

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES CULTURALES-MUSEO**



**TÍTULO:
Palabras de lluvia en el desierto: mujeres yalaltecas en
Mexicali.**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

PRESENTA:

Paula Cruz Ríos

BAJO LA DIRECCIÓN DE

Dr. Raúl Balbuena Bello

MEXICALI, B.C., DICIEMBRE, 2016.

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONACYT) y al Instituto de Investigaciones Culturales (CIC-MUSEO) de la Universidad Autónoma de Baja California por permitirme el acceso a la educación de posgrado. Educación que es un privilegio, sobre todo por mis orígenes indígenas, en un país donde ni la educación básica aun es un derecho.

A mi madre y a las mujeres que participaron en ésta investigación, por ser mujeres-fortaleza, mujeres-sabias: por seguir cada día tomando decisiones de vida y seguir construyéndola cada día, con sus actos cotidianos. Y ser esas palabras de lluvia en el desierto, para mí...

A mi familia, a mi padre, a mis hermanas y hermanos: por todos los esfuerzos realizados y lograr construir un mejor futuro lejos de nuestra tierra natal, aun con todas las vicisitudes por las que han transitado. Y que han sido mi red para no caer o caer en blandito y lanzarme de nuevo a seguir caminando.

Al Dr. Raúl Balbuena Bello: Por ser mi tea intelectual, porque sin su dirección, su confianza, su cariño, sus confrontaciones; no sería posible este crecimiento académico y personal. Sobre todo por honrarme con su amistad y compartirse conmigo de diferentes maneras.

A mis amistades todas: Las que desde años atrás están conmigo y a las nuevas amistades de esta maestría. A las/los cuales no necesito nombrar porque ellas y ellos saben que están en mi vida y en mi corazón.

A Yasib y Yikub, que son en mi vida, mi fortaleza y mi luz. Mis más grandes acompañantes y maestros de vida. Los amo siempre.

ÍNDICE

Introducción	5
Capítulo Uno Posicionamiento	
El conocimiento situado.....	7
La Autoetnografía.....	9
<i>Nheda, nakto bni/ Yo, estamos entrelazados</i>	10
<i>Benne' Ya'rharhj Ganí: Gente de las montañas en Mexicali</i>	14
<i>Xa, benn bíu: Mi padre, hombre</i>	15
<i>Nawé: shunto yelban'keto /Mi madre: construyendo vida</i>	16
<i>Dill ke xná/ palabras de mi madre</i>	19
Capítulo Dos Formulando el problema	
a. Interseccionalidad.....	20
b. Identidades creadas: Mestizaje.....	21
c. La traducción.....	23
d. <i>Nhorhe za' yarharhj: Mujeres caminantes de la sierra</i>	24
Capítulo Tres Posicionamientos teóricos	
El posestructuralismo.....	29
Concepto clásico de cultura.....	29
Concepción descriptiva o antropológica de la cultura.....	32
De la concepción simbólica a la concepción estructural de la cultura.....	33
Cultura e identidades.....	35
La identidad según Hall.....	37
Identidad Cultural y Diáspora.....	41
Capítulo Cuatro Feminismos y Género	
La epistemología feminista.....	42
Feminismo y poscolonialidad.....	46
Feminismo descolonial.....	48
Feminismo indígena o comunitario	50
Género y mujer.....	52
El sistema sexo-género.....	52
Género: relaciones significantes de poder.....	55
Género: producto y proceso de tecnologías sociales.....	56
Género: ambivalencia consitutiva/performatividad.....	56
Antropología y género.....	58
El aporte de Sherry Ortner: ¿Es universal la subordinación femenina?.....	62
Historia sin mujeres, mujeres sin historia.....	64

Capítulo Cinco
Metodología

Los estudios composicionales: un enfoque crítico.....	67
La metodología feminista.....	69
Sujetos, cronograma, técnicas e instrumentos.....	71
Formato de guía para entrevista (madres).....	73
Formato de guía para entrevista (hijas).....	75

Capítulo Seis
Historias de madres e hijas

De Yalálag a Mexicali. Historias de migración/historias de asentamientos.....	76
Zapotecas, yalaltecas, chinanteca ¿Qué es esto de la identidad cultural?.....	82
Cuestiones de género: el alcoholismo de ellos, la pobreza de ellas.....	85
Vidas del silencio/vidas señaladas: madres que no salen a la calle, hijas “oaxaquitas”.....	87
Conclusiones.....	91
Bibliografía.....	94

INTRODUCCIÓN

La constante pregunta del ser humano, al ser consciente de su existencia, es en torno a su propia identidad: ¿Quién soy? Aunado a otras preguntas: sobre si la cultura define o si nosotros la definimos a ella ¿ésta misma cultura de qué manera define mi identidad como hombre o mujer? ¿Cómo se entrelazan cultura y género? Estas son las preguntas sobre las que gira mi trabajo de investigación, donde los temas centrales son: Identidades culturales y de género. Teóricamente existe un debate acerca de si la identidad es individual o colectiva, esto es, sobre si decidimos quienes somos o los demás deciden por nosotros. Otro debate es sobre la naturalización de las identidades o las identidades como construcción social¹.

Para lograr definir la identidad cultural entra en juego un elemento importante: la subjetividad, la cual es “un problema teórico y epistemológico de larga data”² en donde los estudios culturales han realizado grandes aportes con Hoggart, Williams y Thompson, quienes criticaron el concepto limitado de cultura de Marx, argumentando que cultura no es el reflejo distorsionado de la infraestructura económica, ni tampoco puede ser reducida a la cultura letrada, sino que son formas culturales “vivas”, que es de fundamental importancia estudiarlas ya que éstas se encuentran ancladas “en la experiencia subjetiva de las clases populares...”

En cuanto a la identidad de género, o las maneras de ser mujer o ser hombre, y relacionarnos de cierta manera, es producto de una cultura, una sociedad y un momento histórico. Es un proceso relacional que se construye, pero que se ha “naturalizado” como inamovible o como difícil de cambiar. Asumir este proceso relacional como algo dado “naturalmente” y no como parte de un sistema social y un momento histórico, no significa que los sujetos no reflexionen sobre dichas situaciones y que no actúen para querer modificarlas. Aquí en ésta investigación está presente mi propia voz y la de otras mujeres como yo; en este documento están escritas nuestras voces, esas voces poco audibles como mujeres racializadas y migrantes. No solo narramos opresiones culturales y de género, también narramos nuestras luchas de sobrevivencia cotidiana, así como nuestras confrontaciones o negociaciones ante las cargas culturales y de género en los espacios en las que nos desenvolvemos, sea en nuestro lugar de origen o en esta ciudad fronteriza de Mexicali.

¹ Maya Lorena Pérez Ruiz, “El problemático carácter de lo étnico”, Universidad Católica de Temuco (2007):35-55.

² Alejandra Aquino Moreschi, “La subjetividad a debate, Sociológica 28.80 (2013) 259-278.

En esta investigación recupero las voces de mujeres migrantes de los pueblos zapoteca, mixe y chinanteca. Tengo en este trabajo como investigadora, un doble papel, ya que mi propia vivencia como mujer-yalalteca/zapoteca-migrante está integrada a la investigación. El punto de partida es mi autoetnografía y posteriormente integro las experiencias recuperadas de las seis mujeres participantes en esta investigación cualitativa.

Encontrarán nuestras historias, las vivencias en cuanto a ser mujeres pertenecientes a un pueblo indígena y además ser migrantes. Historias que al parecer llevan el mismo hilo conductor, desde el lugar de origen hasta esta ciudad fronteriza y donde se evidencia como, las mujeres yalaltecas, mixe y chinanteca migrantes, asentadas en esta ciudad, aun cuando viven opresiones logran mejorar sus condiciones de vida y provocar discontinuidades o rupturas, así como lo señala Stuart Hall, y hacer una “fiesta móvil” con las cuestiones de identidad cultura y de género.

Mi postura como investigadora, en este documento, está enmarcada dentro de la perspectiva de la autoetnografía. Esta forma de narrativa posiciona al “sí mismo” dentro de un contexto social, describe método y texto. En mi caso, está inmersa en la investigación mi propia realidad como mujer yalalteca-zapoteca migrante, desde donde parte mi interés para realizar esta investigación. Desde esta perspectiva autoetnográfica, tengo un rol dual en tanto que, cruzo fronteras de mi propia identidad como investigadora de origen yalalteca/zapoteca y de las mujeres que son partícipes de esta investigación.

La voz en los textos autoetnográficos, se caracterizan, porque se entretajan con la voz de la cultura, la voz de la colectividad, lo que permite revelar el carácter relacional, social e histórico de la narrativa autoetnográfica con la temática de identidades culturales y de género.

CAPITULO 1

POSICIONAMIENTO

El conocimiento situado.

Existe un concepto fundamental de la epistemología social feminista que es el de “conocedor/a situado/a”, introducido a las ciencias sociales por Donna Haraway y es entendido como una forma de “objetividad situacional”, que considera al conocimiento como una construcción social. Para Haraway, según Clara Eugenia Rojas Blanco³, todo conocimiento es local y limitado, por lo que no existen “miradas imparciales que salen de ‘ningun lado’ y que no se responsabilizan de (su) posición como sujetos epistémicos”⁴. Esto significa que las personas construimos nuestras experiencias y conocimientos dependiendo del contexto social e histórico en el que estamos inmersas. Nuestra objetividad es producto de nuestras relaciones sociales, en un periodo histórico determinado, por lo que, no construimos de la nada sino desde un lugar y momento específico, por lo tanto nuestros conocimientos son situacionales.

Stella Villarrea Requejo⁵, reconoce que Haraway ha construido un sistema filosófico complejo, al integrar teoría del conocimiento, ontología, ética y política para interpretar el mundo y a nosotras como mujeres. Haraway, según Villarrea, logra relacionar la biología y la cibernética o la ciencia y la tecnología, realizando una reconstrucción histórica-crítica, fundamentada en una postura epistemológica que rechaza la objetividad de los conocimientos. Ya que para ésta autora, según Villarrea Requejo, “todo saber es siempre una construcción hecha desde una perspectiva determinada, que por tanto, se ve influida por ésta”⁶, esto es, dicha construcción de saberes se construye desde una posicionalidad o perspectiva social no sale de la nada.

Esto da como resultado una teoría del conocimiento situada, lo que transforma radicalmente la manera de entender a los agentes del conocimiento, no como neutros, sino como, conocedores/as situados/as. Apuntalando así, hacia una nueva “ontología de la subjetividad”. Para Villarrea entonces, la concepción de la epistemología se

³ Clara Eugenia, Rojas Blanco “La perspectiva de género: noema y nóesis de la epistemología feminista” *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades [en línea]* 2009, 18 (Enero-Junio) : [Fecha de consulta: 24 de enero de 2016] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85916757004>> ISSN 0188-9834 p.23

⁴ *Ibid* p.23

⁵ Stella Villarrea Requejo, “Conocimiento Situado y Estrategias feministas” Universidad de Alcalá (1999), p.221

<http://dspace.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/5017/Conocimientos%20Situados%20y%20Estrategias%20Feministas.pdf?sequence=1>

⁶ *Ibid*.

convierte en una “teoría del punto de vista o situada”, como un modo feminista de entender el conocimiento.

Haraway⁷ señala que la objetividad tiene referentes vacíos, significados diferidos, sujetos desdoblados y un juego interminable de significantes, “el género, la raza, el propio mundo, todos parecen ser efectos creados para escurrirse en el juego de significantes dentro de un terreno de fuerzas cósmicas”. Esta autora señala que la ciencia es retórica: artefactos y hechos forman parte del poderoso arte de la retórica, por lo que, las feministas necesitamos el poder de las teorías críticas modernas para desentrañar la manera en como son creados los significados y los cuerpos, “no para negar los significados de los cuerpos, sino para vivir en significados y en cuerpos que tengan oportunidad en el futuro”⁸. O según mi opinión, para construir nuevos conocimientos y significados con respecto a sus cuerpos desde las mismas mujeres, cuestionando conceptos y significados dados desde posturas esencialistas, patriarcales o coloniales.

Para Haraway, los conocimientos situados, están encarnados particular y específicamente. Así paradójicamente, desde esta perspectiva parcial, se puede obtener una visión objetiva. Estos conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones o conversaciones compartidas y de epistemología, son la alternativa al relativismo, (pues éste parece no estar en ningún sitio, pero que igualmente pretende estar en todas partes). Rojas Blanco⁹ subraya que aceptar el conocimiento como situacional, no es similar al relativismo, ni a afirmar que todas las posturas son válidas o verdaderas.

Rojas Blanco considera que lo fundamental de un conocimiento situado es construir preguntas específicas en contextos específicos; enmarcadas en epistemologías que consideran que el género, y la situación del o la que conoce, es relevante para el conocimiento. Ya que “la posición social de un individuo está constituida por su adscripción a distintas identidades socialmente construidas como: el género, la raza, la clase, la orientación sexual, etnicidad, entre otras, así como por las relaciones que establece con los o las demás”¹⁰ En resumen, mi posición como conocedora situada,

⁷ Donna Haraway, *Ciencia, ciborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. (Madrid. Cátedra, 1995).

⁸ *Ibid.*

⁹ Clara Eugenia, Rojas Blanco “La perspectiva de género: noema y nóesis de la epistemología feminista” *Nóesis*. p.23

¹⁰ *Ibid.* p. 25

afecta lo que sé, pues lo planteo desde la manera en como lo sé. Es decir analizo los acontecimientos más significativos y les doy sentido a partir de mi experiencia en la cultura zapoteca, pero también como zapoteca criada en Mexicali, la frontera. En otras palabras, las experiencias se recuperan desde una perspectiva específicamente femenina, zapoteca y “fronteriza”.

El concepto de conocedora situada, me permite reconocermé como una mujer indígena y migrante, que se mueve dentro de relaciones sociales específicas. Esto es, recupero mi mirada desde mi experiencia de vida dentro de la cultura zapotecayalteca, en la que me he desenvuelto toda mi vida aun estando en Mexicali; lo cual, convierte esta experiencia en un conocimiento situado.

La Autoetnografía

Mi postura como investigadora, en este documento, está enmarcada dentro de la perspectiva de la autoetnografía. La cual tiene como propuesta fundamental “entender lo cultural y lo social desde lo personal”¹¹, por lo que, me adentro primero en un análisis de mis vivencias personales para “...encontrar explicaciones profundas y comprensivas”¹², sobre mi experiencia y, posteriormente con las historias de otras mujeres. La autoetnografía se refiere a un género de escritura e investigación, que es una mezcla entre escritura etnográfica y autobiográfica, pero que no se propone escribir la vida entera, sino ceñirse a un aspecto, en este caso la identidad cultural y el género.

En la perspectiva metodológica de la autoetnografía, es clave la introspección como ejercicio de dialogo interno, ésta hace uso de la información que poseo como conocedora situada y desde ahí, se busca una explicación para “ubicar ese evento personal dentro de un contexto más amplio y explicarlo desde el mismo. Es un dialogo entre lo individual y lo social”¹³. La autoetnografía, tiene la propiedad de brindar espacios simbólicos trazados por nuestras experiencias, es decir, todo aquello que nos hace personas particulares, visibilizando también el aspecto social de nuestra individualidad.

Mi experiencia, como “conocedora situada”, me permite “hablar desde adentro”, al mismo tiempo que me ofrece la oportunidad de articular mi *historia*, al de la historia de otras mujeres yalaltecas. En este proceso de introspección que realicé, abordo la

¹¹ Silvia Bénard Calva, *Atrapada en provincia. Un ejercicio autoetnográfico de imaginación sociológica* (Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2014), 180.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

cuestión de la identidad cultural y de género, así como la interseccionalidad en la que yo estoy inserta como yalalteca, como mujer y como migrante. Tres aspectos relevantes en mi historia personal. Que a continuación describo:

***Nheda, nakto bni*¹⁴/ Yo, estamos entrelazados**

Cuando salimos de Yalálag yo era una niña enfermiza, que a sus casi dos años de edad, aun no aprendía a caminar; por lo que mi madre me cargaba en su rebozo, mientras nuestros familiares se despedían de nosotros. “Kurhian, gatbe lhao nhez” le dijo mi tía a mi madre cuando le ayudo a ponerme en su espalda, esto es “Juliana, se te morirá en el camino”. Y mi madre pensaba que precisamente por eso salía del pueblo, para ponerme a salvo. Así que todo el trayecto ella estuvo al pendiente de mí, al parecer venía yo con fiebre y balbuceaba algunas frases en zapoteco. Ella procuraba que por lo menos tomará yo un poco de café con pan, así, hasta que llegamos a Mexicali.

En realidad yo no recuerdo claramente los primeros años de vivir en Mexicali. Tengo recuerdos a partir de integrarme a la primaria y ya viviendo en la casa nueva. La educación básica para mí fue muy significativa, en el sentido que al salir de casa pude darme cuenta que mi familia era diferente. Se hablaba un idioma, aparte del español, que en las otras casas no se hablaba; lo que provocaba curiosidad en los vecinos y en mis compañeros de escuela y cuando oían esa forma, para ellos extraña, de platicar pues ponían atención para oír mejor y eso a mí me daba vergüenza. Yo prefería que no hablaran en zapoteco o que lo hablaran en voz baja, pero era imposible. Mi familia se caracteriza por el tono alto de voz y por las tremendas carcajadas. Así que el zapoteco fue imprescindible en la vida familiar, dormía y despertaba con él porque para mi madre, mi padre y mis hermanos mayores era su principal idioma de comunicación aunque supieran español.

Como mi madre no sabía hablar español, era mi padre quién nos enseñaba y corregía a los menores, así que mi madre no nos forzaba a hablar en zapoteco. Ella prefería no hablarlo con nosotros, para que lo olvidáramos y únicamente utilizáramos el español. Una vez adquirido el español, ella nos empezó a hablar en zapoteco, así que los cuatro hermanos menores entendemos perfectamente el zapoteco, pero aprendimos a contestar en español y lo nuevo que acá se conocía y también se tenían recuerdos con

¹⁴ Las *frases en cursiva* están escritas en el idioma zapoteco de Yalálag, que es mi lengua materna. El significado en español a un lado.

nostalgia del pueblo. Las relaciones con Yalálag siempre estuvieron presentes porque allá quedaron familiares principalmente por parte de mi madre. Mi abuela, mis tías y mis tíos.

Un recuerdo significativo, sobre el menosprecio a cierto aspecto indígena en mi persona, lo viví en mi adolescencia con mi mejor amiga. Un día al salir de la escuela secundaria caminaba de regreso a casa con ella. Llevaba yo, mi larga cabellera suelta. Y era bastante larga, pues llegaba hasta mi cintura. Yo caminaba sintiendo que tenía el pelo más bello del mundo. De pronto ella voltea, me ve y me dice: “Córtate el pelo, pareces idiota”, ¿Qué dijiste? –pregunté yo-. Y ella me contesta: que pareces idiota, no “indiotista” -dijo ella-. Yo me quedé sorprendida, aturdida, mirándola, intentando entender y entenderla a profundidad; como sé que ella, a mí, no me entendía. Entonces me armé de valor y le dije: Pues lo primero si soy: “Indiotista”. Lo segundo no! Y el resto de la caminata lo hicimos en silencio.

Desde ese día, hasta la fecha, me quedó la constante reflexión sobre los aspectos externos que nos clasifican de una forma o de otra, o sobre lo que significa vivir absorbidos dentro de otra cultura. Reflexiono sobre la mirada que pesa sobre quienes pertenecemos a una cultura que se considera inferior: por desconocimiento, por discriminación o simplemente por grosería. Reconocí quien era, porque alguien más me lo decía, yo no había pensado tan concretamente en eso. Poco a poco fui entendiendo los estereotipos sobre las personas que veníamos de Oaxaca. Sobre lo extraño de nuestro idioma, sobre las facciones de nuestras caras o los comportamientos que también quizás nos delataban

Pasaron diez años desde nuestra llegada a Mexicali, cuando regresamos por vez primera en tren a Yalálag. Era 1982, yo tenía doce años y para mí Oaxaca era otro mundo. Mi hermana Inés era la más emocionada de regresar, yo iba sentada con ella en el camión y me dijo que la pellizcara cuando llegáramos a la entrada del pueblo, específicamente en la iglesia de San Antonio. Teníamos en Yalálag una casa de adobe de dos plantas, que cuidaba mi abuela materna y unas tías, así que ahí nos hospedamos en nuestra visita. La casa posteriormente fue vendida por mi padre, debido a chismes que le llegaron del pueblo, mediante cartas, sobre las mujeres de mí familia que ahí vivían. Cuando regresamos años más tarde pues ya no tuvimos un lugar propio donde hospedarnos.

Al parecer quien más extrañaba el pueblo era mi hermana Inés, así que cuando se graduó de la universidad en el año de 1985, ella decide regresar a Yalálag,

integrándose a trabajar en la secundaria del pueblo como maestra. Lugar donde actualmente radica. En el segundo viaje realizado en 1988 a Yalálag, tenía yo dieciocho años, mi abuela materna enfermó y murió; así que de buenas a primeras en ese viaje de vacaciones, me vi envuelta en diversidad de ritos para encaminar espíritus perdidos, curar sustos y despedir a mi abuela hacia su viaje trascendental a Mitla, la ciudad de los muertos. Otros rituales eran los rezos con la banda de viento y la música fúnebre, el café y la comida; y después del novenario las mujeres se encaminaban a lavada en el río, para desprendernos de la muerte.

Ahí entendí perfectamente que pertenecía a “dos mundos”: el de “Yarharhj” y el de Mexicali. Así que cada vez que regresaba a Mexicali regresaba asombrada por todas las nuevas experiencias adquiridas. Los diferentes acontecimientos de la vida cotidiana, no tenían los mismos significados ni prácticas en Yalálag y en Mexicali, así que yo siempre intentaba comprender ambas perspectivas. Lo que recuerdo también es que cuando viajábamos al pueblo mi madre nos daba un sinfín de recomendaciones; sobre todo a las mujeres, sobre cómo comportarnos en la vía pública o al andar por las veredas de Yalálag: Saludar en zapoteco cuando te encuentras con alguien, nunca mirar a las personas con detenimiento, no hablar en tono alto, solo tono de voz bajo, prohibido reírnos a carcajadas. Ese era el código de comportamiento de las mujeres en el pueblo de Yalálag. Y siempre teníamos que respetarlo.

El hecho de asumirme como una mujer yalalteca-zapoteca y al mismo tiempo migrante, se debe al constante ir y venir por estas dos realidades culturales en la que estoy inmersa. He aprendido a caminar dentro del marco de cada una de ellas, ya sea cuando estoy en el pueblo o cuando estoy acá en la frontera. Esta diversidad de experiencias sociales, me han hecho una mujer reflexiva con respecto a las identidades culturales y de género, inclinándome profesionalmente a trabajar con poblaciones indígenas nativas y migrantes, pero fundamentalmente con mujeres indígenas. Cuando tenía 21 años realice un servicio social educativo-comunitario, como instructora de primaria, en una comunidad al sur de Ensenada, lo que me puso en contacto con la población indígena jornalera y es en estos campos donde me doy cuenta de la discriminación hacia las personas que proveníamos del sur del país, ahí escuche por vez primera que nos llamaban “oaxaquitas”.

Después de este servicio social ingrese nuevamente a la Universidad, de la cual me había dado de baja temporal de la carrera de Psicología. Durante la carrera universitaria, regresé nuevamente a Oaxaca en vacaciones y en el pueblo me integré a

un “tequio”¹⁵ educativo para la población infantil de la escuela primaria, junto con un grupo de personas provenientes de Estados Unidos que acudían a prestar un servicio educativo desde diferentes disciplinas. También me tocó participar, como oyente, en varios foros que se realizaron en Yalálag sobre la reglamentación del artículo 4to. de la Constitución que reconocía la diversidad cultural del país y donde también se conversó sobre la autodeterminación comunitaria.

Cuando egresé de la carrera de Psicología, en 1996, me nombraron para dar las palabras de la generación. Lo hice en español y zapoteco, con mi indumentaria de mujer yalalteca: tlacoyal, huipil, enredo y huaraches. Luego de egresar, me integré a laborar en el Consejo Nacional de Fomento Educativo, como coordinadora del Proyecto de Atención Educativa a Población Indígena (PAEPI), el cual consistía en llevar educación primaria a las comunidades nativas de los Kiliwas y Kumiai. Y así, a través de los años, fui sumando a mi experiencia personal y profesional la atención a población indígena nativa y migrante. En 1998 me ofrecieron trabajar como coordinadora de programas educativos, dentro de la misma institución, pero con sede en el Istmo de Oaxaca, a lo que accedí y estuve dos años laborando en esa región zapoteca, hasta que regrese nuevamente a Mexicali.

A mi regreso a Mexicali, comencé a trabajar en la Asociación Civil “Educación y Servicios Comunitarios”, Ahí realicé diferentes programas comunitarios dirigidos a mujeres migrantes operadoras de maquila y a la atención de sus hijas e hijos en colonias populares. Posteriormente fui contratada por UNICEF como evaluadora externa de un proyecto de guarderías, dirigido a la atención de hijos e hijas de mujeres indígenas jornaleras agrícolas, este proyecto tenía lugar en el valle de Mexicali y en San Quintín, Ensenada. Entre las actividades estaba la realización de entrevistas tanto a las niñas y niños que asistían a las guarderías, así como también a sus madres. Este fue un trabajo sumamente importante, porque me permitía estar cerca de las personas y recuperar de “viva voz” sus experiencias. Estoy muy orgullosa de ese trabajo, porque fui contratada específicamente por mi cercanía cultural con la población y por mi experiencia en trabajo comunitario.

Luego de más de veinte años de práctica comunitaria con un enfoque social-transcultural, me queda claro que soy parte de la comunidad yalalteca-zapoteca, y he establecido relaciones con otras personas o comunidades procedentes de Oaxaca, que

¹⁵ Tequio: se le denomina al trabajo que se realiza gratuitamente en beneficio de la comunidad.

se reconstruyen en lugares como Baja California particularmente en los municipios de Tijuana y Ensenada, donde está documentado que existe mayor población indígena migrante.

***Benne' Ya'rharhj Gani*¹⁶: Gente de las montañas en Mexicali.**

Esta casa, donde ahora vivo, que es la casa de mi madre; es un espacio desde donde parten diferentes historias de vida de familias enteras o personas, que durante décadas han migrado de la sierra norte de Oaxaca a Mexicali. Esta casa representa el esfuerzo de una familia yalalteca-zapoteca, que llegó de las montañas oaxaqueñas, hace más de cuatro décadas a vivir a esta ciudad situada en medio del desierto. Esto sucedió en un verano “cachanilla”, donde las temperaturas cálidas alcanzan los 50 grados centígrados. Fue un día 20 de Julio del año de 1972 cuando arribamos, cual cansados y sucios viajeros, después de un trayecto de varios días; a la estación de Ferrocarril de Mexicali procedentes de nuestro pueblo “Ya'rharhj” que en lengua zapoteca significa “entre montañas” y en español se dice Yalálag.

Cuando descendimos del tren, éramos quizá una de tantas familias migrantes, procedentes del sur del país, que venía en busca de nuevas oportunidades al norte. Ese día llegamos, con mi madre de 36 años, de nombre Juliana: mis hermanos varones mayores Epifanio de 20 años (que en el momento del viaje residía y laboraba en el Distrito Federal, desde hacía años atrás, y al viajar al norte, nos reunimos con él), Froylán de 15 años (que residía, trabajaba y estudiaba en Oaxaca), Eutiquio de 10 años que no había salido del pueblo. Así como mis hermanas Inés de 13 años (que ya había residido en el Distrito Federal antes del viaje), Violeta de 4 años, y yo Paula, que estaba a un mes de cumplir los dos años de edad. La razón por la que ellos residían en estas ciudades era, porque al servir de mozos en familias acomodadas económicamente, estas familias se comprometían a darles estudio.

Fueron mis hermanos mayores Epifanio y Froylán, junto con mi madre, quienes tomaron la decisión de migrar al norte. Ya habían muerto dos hermanitos por falta de atención médica, había nacido yo, así que mi padre salió nuevamente del pueblo para trabajar acá en Mexicali. Mi madre estaba en un estado enfermizo y aun así realizaba diversas labores de supervivencia familiar en el pueblo. Mis hermanos al vivir fuera del seno familiar para estudiar y trabajar, tenían también una situación difícil, ya que no

¹⁶ Las frases en cursiva están escritas en el idioma zapoteco de Yalálag, que es mi lengua materna, así como de la mayoría de las mujeres participantes en ésta investigación.

siempre eran bien tratados en las familias con las que vivían. Por lo que, un día Froylan decide ir al pueblo por mi madre y nosotros, para trasladarnos a ciudad de México, ahí reencontrarnos con Epifanio y tomar el tren “burro” que nos trajo a Mexicali.

Xa, benn bíu: Mi padre, hombre.

Mi padre quien se llamaba Reynaldo, había llegado a Mexicali siete meses antes. Cuenta mi madre que para él, era su segunda estancia en Mexicali. Ya que diez años antes había venido a esta ciudad, pero solo estuvo dos meses debido a que era temporada de calor y él no lo aguantó, entonces regreso al pueblo. Eso sí, antes de llegar al pueblo y con el poco dinero que llevaba de vuelta, junto con otro paisano, decidió ir a ver a Pedro Infante, quién se presentaba en Oaxaca. Mi madre, quien me cuenta esta parte del relato se ríe –un poco incrédula– al recordarlo, ya que “los viajeros” comentaron que se gastarían lo último que les quedaba, aunque posteriormente comieran “tortilla con sal”. Así que cuando mi padre llegó al pueblo, no traía nada de dinero de su estancia en Mexicali.

Diez años después mi padre decide regresar a Mexicali, ya que desde antes que él llegara por primera vez en el año de 1962, residían acá su hermano, tres primos y otros paisanos de la sierra. Ellos se dedicaban al negocio de la comida. Así que, a la llegada de toda la familia en 1972, existían tres “flauterías” cuyos propietarios eran originarios de Yalálag. Dos de esas flauterías pertenecían a unos primos de mi padre y a la otra a un paisano también del pueblo. Estaban ubicadas alrededor de la catedral y otra a unas cuadras de ahí, pero también en el centro de la ciudad; por lo que tenían muy buena afluencia de comensales.

Mi padre a su llegada se integró a trabajar en la flautería denominada “La tehuana”, la cual recibía su nombre en alusión a las mujeres del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Esta era la única flautería que tenía un nombre que hacía referencia al Estado de procedencia de mi tío Espiridión Molina y también de quiénes ahí laboraban. Mi padre trabajaba con un horario fijo en dicha flautería, mientras que mis hermanos mayores Epifanio y Froylán eran contratados esporádicamente. “La tehuana” era muy próspera y daba trabajo a bastantes personas, hasta que una noche un incendio acabó con ella, dejándolos sin nada. Esto fue según cuenta mi madre en el año de 1976. Así que, esa mañana los trabajadores se llevaron la sorpresa de que ya no tenían un lugar donde laborar.

Fueron momentos muy difíciles para todos, pero quien más resentía la pérdida era mi tío Espiridión y su familia, que se quedaban sin su negocio. Mi padre estuvo unos días sin trabajo, hasta que poco a poco se fue integrando por horas y después en horario completo, a la flautería “El ranchito”, propiedad también de un primo suyo, quien se llamaba Elías Fabián. En esa flautería mi padre laboró trece años, sin faltar un solo día, siempre muy puntual y responsable en su trabajo hasta que enfermó y murió de cáncer en el año de 1989. Enfermedad atribuible a que él, durante su vida, aparte de consumir alcohol también fumaba bastante. A su muerte, llegaron nuevos momentos difíciles para mi madre, que se asumió como Jefa de familia, a cargo aun de cuatro hijos que “sacar adelante”: mi hermana Violeta que recién terminaba la carrera de enfermería, Yo que estaba concluyendo la preparatoria, Verónica que la iniciaba y mi hermano Raúl que cursaba secundaria.

Nawé: shunto yelban’keto /Mi madre: construyendo vida.

“Kurhian Yegwuo” es el nombre en zapoteco de mi madre, que traducido al español es Juliana Ríos. Ella ha sido en mí vida continua enseñanza. De ella he aprendido del dolor y las fortalezas; de la tradicionalidad y la libertad; de la identidad cultural zapoteca-yalalteca con sus caras de luz y sombra. Ella me sigue confrontando en mí ser y hacer de mujer. He llegado a creer que nunca seré lo bastante perfecta, entregada y fuerte como la mujer que ella es o ha tenido que ser. Ella siempre ha querido que yo y mis hermanas seamos “más” que ella: más allá de la casa y más allá de la cocina, pues si ella permanece en casa es por no haber estudiado. Por eso hizo todo lo posible por darnos escuela, porque para ella, tener una profesión como mujeres, era una manera de protegernos y un recurso para salir adelante si nos iba mal con nuestro hombre o marido con el que llegáramos a vivir.

Esos pensamientos de mi madre, fueron a raíz de la difícil vida que tuvo al lado de mi padre en Yalálag, no solo porque la pobreza económica era abrumadora, sino también porque mi padre cuando se emborrachaba al llegar a casa, para ella era de pánico, pues recibía malos tratos, golpes e incluso huía a esconderse o a pasar la noche a la casa de los vecinos, junto con mis hermanos mayores que eran unos niños. Incluso un día, mi madre cansada de ser maltratada, decidió aun con todos sus miedos, porque no hablaba español, ni sabía leer ni escribir, ni sabía en que trabajaría: huir hacia la capital de Oaxaca con sus hijos, a la casa de un primo. Eso fue solo unos días, ya que

después de buscarla en el pueblo, mi padre fue por ella a la ciudad, prometiendo cambiar y ella regreso, claro que los cambios de conducta de mi padre no se dieron.

Ellos como pareja, para sobrevivir en el pueblo, se dedicaban a diferentes actividades, ya que mi padre no tenía terreno para sembrar ni lo sabía hacer, por lo que no tenían asegurado ni la alimentación básica de maíz y frijol. Mi madre dice que porque mi padre no era hijo de campesinos. Así que ellos como pareja realizaban diversas actividades para su manutención económica: por temporadas los contrataban como cortadores de café en pueblos vecinos, en otros momentos, se dedicaban al traslado y venta de mercancías de Yalálag a un pueblo mixe al que llegaban atravesando a pie la sierra; ellos no eran propietarios de la mercancía sino los mozos de negociantes del pueblo. Por último, también por temporadas, tenían oficio de panaderos. Ambos preparaban los panes, que al terminar de hornearlos, mi madre salía a venderlos por las casas del pueblo.

Mi madre contrajo matrimonio con mi padre, a sus escasos 14 años. Mi padre tenía entonces 22 años. Ese fue un matrimonio concertado. Mi abuela, que era la Jefa de familia -porque mi abuelo andaba en no sé qué lucha y se escondía por la sierra- un día le dijo que tenía que casarse porque así estaría mejor ya que con ella a veces no tenían ni comida. Y según que mi padre era de mejor familia económicamente. Ella conoció a mi padre el día que se casaron por la iglesia. Mi padre, aunque vivía en Yalálag, procedía de una familia zapoteca de los valles centrales, cerca de Oaxaca la capital, por eso hablaba muy bien español, al menos él había cursado hasta el tercer grado de primaria. Mientras que mi madre nunca piso una escuela, ella aprendió a leer y escribir acá en Mexicali cuando mi hermana Inés prestó servicio social en el Instituto Nacional de Educación de los Adultos.

Mi madre tenía como único idioma el zapoteco y en su residencia en Mexicali aprendió el español, que aún se le dificulta, porque ella sigue utilizando el zapoteco para comunicarse con nosotros como su primera lengua. Ella tuvo once alumbramientos y un aborto, de los cuales sobrevivimos ocho. Tres fallecieron: Libia murió por enfermedad antes del año. Fulgencio y Federico murieron de cinco y dos años, seguido uno del otro, a causa de la tosferina. En ese entonces, al pueblo no llegaban las vacunas. Cuando mi madre regresaba del entierro de uno, el otro ya estaba muerto (mientras tanto mi padre estaba emborrachándose). A Federico le decían el “pájaro azul” (por una camisa azul que tenía) así lo recuerda mi madre; yo lo vinculo al escribir esto, a su corto paso por la

tierra y después haber “volado”, así como el otro hermanito y hermanita que quedaron cobijados por “Ya’rharhj”.

Esos fueron tiempos negros, los peores tiempos de mi madre, la parte más dramática de esta historia. Esos fueron los acontecimientos sombríos que empujan a mi madre y mi padre a salir del pueblo en busca de un mejor panorama familiar. Mi madre, aun con todo su pesar, estaba contenta de viajar, de cambiar de lugar de residencia. Ella había visto a yalaltecos regresar al pueblo, provenientes de la ciudad, cambiados. Lo que más le llamaba la atención era que usaban zapatos –mientras ella andaba descalza- y además hablaban español. Así que para ella la ilusión era ver a sus hijos e hijas con zapatos y no hablando zapoteco sino español. Por eso al llegar a Mexicali a los menores nos dejó de hablar en zapoteco, para que no estuviéramos en las condiciones que ella estaba.

Llegamos entonces acá a Mexicali, tres hermanas y tres hermanos con mi madre. Ya establecidos en Mexicali nacieron mis hermanos menores Verónica y Raúl. Así que éramos una familia con diez miembros. Vivimos al inicio, en la casa de mi tío Artemio, primo de mi papá y después en un cuarto de renta. Mi padre y mis hermanos mayores laboraban en la taquería, mi madre hacía tamales para vender que ofrecía a las afueras de una tienda y junto con mi hermana Inés también bordaban blusas que vendían en el centro de la ciudad a un puesto de artesanías, mientras que mi hermano Eutiquio boleaba zapatos y vendía chicles por las calles de la ciudad y en diferentes eventos donde se congregaban las personas.

Así fueron ahorrando para comprar un terreno y construir la casa materno-paterna en la Col. González Ortega Poniente, dónde actualmente vivo. Con el trabajo de toda la familia lograron levantar, al cabo de tres años, dos cuartos de material de ladrillo. Y aun cuando aún no tenía puertas ni ventanas ni piso encementado, nos trasladamos a vivir a ella. Entonces mi madre, sintiéndose en un espacio propio teniendo ya casa, le pregunta a mi padre como se preparan las flautas porque quiere empezar a venderlas. Mi padre le dice todos los pormenores y mi madre empieza su vendimia de flautas entre las primeras familias que poblaban esta colonia. Otras actividades que realizaba mi madre, con nosotras las mujeres eran vender frutas o tortillas de harina por las calles de la colonia; también tuvo una carreta de tacos de guisado, tortas, sodas y aguas; que empujaba junto con mi hermano menor para ofrecerlos a las afueras de una empresa que hacía varillas donde mi hermano Eutiquio se había incorporado a trabajar.

Posteriormente la familia construye un pequeño puesto de abarrotes, dónde vendíamos productos de consumo básico cotidiano (tortillas, pan, leche, manteca y otros alimentos e incluso petróleo para las lámparas, porque no había luz). Este puesto era atendido tanto por mi madre como por nosotras las mujeres menores de la familia. Mi hermana mayor Inés, saliendo de la secundaria se había incorporado a una fábrica a trabajar y mi hermano mayor Epifanio también. Mi padre y mi otro hermano Froylán seguían en la taquería. Así es que las actividades económicas de la familia se diversifican, combinando trabajo y estudio. Mientras que quienes permanecíamos en casa igualmente alternábamos entre el puesto de abarrotes, la venta fuera de casa y la vendimia de comida-cena en el hogar; actividad a la que aún se dedica mi madre con apoyo de otros miembros de la familia o de mujeres yalaltecas que recién llegaron a esta ciudad.

Dill ke xná/ palabras de mi madre.

Muchos años después de residencia en Mexicali y al conocer las diferentes caras de la realidad social, por verlas a su alrededor o por las noticias, un día mi madre comentó en zapoteco, que es como platica conmigo, lo siguiente que traduje yo así: “Cuando vivíamos en nuestro pueblo pensé que nuestra pobreza era por ser quién éramos, por vivir allá lejos de la ciudad y por hablar nuestro idioma. Ahora en la ciudad me doy cuenta que también hay gente pobre, gente que batalla todos los días por buscar su comida. Entonces me doy cuenta que no es por cómo somos, o de dónde venimos, o por nuestra forma de vida o por nuestro idioma. Acá hay gente que habla español, que no es como nosotros y también es pobre”.

CAPITULO 2

Formulando el problema

a. Interseccionalidad.

Mara Viveros Vigoya¹⁷ afirma que la perspectiva de interseccionalidad es clave para comprender los debates en torno a la “diferencia”, la diversidad y la pluralidad. La interseccionalidad aparece, hace apenas unas décadas, como un enfoque teórico y metodológico que articula la sexualidad y el género con otras formas de opresión como son la raza y la etnicidad, las cuales se combinan simultáneamente para oprimir a las mujeres. El enfoque de la interseccionalidad, entiende el género como una relación social de dominación en el cual, las intersecciones: sexualidad, clase, género, raza y etnicidad son importantes para entender las “formas de dominación de acuerdo a características sociales de ciertos grupos”¹⁸.

Para Patricia Muñoz Cabrera¹⁹ la “interseccionalidad”, se define como “un sistema complejo de múltiples y simultáneas estructuras de opresión”, dentro de estas estructuras interactúan factores de discriminación como: sexo, raza/etnicidad, edad, preferencia sexual y pobreza. “Ser mujer en México, lo mismo que ser indígena o ser migrante, es ubicarse de entrada en una posición de desventaja con respecto a todos los opuestos: los varones en primera instancia, pero además todas las personas no indígenas y no migrantes”²⁰

Valeria Ruelas²¹ -cita a Gloria Anzaldúa- para explicar lo que significa para nosotras las mujeres, provenientes de una cultura distinta, conducirnos dentro de otra cultura. Anzaldúa utiliza los términos de “la nueva mestiza” y “la frontera” para señalar las ambivalencias o encrucijadas en las que nos pone el contacto con culturas diferentes, en cuanto a nuestras identidades culturales o de género, las cuales se manifiestan con respecto a la manera de ver la vida, las exigencias a los roles femeninos, las libertades

¹⁷ Mara Viveros Vigoya, “Un dialogo con el Black Feminist, partiendo de nuestras propias preguntas” *Revista de Estudios Sociales*, 49 (2014), p. 10.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Natalia Flores Garrido, *Testimonios de mujeres indígenas en contextos migratorios: liderazgos e identidades colectivas y de género*, (México: Fundación Ford, 2014), 9.

²⁰ Ibid.

²¹ Valeria Ruelas, “La Nueva Mestiza, ensayo Gloria Anzaldúa”. En *boca de mujer: Literatura Feminista Traslántica*, 1-11 (2014), https://www.academia.edu/7162572/La_Nueva_Mestiza_Ensayo_Gloria_Anzald%C3%BAa

individuales y grupales, sobre todo, en cuanto a lo que culturalmente se pretende que seamos, lo que nosotras somos o pensamos que somos y más aún, lo que hacemos.

Para Anzaldua “una frontera no es solo una definición políticamente en términos de tierra, si no toda parte en donde te encuentras siendo anormal, donde tienes que atravesarte...donde te etiquetan para clasificarte una jerarquía de otredad[...]significa continuamente caminar fuera de una cultura y entrar en otra, porque estas en todas las culturas al mismo tiempo”²² Anzaldua plantea de esta manera, no solo otro relato posible de la historia, sino también otra ubicación de las mujeres dentro de la cultura, a la luz de nuevos acontecimientos, entre ellos, la migración.

Judit Butler²³, comparte con Gloria Anzaldua lo de encrucijada de fuerzas discursivas culturales y políticas. Para Anzaldua, éstas no se pueden entender mediante la noción de “sujeto”. Pues no hay ningún sujeto anterior a sus construcciones, pero tampoco el sujeto está determinado invariablemente por tales construcciones; el sujeto siempre es el nexo, el vacío que no llena ningún mestizaje cultural, si bien no existe un rechazo a lo colectivo tampoco una estricta obediencia. “El espacio de esta ambivalencia es lo que da la posibilidad de reelaborar los términos mismos mediante los cuales se da o no se da la sujeción”²⁴. Este es el punto nodal donde se ubican las mujeres zapotecas migrantes, al estar en un proceso de resignificación de sus identidades culturales y de género.

b. Las identidades creadas: mestizaje

En la historia de la humanidad existe una constante mezcla de pueblos y culturas, donde el factor migración se convierte en una pieza clave para que esto ocurra. En ese devenir histórico de las sociedades, se crean dentro de ellas las identidades sociales o culturales, las cuales también son históricas. A esta mezcla de pueblos o culturas se le conoce como mestizaje, término sobre el que la historiadora Stolcke Verena discute, ya que éste tiene diferentes concepciones. Es definido como un “cruzamiento ‘de diferentes razas’ que engendra mestizos, pero también ‘la mezcla de diferentes culturas, que da origen a una nueva’”. Esta definición presupone que existen diferencias raciales o

²² Ibid. p. 4

²³ Judith Butler, “El género en llamas: cuestiones de aprobación y subversión”, En *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, 179-213 (Buenos Aires: Paidós, 2010).

²⁴ Ibid.

culturales que el mestizaje se encargaría de borrar”²⁵. En esta concepción del mestizaje se mezclan elementos biológicos y culturales, que crean nuevas identidades sociales. Para Stolcke esas nuevas identidades sociales se relacionan con el sexo y la sexualidad, por lo que, éste mestizaje tiene significados socio-políticos.

El mestizaje en América Latina no fue un proceso ni gradual, ni lento, fue un parteaguas histórico: el producto de una invasión implantada con violencia y religión. Los procesos de cambio, que en las sociedades europeas y orientales llevó aproximadamente tres mil años, se impusieron a rajatabla en el “nuevo mundo” por lo que “las sociedades latinoamericanas debieron incorporarlo de facto...un salto desgarrador en el tiempo por el impulso de las armas”²⁶. En éste territorio conquistado, el imperio español creó un orden social nuevo, donde predominó la subyugación de la población indígena y la explotación de esclavos traídos de África. Se instauró una “sociedad de castas” que consistía en una “clasificación social que estructuraba la sociedad colonial de manera jerárquica.”²⁷

Para Stolcke “el mestizaje tiene que ver ante todo con el sexo y la sexualidad” lo cual conlleva significados sociopolíticos, derivados de la cuestión de “limpieza de sangre” que era un ordenamiento de la sociedad medieval española, que fue traído por los colonizadores como una tradición sociocultural y moral a estas tierras conquistadas. La “limpieza de sangre” era un precepto moral que cuidaba la “calidad de no descender de moros, judíos, herejes o cualquier persona convicta por la inquisición” lo cual se relacionaba con la castidad y virginidad de las mujeres, por lo que era necesario el control de la sexualidad femenina por parte de sus familiares masculinos. La posición social de las personas se fundamentaba entonces en la “sangre” “el nacimiento” “la descendencia”, otorgándole a la “limpieza de sangre” un significado genealógico que provenía de las mujeres.

Stolcke menciona que el término genérico “mestizo” se convirtió en “una categoría jurídico social de clasificación administrativa formal” que segregó a “los mestizos” de españoles e indios. Podemos decir entonces, que los mestizos al igual que los mulatos o indígenas fueron construidos como parte de un sistema social que realiza

²⁵ Verena Stolcke, “Los mestizos no nacen sino que se hacen”, *Avá Revista de Antropología* 14 (2009), www.redalyc.org/pdf/1690/169013838002.pdf (fecha de acceso: 10 de noviembre de 2016).

²⁶ Historia de América Latina “La hora de los Dioses”, <https://www.youtube.com/watch?v=AfoDCKFP6PU> (tiempo: 23:08-23:43).

²⁷ Verena Stolcke, “Los mestizos no nacen sino que se hacen”.

“distinciones socioculturales y sioraciales”²⁸. Al inicio de la colonia, el imperio español estableció dos naciones separadas: “una república de españoles y una república de indios”²⁹, las cuales tenían una igualdad legal, pero una desigualdad en lo moral y en la perfección social. Ese modelo dual resultó ser utópico, porque en el siglo XVI las poblaciones se habían “mezclado social, sexual y económicamente”³⁰, dando como resultado una población mestiza, evidencia de que las fronteras entre las repúblicas era permeable.

c. La “traducción”

Salman Rushdie, según nos menciona Stuart Hall³¹, utiliza la palabra “traducción” con origen etimológico en el latín, que significa “llevar a través de”, para referirse a esa condición de cambio en las identidades, que experimentan las personas que migran. Las identidades para Hall, son una oscilación entre “Tradición y Traducción”, por lo que, en el plano global “están emergiendo identidades culturales que no están fijadas, sino que están suspendidas, *en transición*, entre distintas posiciones”, esto es, personas que hacen uso de diferentes tradiciones culturales al mismo tiempo, como producto “de esos cruces complicados y mezclas culturales” propios de un mundo globalizado.

Podemos plantear entonces, que al ser llevadas “a través de” distancias geográficas y culturales, las mujeres indígenas migrantes van siendo interceptadas por nuevos elementos culturales que traducen, o con los que negocian, en los lugares por los que peregrinan. Convirtiéndose en personas “traducidas” o pertenecientes a dos mundos (o culturas) al mismo tiempo. Así, las mujeres zapotecas, mixes y chinantecas migrantes; van traduciendo o encontrando un significado propio a las experiencias que viven en el nuevo espacio geográfico al que llegan. Ellas representan entonces, las nuevas diásporas creadas por las migraciones poscoloniales. Habitan en dos o más culturas, hablan dos lenguajes: zapoteco, mixe o chinanteco y español. Ellas como mujeres migrantes traducen y realizan negociaciones entre los idiomas, así como entre las relaciones culturales y de género que se les presenta.

La diáspora es entendida desde Hall no como una esencia o pureza, “sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesarias; por una concepción de

²⁸ Ibid

²⁹ Ibid

³⁰ Ibid

³¹ Stuart Hall, Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales (Colombia: Envión, 2010), 398.

‘identidad’ que vive con y a través de la diferencia, y no a pesar de ella; por la *hibridez*”³². Para Hall las identidades de la diáspora están en constante producción y reproducción a través de la transformación y la diferencia. Por lo que, no existen entonces las identidades homogéneas, purificadas, esencialistas, estables o fijas. Ya que las identidades son puntos de encuentro y cambio siempre en movimiento. Poner en juego la identidad siempre significará poner en juego la subjetividad. Por lo tanto, en el abordaje de esta investigación no se reproduce una idea esencialista de las mujeres yalaltecas-zapotecas, mixes o chinantecas. Ya que consideramos que desde su subjetividad, existe un intercambio entre los elementos de sus identidades culturales y de género..

d. Nhorhe za’ yarharhj: Mujeres caminantes de la sierra.

La dinámica de la migración Yalálag-Mexicali es continua desde hace más de cuarenta años. Continúan llegando familias y mujeres provenientes específicamente de la comunidad de Yalalag. Entre éstas familias y principalmente entre las mujeres, se comparten lazos consanguíneos o comunitarios que permiten su acomodo a la dinámica de la ciudad.

Yalálag es una comunidad zapoteca ubicada en la sierra norte de Oaxaca, que posee como idioma materno, el zapoteco, en el que “*benne yell*”, “gente del pueblo” opera como “autodefinición”. Pero otra nominación también opera el de “*norhe yarharhj*”: mujeres de la sierra o yalaltecas. O simplemente paisanos o paisanas (en español). Las familias yalaltecas que llegan a Mexicali, se incorporan al espacio doméstico, social o laboral, que han construido previamente otros migrantes yalaltecos ya establecidos en Mexicali.

Es importante señalar que ninguna mujer yalalteca, cuando llega a esta frontera, ni aun en las primeras migraciones, portaba la indumentaria tradicional del pueblo; que consiste en un huipil bordado y una falda de enredo³³. Esta indumentaria no es una particularidad de las mujeres yalaltecas que viven en Mexicali y ya ni siquiera de la

³² Stuart Hall, *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Colombia: Envión, 2010), 360.

³³ Prácticamente son pocas las mujeres, que en la actualidad usan huipil en entornos urbanos. En la ciudad de Oaxaca podemos observar una que otra mujer adulta mayor, que sale del pueblo a realizar alguna compra o venta de algún producto o por motivos festivos. Existe el uso generalizado de vestidos y faldas en mujeres adultas, mientras que las más jóvenes visten de pantalones.

mayoría de mujeres que viven en Yalálag. Las primera mujeres yalaltecas migrantes, se despojaban de su huipil y cambiaban de vestuario al llegar a la capital de Oaxaca o a la ciudad de México. Lo hizo mismo hicieron mi madre en los años setenta cuando migró a Mexicali, y en los noventa, mi tía Lupe –hermana de mi madre- cuando cruzó hacia Estados Unidos.

En contraste con los que se realizan sobre las mujeres del Istmo, existen pocas investigaciones sobre mujeres zapotecas de la sierra, y en ellos, se describe a las mujeres particularmente las de Yalálag como vulneradas y oprimidas, víctimas de un estricto control social, (familiar y comunitario), que las alcanza incluso fuera de sus comunidades. Así lo señala Adriana Cruz-Manjarrez³⁴ en su trabajo género y transnacionalidad, en la comunidad zapoteca de Yalálag, en el marco de la migración hacia Estados Unidos. Otras investigaciones sobre mujeres zapotecas migrantes, como el realizado por Alejandra Moreschi³⁵ señalan que las mujeres yalaltecas dedicadas al servicio doméstico en Estados Unidos, no son reconocidas en el trabajo que desempeñan, son desvaloradas tanto por sus “patronas” como por la sociedad estadounidense, utilizando contra ellas, estrategias de inferiorización, infantilización, invisibilidad, sospecha y dominación.

Existe también ausencia de investigaciones sobre mujeres zapotecas en contextos fronterizos del lado mexicano. Autoras como Laura Velasco Ortiz³⁶ y Lya Niño Contreras³⁷, han realizado investigaciones en Baja California con mujeres indígenas mixtecas, para dar cuenta de las formas en que se insertan al espacio laboral como vendedoras ambulantes en las zonas urbanas de Tijuana, o como jornaleras agrícolas en el valle de San Quintín. En estas investigaciones, las mujeres zapotecas son esporádicamente mencionadas y poco reflexionadas, por lo que es muy escaso lo que se sabe de ellas, incluso no existen con anterioridad estudios sobre las mujeres yalaltecas-zapotecas radicadas en la ciudad de Mexicali.

³⁴ Adriana Cruz-Manjarrez, “Transnacionalismo y género en una comunidad indígena oaxaqueña”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* 27 (2014), <http://alhim.revues.org/4975> (fecha de acceso 28 de Agosto de 2014)

³⁵ Alejandra Aquino Moreschi, “Las lógicas del no-reconocimiento y la lucha cotidiana de las migrantes zapotecas en Estados Unidos. Breve etnografía del servicio doméstico”, *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. Cuicuilco*, vol.17, núm. 49 (2010), <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35117055012>.

³⁶ Laura Velasco Ortiz, “Migración, género y etnicidad: mujeres indígenas en la frontera de Baja California y California”, *Revista Mexicana de Sociología* 62.1 (2000), <http://www.jstor.org/stable/3541182> (fecha de acceso: 3 de junio de 2013).

³⁷ Lya Niño Contreras, “Hacia una mayor comprensión del empoderamiento: Las vendedoras ambulantes mixtecas en Tijuana y la participación del Estado”, *estudios fronterizos* 14.27 (2013): 97-122.

Señalo esta ausencia para afirmar que sobre mujeres yalaltecas en la ciudad de Mexicali no existe trabajo académico precedente. A partir de esta ausencia la presente investigación se ancla teóricamente en el feminismo descolonial y tiene un enfoque metodológico de “interseccionalidad”, que se define como “un sistema complejo de múltiples y simultáneas estructuras de opresión”³⁸, es decir se trata de una interacción de factores de discriminación como sexo, raza/etnicidad, edad, orientación sexual y pobreza.

En esta tesis me permito entrelazar, por lo menos “tres” condiciones: ser yalalteca, ser mujer y ser migrante. Formulo también las siguientes interrogantes ¿Están estas mujeres “atravesadas” por estas tres “condiciones”? ¿De que manera? ¿Experimentan “opresión”, exclusión? Si es así ¿de dónde provienen estas opresiones? O ¿Cómo se entrelazan estas condiciones en ellas para constituir su identidad cultural y de género? ¿logran decodificar la cultura local? ¿Qué formas desarrollan para relacionarse con las personas y el ambiente mexicalense? ¿Identifican códigos y condiciones comunicativas y relacionales en los diversos espacios en los que cada una se desencuelven?

Las mujeres que entrevisté, pertenecen a dos generaciones: madres e hijas respectivamente. Ellas migraron con sus familias a esta ciudad, en periodos distintos, teniendo de residencia desde un año hasta veintiocho años de permanencia en Mexicali. Existe una condición diferenciada, en cuanto a que las hijas llegaron a esta ciudad siendo unas niñas, mientras que las madres en edad adulta. Cuando ellas llegaron a Mexicali, al parecer solo cargaban consigo un elemento cultural que permitía su identificación desde afuera: el idioma zapoteco. De acuerdo con mis observaciones como integrante de esta cultura yalalteca-zapoteca, cuando las familias migrantes llegan a Mexicali éstas hablan zapoteco dentro de los espacios familiares o con los paisanos, posteriormente se resguardan de hablarlo en espacios públicos.

Por experiencia propia me doy cuenta, que no se habla zapoteco en presencia de “extraños”, ni en los espacios laborales aun cuando sean paisanos, ni en otros espacios externos comunitarios, únicamente en espacios cerrados como son las casas o fiestas familiares. Aquí en Mexicali la población zapoteca originaria de la sierra norte pasa desapercibida. Nadie nos ve, no nos mostramos comunmente como comunidad

³⁸ Patricia Muñoz Cabrera, Violencias interseccionales, Debates Feministas y Marcos Teóricos en el tema de Pobreza y Violencia contra las mujeres en Latinoamérica. Central America Women’s Network (CAWN). 2011

zapoteca, no somos una gran colectividad, ni tenemos una agrupación reconocida ni cultural, ni social, ni políticamente. No reproducimos las celebraciones comunitarias, como es el caso de las fiestas patronales que la comunidad zapoteca del Istmo ya realiza aquí en Mexicali, o como otras grandes poblaciones de zapotecas de la sierra las realizan en las ciudades de Oaxaca o de México e incluso en Los Angeles California en los Estados Unidos.

Acá en Mexicali somos un pequeño grupo de “*benne yarharhj*”: gente de la sierra; desperdigada en este desierto cachanilla. Mi interés en esta investigación lo puse en las mujeres yalaltecas, ya que en nosotras comúnmente como mujeres, recae la permanencia o los cambios dentro de la cultura, lo cual se relaciona con la organización y la reproducción de la cotidianidad de la vida. Por lo que me planteé diferentes interrogantes a contestar: ¿a que se dedicaban en su comunidad de origen? ¿Cuáles son los cambios en su cotidianidad al llegar a esta ciudad fronteriza? ¿Qué piensan ellas sobre ellas mismas como mujeres? ¿Cómo definen ellas su identidad cultural? ¿Y de qué manera esta identidad cultural define su manera de ser mujer? ¿Se enfrentan a algún tipo de opresión o desvalorización las mujeres yalaltecas-zapotecas, mixe o chinanteca tanto en su comunidad de origen como en su residencia en Mexicali?

Es así con esta diversidad de preguntas que me planteé la siguiente **pregunta de investigación**:

¿Cómo la identidad cultural y de género de las mujeres yalaltecas interactúa, se negocia o se vive como opresión; ante las nuevas condiciones culturales y sociales en las que vive en la ciudad de Mexicali? Quizá en el fondo se pregunte sobre una opresión cultural, sobre todo en su “expresión de género”, migrante y excluyente.

Objetivos Específicos

- Conocer como las mujeres yalaltecas interactúan, negocian o reconstruyen sus identidades culturales y de género en esta ciudad fronteriza de Mexicali.
- Analizar e interpretar la condición de yalaltecas a partir de sus condiciones de género, raza y migrante.

Supuestos de los que partí:

a) La residencia de las mujeres yalaltecas, en la ciudad de Mexicali, les permite interactuar o negociar su identidad cultural y de género, una vez que logran traducir los códigos culturales de la ciudad de Mexicali

- b) Las mujeres yalaltecas están en traducción cultural permanente, por lo que negocian o reelaboran aspectos de su identidad cultural y de género, mediante un proceso de ambivalencia y antagonismo que no culmina, que siempre está en movimiento, que siempre está cambiando.
- c) El género, la raza y la migración son condiciones que se entrelazan como formas de opresión cultural y de género sobre las mujeres yalaltecas radicadas en Mexicali.
- d) Se espera que al llegar a la frontera puedan mejorar sus condiciones de vida, particularmente en el tema de género.

CAPÍTULO DOS

POSICIONAMIENTOS TEÓRICOS

El posestructuralismo

La aproximación teórica desde donde planteó esta investigación es el posestructuralismo, ya que mediante este posicionamiento se “transforma y politiza la práctica de la investigación social”³⁹, esta perspectiva mantiene una diferencia clara con respecto al conocimiento modernista el cual se considera singular, acumulativo y neutral a diferencia del posestructuralismo que es “multiple, contradictorio y poderoso”⁴⁰ por lo que, las relaciones significante-significado se crean y revisan constantemente. En otras palabras la creación de un significado es un proceso siempre en construcción, en constante forcejeo político donde siempre se están generando significados alternos y temporales.

Lo que ofrece el posestructuralismo, en relación con el análisis desde el feminismo, sobre mujeres zapotecas, es una posibilidad de entender y expandir el significado “mujer” a partir de lo que Gibson Graham propone respecto del propio posestructuralismo: mediante una *heterogeneidad radical*, que consiste en pensar las diferencias por fuera de las estructuras binarias y jerárquicas.

Podemos complementar esta posibilidad con lo planteado por Judith Butler y su *performatividad del discurso*. Para Butler el género no es una característica permanente del sujeto, si no que éste se practica por medio de representaciones o actos continuos de representación, con el fin de asegurar su permanencia. Existe, sin embargo la posibilidad de alterar o inventar el género dentro del proceso cultural. De esta manera, actuando y cambiando, se pone en práctica la capacidad de agencia de los sujetos.

El concepto clásico de Cultura

³⁹ J.K. Gibson-Graham, “Intervenciones posestructurales,” *Revista Colombiano de Antropología e Historia Colombia*, 38 (2002), <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015289011>.

⁴⁰ J.K. Gibson-Graham, “Intervenciones posestructurales,” 262.

Para John B. Thompson⁴¹ El estudio de los fenómenos culturales es central en las ciencias sociales, pues según indica la vida social es una cuestión de acciones y expresiones significativas a través de las cuales los sujetos buscan comprenderse a sí mismos y a los demás mediante la interpretación de ellas. De esta forma, los fenómenos culturales pueden ser entendidos como el estudio del mundo sociohistórico dentro de un campo significativo, es decir, la forma en que los individuos producen, construyen y reciben expresiones significativas de diversa índole, algo que, según Thompson no puede ser abordado sin un análisis preciso de esa categoría fundamental la cultura; y sus cuatro sentidos básicos:

a) El sentido que le daban los primeros filósofos e historiadores alemanes, *concepción clásica*, de los siglos XVIII y XIX, para quienes la cultura era un proceso de desarrollo intelectual o espiritual. b) La *concepción descriptiva* de la cultura que aparece con el surgimiento de la antropología a finales del siglo XIX, y que describe a la cultura como un “conjunto diverso de valores, creencias, costumbres, convenciones, hábitos y prácticas características de una sociedad particular o de un periodo histórico”⁴²; c) la *concepción simbólica*, en la cual, de acuerdo con esta concepción los fenómenos culturales son fenómenos simbólicos, y por ende, el estudio de la cultura se enfoca en la “interpretación de símbolos y de la acción simbólica” con un enfoque constructivo de dichos fenómenos, (los escritos de Geertz son un ejemplo de esta concepción); d) La *concepción estructural*, propuesta de Thompson, en donde los “fenómenos culturales pueden entenderse como formas simbólicas en contextos estructurados”⁴³, y el análisis cultural no es sino el estudio de la “constitución significativa y la contextualización social de las formas simbólicas”⁴⁴.

Según Thompson los primeros usos de cultura, referían de manera directa al cultivo o cuidado de algo (cosechas o animales). A partir del siglo XVI, se extendió su uso el cultivo de la mente o del proceso de desarrollo humano. En el siglo XIX, dice el autor, *cultura* se utilizó como sinónimo de *civilización* pues se exaltaba su derivación del latín *civilis* que significa ciudadanos o perteneciente a ellos. Este término se utilizó desde finales del siglo XVIII “para describir un proceso progresivo de desarrollo

⁴¹ John B. Thompson, “El concepto de cultura”. En *Ideología y cultura moderna*, 183-240 (México: UAM-X, 1998), 183.

⁴² *Ibid.*184

⁴³ *Ibid.*185

⁴⁴ *Ibid.*185

humano: un movimiento hacia el refinamiento y el orden, y un alejamiento de la barbarie y el salvajismo”⁴⁵.

Thompson apunta diferencias importantes de cultura, según contextos, y afirma que en francés e inglés se traslaparon los significados de *cultura* y *civilización*. Sin embargo, en Alemania los conceptos *Kultur* (cultura) y *Zivilisation* (civilización), eran opuestos: *Zivilisation* tenía una connotación negativa (refinamiento de modales) mientras que *kultur* una positiva: “se usaba para referirse a los productos intelectuales, artísticos y espirituales donde se expresaba la individualidad y creatividad de la gente”⁴⁶

Así, afirma Thompson entre los siglos XVIII y XIX, surge una polémica entre clases altas (civilización) y la cultura o *intelligentsia*⁴⁷ de los intelectuales de esa época. “La *intelligentsia* alemana usaba el término Kultur para expresar su posición peculiar y para distinguirse y distinguir sus logros de las clases altas, a las cuales no tenía acceso”⁴⁸ por lo que se buscó sobresalir en “los ámbitos de la academia, la ciencia, la filosofía y el arte”⁴⁹. En estos siglos cultura también se utilizaba para describir obras que fungían como historias universales del desarrollo de la humanidad. En estas historias, el término se usaba en el sentido de cultivo, mejoramiento y ennoblecimiento de las cualidades físicas y espirituales de un individuo o pueblo. Su connotación era, por lo tanto positiva, entendido “como el desarrollo y ennoblecimiento genuinos de las facultades humanas”⁵⁰.

Frente a esta idea, dice Thompson, se presenta el trabajo de J.G. von Herder, quien criticó el etnocentrismo de los trabajos que se presentaban como historias universales. Para Herder dice Thompson, no existían pueblos sin cultura; además “cultura” representa desafíos dada su imprecisión para explicar naciones y épocas enteras. A partir de esta reflexión Herder utiliza el término de *culturas*, lo que permite entender las características particulares de diferentes grupos, naciones y periodos. En este sentido Thompson menciona que, el concepto clásico de cultura surge a finales del siglo XVIII y principios del XIX con los filósofos e historiadores alemanes que la definen como “el proceso de desarrollar y ennoblecer las facultades humanas, proceso

⁴⁵ Ibid. 186.

⁴⁶ Ibid.187.

⁴⁷ Según puede verse en el trabajo de Thompson, existe una relación entre *Kultur* y la *intelligentsia*. Se entiende que Kultur fue usada e impulsada como un “signo” de diferenciación de la *intelligentsia*.

⁴⁸ Ibid.187

⁴⁹ Ibid.187.

⁵⁰ Ibid.188.

que se facilita por la asimilación de obras eruditas y artísticas relacionadas con el carácter progresista de la era moderna”⁵¹.

Sin embargo, continua Thompson, esta definición “clásica” tiene ciertas limitaciones. Por un lado, privilegia ciertas obras y ciertos valores, lo que se asociaba directamente con la autoafirmación y la autoimagen de la *intelligentsia* alemana (la clase culta o intelectual). Por otro lado, enfatiza la idea de que el progreso estaba asociado a la Ilustración europea. El cambio decisivo, más reciente de acuerdo con Thompson, vino con el nacimiento de la antropología a finales del siglo XIX. De ahí en adelante el estudio de la cultura se centró en descifrar las costumbres, prácticas y creencias de aquellas sociedades distintas a la europea. La antropología devino, así en otras posibilidades de describir el mundo.

La concepción descriptiva o antropológica de la cultura.

Además de encontrar una estrecha relación entre cultura y antropología, Thompson afirma que uno de sus objetivos primordiales de la antropología es “el estudio comparativo de la cultura”⁵². En antropología existen dice Thompson dos empleos del concepto cultura: como concepción descriptiva y como concepción simbólica. Los dos historiadores culturales que reconoce Thompson y que realizan descripción etnográfica o descriptiva en sociedades no europeas son Gustav Klemm y E.B. Tylor. Así mismo, señala que Klemm intentó describir de una manera amplia y sistemática, las costumbres y prácticas cotidianas, y las religiosas o de trabajo de pueblos alrededor del mundo, para documentar el desarrollo gradual de la humanidad.

Por otra parte, Thompson, señala que Tylor, empleó los términos cultura y civilización de manera indistinta, en su obra *Primitive Culture* publicado en 1871. En la definición de Tylor sobre la cultura, podemos encontrar la concepción descriptiva, considerándola como: “el conjunto interrelacionado de creencias, costumbres, leyes, formas de conocimiento, y arte, etcétera; que adquieren los individuos como miembros de una sociedad particular y que se pueden estudiar de manera científica”⁵³. Esta totalidad “compleja” de la que habla Tylor, es el rasgo que permite distinguir culturas ubicadas en una geografía y en un periodo histórico, además de clasificar y comparar

⁵¹ Ibid. 189.

⁵² Ibid.190

⁵³ Ibid. 191

sistemáticamente sus elementos; por lo que se le atribuye la “cientifización del concepto cultura”⁵⁴.

Malinowski, afirma Thompson, adoptó una perspectiva similar aunque con énfasis en un enfoque funcionalista, donde los fenómenos culturales se analizan a partir de la satisfacción de las necesidades humanas. Para Malinowski, antes que cualquier énfasis en el desarrollo social o los esquemas evolutivos, es prioritario el examen de funciones de los fenómenos culturales en directa relación con la satisfacción de las necesidades humanas. Tylor y Malinowski, entre otros, según afirma Thompson comparten un punto de vista común de la cultura: la descripción. Analizan, dice Thompson, la cultura de un grupo o sociedad como el conjunto de creencias, costumbres, ideas, valores, artefactos, objetos e instrumentos inherentes a quienes integran la agrupación. Por lo que su estudio, implica la clasificación y comparación científica de estos diferentes fenómenos, lo que contrastaría en cierta medida con el arribo de la llamada “concepción simbólica”, planteada por Clifford Geertz.

De la concepción simbólica de Geertz, a la concepción estructural de la cultura: el aporte de Thompson

Según refiere Thompson para Clifford Geertz, “el hombre es un animal suspendido en tramas de significación tejidas por él mismo”⁵⁵. Por lo que, para Geertz, la cultura está compuesta de tramas de significados y por lo tanto, su análisis no es experimental sino interpretativo; es decir, primordialmente busca descifrar capas de significado. Así que, para Thompson, los escritos etnográficos para el análisis de la cultura son “interpretaciones de interpretaciones”, una descripción pero de “segunda vuelta”, de un mundo que ya ha sido descrito e interpretado continuamente, por los mismos individuos que lo viven. Sin embargo considera Thompson que Geertz, aportó a la antropología la formulación más importante del concepto de cultura. Reorientando el análisis de esta, hacia el estudio del significado y del simbolismo, con la interpretación como su centro metodológico.

Sin embargo, existen tres críticas principales que realiza Thompson al trabajo de Geertz. Primero, inconsistencia en el uso del término cultura, pues de acuerdo con Thompson, la define como un patrón de significados transmitidos históricamente que se convierten en símbolos, pero también la concibe como un conjunto de mecanismos de

⁵⁴ Ibid.196

⁵⁵ Ibid. 196.

control que gobiernan la conducta. Sin embargo nunca queda claro, de qué manera se relaciona esta concepción simbólica de la cultura con las reglas y planes que gobiernan la conducta.

Segundo, la crítica se relaciona con el protagonismo del texto, pues según Thompson en su enfoque, el análisis cultural se relaciona con la producción de textos etnográficos que “fijan lo dicho” del discurso social. La duda de Thompson es si realmente los textos fijan lo que está dicho en el discurso social. Así, la perspectiva de Geertz se apoya en argumentos cuestionables y deja muchas dudas sobre la adecuada descripción de la cultura como “una colección de textos”.

La tercera dificultad, que señala Thompson, en el enfoque de Geertz es que deja fuera el hecho de que los fenómenos culturales expresan relaciones de poder, que en circunstancias específicas, sirven para mantenerlas o interrumpirlas; y que además están sujetas a múltiples interpretaciones divergentes y conflictivas por parte de los individuos que reciben y perciben estos fenómenos. A juicio de Thompson, el enfoque de Geertz hace énfasis en el significado más que en el poder, ello implica pasar por alto las formas en que el texto se inserta en los contextos sociales en los cuales y por los cuales se produce y recibe. Olvida el sentido individual de creación y consumo de este objeto que, como una forma significativa, puede representar algo diferente y divergente por un individuo dado en un contexto sociohistórico dado. Para Thompson, Geertz en general no enfatiza lo suficiente los problemas del poder y el conflicto ni los contextos sociales estructurados en los cuales se producen, transmiten y reciben los fenómenos culturales.

Thompson propone un enfoque alternativo para el estudio de los fenómenos culturales, tomando como base el simbolismo de Geertz, aunque subsanando las limitaciones: una concepción estructural de la cultura. Esta, “enfatisa *tanto* el carácter simbólico de los fenómenos culturales *como* el hecho de que tales fenómenos se inserten siempre en contextos sociales estructurados”. En tal definición, los *fenómenos culturales* son “formas simbólicas en contextos estructurados”, y al *análisis cultural* se considera como “el estudio de la constitución significativa y la contextualización social de las formas simbólicas”.

La concepción estructural de la cultura (no estructuralista), de Thompson, distingue cinco aspectos de formas simbólicas: la *intencional*, como expresiones de un sujeto que produce para un sujeto u otros sujetos. La *convencional*, que se refiere a la construcción e interpretación de las formas simbólicas de parte de los sujetos receptores

al aplicar reglas, convenciones y códigos gramaticales. El aspecto *estructural*, en el cual las formas simbólicas son “construcciones que presentan una estructura articulada” y se componen de elementos que están interrelacionados. El aspecto *referencial*, en el cual las formas simbólicas son construcciones que representan o se refieren a *algo* y con una “especificidad referencial” en relación a circunstancias específicas.

La quinta característica, y la más importante para Thompson, es la del aspecto *contextual*, refiriéndose “a que las formas simbólicas se insertan siempre en contextos y procesos sociohistóricos específicos en los cuales, y por medio de los cuales, se producen y reciben”. Esto es, que además de ser expresiones de un sujeto, en un contexto sociohistórico, portan “las huellas de las condiciones sociales de producción” y son “objeto de un proceso de valoración”. Para este autor existen diferentes aspectos de los contextos sociales: Escenarios espacio-temporales, campos de interacción (recursos o capital, reglas, convenciones y esquemas), instituciones sociales (conjunto de reglas, recursos y relaciones), y estructura social (asimetrías y diferenciales relativamente estables) que definen diferentes tipos de análisis.

Estos cinco aspectos intervienen típicamente en la constitución de las formas simbólicas. Los primeros cuatro se relacionan con lo que se trasmite por medio de los términos “significado” “sentido” y “significación”. El objetivo es distinguir características clave de cuando las formas simbólicas se convierten en “fenómenos significativos”. En cuanto al quinto aspecto: *el contextual*, se enfoca en el análisis de las características de las formas simbólicas estructuradas social e históricamente. Entendemos formas simbólicas, según Thompson, como un amplio campo de fenómenos significativos que incluyen acciones, gestos, rituales, enunciados, textos, obras de arte, entre otras.

La concepción estructural de la cultura, señala Thompson, sirve como base para entender el surgimiento y desarrollo de la comunicación masiva, ya que esencialmente la comunicación de masas trata de la producción y transmisión de las formas simbólicas. Así, ésta comunicación deviene en expresión significativa de formas simbólicas producidas, transmitidas y recibidas por los medios y las tecnologías disponibles en un momento dado. Thompson se refiere a esto como “la mediatización de la cultura moderna”⁵⁶ ligado al concepto de “cultura moderna”, que surge a finales del siglo XV

⁵⁶ Ibid. 185

con el proceso de mercantilización, transmisión o circulación de las formas simbólicas, y que luego desembocan en lo que se denomina globalización.

Cultura e Identidades

Para Gilberto Giménez⁵⁷ la identidad constituye “un elemento vital de la vida social”. Sin ella no es posible la interacción social, ya que la identidad permite la percepción de los actores y entender el sentido que tienen sus acciones. De esta forma, la identidad y la cultura son indisolubles, ya que las identidades se forman a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que pertenecemos y en las que participamos. Para Giménez, el concepto de identidad, es inherente al de cultura; define cultura como, “la organización social del sentido interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”⁵⁸ Esta organización de significados individuales y colectivos, compartidos por un grupo de sujetos, dentro de un contexto cultural y en un tiempo histórico determinado constituyen la identidad.

Giménez señala que la identidad se relaciona con la idea que tenemos acerca de nosotros mismos y de los otros. Es decir, la representación que yo tengo de mí con respecto de los demás; para lo cual realizamos comparaciones para encontrar semejanzas y diferencias. Desde el punto de vista de las individualidades, Giménez define la identidad como “un proceso subjetivo (y frecuentemente auto-reflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo”⁵⁹. Es importante que esta autoidentificación del sujeto sea reconocida por aquellos con quienes se relaciona, y de esta manera exista socialmente.

Giménez, señala que la identidad “contiene elementos de lo ‘socialmente compartido’, resultante de la pertenencia a grupos o colectivos, y de lo ‘individualmente único’. Los elementos colectivos destacan las similitudes, mientras que los individuales enfatizan las diferencias”⁶⁰, ambos elementos mantienen una profunda

⁵⁷ Gilberto Giménez, “Cultura e Identidades”, Estudios sobre las culturas y las identidades sociales, Conaculta, México, 1994.

⁵⁸ Ibid. P.3

⁵⁹ Ibid. P. 6

⁶⁰ Ibid. P.6

relación que constituye una “identidad única, aunque multidimensional, del sujeto individual”.⁶¹ Para Giménez no existe ni “doble identidad”, ni “múltiples identidades” en un individuo, para él existe: “una sola identidad multidimensional que el individuo en cuestión –quien nunca es un sujeto pasivo- se esfuerza por mantener más o menos integrada y unificada frente a las presiones centrífugas de su entorno.”⁶²

Es fundamental señalar que para Giménez las identidades individuales se aprenden dentro de una cultura que sirve de nutriente, a través de la socialización primaria y secundaria, de las agencias de socialización formales y difusas; que en conjunto ejercen influencia e inculcan “modelos de identidad”. En cuanto a las identidades colectivas, “su proceso de formación responde a mecanismos mucho más complejos y frecuentemente depende del interjuego de fuerzas históricas y sociales”⁶³. La cultura interviene como fuente de identidad que se sintetizan en “mundos distintos de sentido”, esto es, mundos concretos y delimitados de creencias y prácticas. Estos “mundos de sentido” no son totalmente coherentes, integrados y resistentes al cambio, más bien contienen contradicciones y debilidades de integración por lo que son erosionados por los procesos de urbanización y globalización.

Para Giménez, la identidad como concepto, se ha utilizado en las ciencias sociales desde los años ochenta, y antes aun, con otros términos, por autores clásicos como Marx, cuando según Giménez, se refería a “conciencia de clase”; incluso Durkheim con la “conciencia colectiva” y Max Weber con su “acción dotada de sentido” o “conciencia de comunidad”. Por otra parte este autor realiza una distinción entre identidades colectivas e identidades individuales y afirma que las teorías anglosajonas de la identidad, heredadas de George Hebert Mead, suelen abordar el tópico de la identidad regularmente desde el punto de vista de las individualidades.

En cambio, señala Giménez, la tematización de las identidades colectivas parece propia de la tradición durkheimiana y, particularmente, de un teórico de los movimientos sociales como Alberto Melucci, quien “construye el concepto de identidad colectiva – como categoría analítica- a partir de una teoría de la *acción colectiva*”⁶⁴. Melucci, según Gimenez, concibe la identidad colectiva como un “conjunto de prácticas sociales” que involucran cierto número de individuos o grupos, con características morfológicas similares que mantienen una continuidad temporal y espacial, implicados

⁶¹ Ibid. P.6

⁶² Ibid. P22

⁶³ Ibid. 12-13.

⁶⁴ Ibid. 10.

en un campo de relaciones sociales con capacidad de las personas involucradas para conferirle un sentido a su actuar. “Así entendida, la acción colectiva abarca una gran cantidad de fenómenos empíricos como movimientos sociales, conflictos étnicos, acciones guerrilleras, manifestaciones de protesta, huelgas, motines callejeros, movilizaciones de masa, etc.”⁶⁵

La Identidad, según Hall.

Stuart Hall examina la cuestión de la identidad, mediante un análisis de las reconceptualizaciones existentes dentro de los discursos teóricos contemporáneos. Enfatizando que si bien, la cuestión de la identidad ha regresado, no tiene una concepción tradicional “... estoy hablando de la identidad como un punto en el cual, por un lado se cruzaba todo un conjunto de nuevos conceptos teóricos, y dónde por el otro, surgía todo un conjunto de nuevas prácticas culturales”⁶⁶, cuando creíamos que la globalización arrasaría con lo local, las identidades resurgen de manera diferente a como habían sido teórica y prácticamente planteadas, confrontándonos con una nueva política cultural, señala Hall.

Hall afirma, que la lógica de la identidad dentro de discursos políticos, teóricos y conceptuales, que sostienen que en ella se esconden nociones del yo verdadero, como un tipo de “garantía de autenticidad”, está “terminada”. Esto debido a cinco descentramientos del pensamiento moderno: primero, porque Marx rompe una lógica de la cuestión de la identidad, que procedía de un posicionamiento filosófico y psicológico, donde el ser era el propio campo de acción; o donde la identidad era una cuestión interna, continua, autosuficiente, nacida de la individualidad, que siempre está en proceso hacia algún lugar al que quizá nunca llegaremos.

Marx entonces, señala Hall, irrumpe diciendo que los hombres (él no hablaba de mujeres) hacen historia bajo condiciones sociales que no son de su elección, esto es, bajo condiciones que le son impuestas. Por lo que como individuos o grupos, no son autores de sus prácticas sociales o culturales. Realiza de esta manera Marx, menciona Hall, una descentralización histórica de las prácticas cotidianas. Para Marx, los sujetos no influían en las estructuras, simplemente los sujetos recibían el peso de las

⁶⁵ Ibid. 10.

⁶⁶ Stuart Hall (2010) Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Colombia: Envión.. 316

estructuras sobre ellos, los sujetos reproducían prácticas ajenas a ellos, el sujeto no existía simplemente estaba imbuido en el sistema.

Segundo descentramiento de la identidad, dice Hall, ocurre con Freud cuando señala que el lenguaje de la identidad “se fija a partir de la vida psíquica”, un ámbito más difícil de conocer pues aparece “el gran continente del inconsciente que habla con mayor claridad cuando está resbalándose y no cuando está diciendo lo que tiene que decir”⁶⁷, lo cual hace más difícil entender a la persona, su “Yo” y su identidad. Tercer descentramiento de la identidad, Saussure y la lingüística, diciendo que se puede “ser algo” a través del posicionamiento del discurso “...el lenguaje estuvo allí antes que tú. Sólo puedes decir algo a través de posicionarte en el discurso...” el sujeto es, cuando se enuncia desde un discurso posicionado.

El cuarto descentramiento de la continuidad del sujeto y la estabilidad de la identidad, menciona Hall ocurrió cuando, una vez posicionado el discurso o la narrativa occidental, esta episteme occidental se relativizó por el ascenso de otras culturas no occidentales, las cuales cambiaron las nociones de identidad y de sujeto. Por último, el quinto descentramiento, señala Hall, sucede con el desplazamiento de la mirada masculina por la mirada femenina. Esto provoca el declive y la inestabilidad del estado-nación y de su autosuficiencia económica “y consecuentemente, de las identidades nacionales como puntos de referencia” ocurriendo una fragmentación de las identidades colectivas sociales, como son: clase, raza, nación, género y Occidente.

Si bien, menciona Hall, esas identidades sociales colectivas no han desaparecido, ya no pueden pensarse ni homogéneamente ni como totalidades, pues éstas han perdido su “fuerza suturante, estructuradora o estabilizadora”

Para Hall, la identidad significa un proceso de identificación, construido a través de la ambivalencia y de la escisión. “La escisión entre aquello que uno es y aquello que el otro es [...] Éste es el Otro que pertenece al interior de uno. Éste es el Otro que uno sólo puede conocer desde el lugar en el cual uno está. Este es el yo que se inscribe en la mirada del otro”, ésta perspectiva rompe la separación entre el afuera y el adentro, “entre los que pertenecen y aquellos que no, entre aquellos que sus historias han sido escritas y aquellos de cuyas historias éstos han dependido pero cuyas historias no pueden ser habladas”⁶⁸. La identidad, además, puede entenderse como una narrativa, como un discurso que se cuenta siempre desde la posición del Otro, como algo

⁶⁷ Ibid. p 317

⁶⁸ Ibid. P.321

contradictorio, compuesto de más de un discurso, compuesto de silencios de otro, de ambivalencias y deseos; “por lo que una identidad no es una totalidad sellada ni cerrada”⁶⁹ si no que, es una identidad con posibilidades.

Podríamos decir que así como Hall señala que la categoría “negro” es una categoría histórica, política y cultural; esto mismo puede aplicarse a la categoría “indígena” o “zapoteca”: “sus historias están en el pasado, inscritas en sus pieles”⁷⁰. La identidad como identidad política está compuesta de manera compleja, construida históricamente. Por lo que, “Nunca está en el mismo sitio sino que siempre es posicional”⁷¹. La apuesta es vivir la identidad a través de la diferencia, reconocer que estamos formados por múltiples identidades y no por una. No hay garantías políticas inscritas en las identidades. No es un espacio abierto y libre, porque la historia ha organizado un pasado dentro de esa identidad; que si bien portamos los rastros y las conexiones de ese pasado, el pasado no nos espera para que podamos recuperar nuestras identidades frente a él, no podríamos recuperarlas porque no son esencia ni son inamovibles. Es así como el pasado en las identidades se tiene que contar nuevamente, redescubrirse, reinventarse. “Tiene que ser narrativizado”⁷², apropiado y reapropiado.

Hall afirma, retomando el concepto de hegemonía de Gramsci, que como negros (o indígenas), o cualquier otra categoría, siempre se está en la hegemonía, que no significa incorporación, sino que la contrarresta “la hegemonía no es la desaparición o destrucción de la diferencia. Es la construcción de una voluntad colectiva a través de la diferencia”⁷³. Esto es, que como sujetos históricos-sociales, reconstruimos nuestra identidad en grupos posicionados. En esa articulación las diferencias no desaparecen, la clase subalterna no se confunde a sí misma con la clase dominante, sabe cuál es su lugar, sabe que está en algún lugar cerca del fondo; “la hegemonía en ese sentido nunca se completa”⁷⁴ por más que trate de encerrar más diferencia dentro de sí misma, algo siempre se escapa de la hegemonía. “Es así como te conviertes en parte de la historia. Te conviertes en una pequeña pieza en la parte más grande de la historia”⁷⁵.

La identidad entonces, se convierte en fragmentos, que se movilizan y no permanecen estables ni estáticos “Se convierte en una ‘fiesta móvil’, pues es formada y

⁶⁹ Ibid p. 321

⁷⁰ Ibid p. 321

⁷¹ Ibid p. 321

⁷² Ibid p. 321

⁷³ Ibid p. 336

⁷⁴ Ibid p. 336

⁷⁵ Ibid p. 336

transformada continuamente con relación a los modos en que somos representados o interpelados en los sistemas culturales que nos rodean”⁷⁶. Esto significa que, las mujeres yalaltecas-zapotecas en su comunidad de origen o fuera de ellas, ponen en juego los fragmentos de identidad cultural y de género, acordes al medio social en el que se desenvuelven y de los que se fueron apropiando a lo largo de su vida, digamos que saben mover sus piezas identitarias.

Estando en la fronteriza ciudad de Mexicali, estas mujeres, movilizan esas mismas habilidades apropiándose de nuevos fragmentos, pero también ponen en juego los fragmentos que ya se tienen. Simulando la “fiesta móvil” de la que habla Hall, esto es, la identidad como algo vivo y cambiante. Considero, entonces, que las mujeres yalaltecas-zapotecas de las que doy cuenta, responden a la reflexión de Hall, es decir, no podemos concebir su identidad zapoteca como si estuviera destinada a ser de cierta manera: o volviendo a sus raíces o desapareciendo a través de la asimilación u homogenización, sino siempre en continuo movimiento creando nuevas apropiaciones de la realidad.

Identidad Cultural y Diáspora

Hall considera que existen dos formas diferentes de entender la “identidad cultural”, la primera de ellas como “una cultura compartida, una especie de sí mismo [‘one true self’] colectivo oculto dentro de muchos otros sí mismos más superficiales o artificialmente impuestos, y que posee un pueblo [people] con una historia en común y ancestralidad compartida”⁷⁷ Esta definición engloba una historia en común, códigos culturales compartidos que sirven de marco de referencia con significados estables, inmutables y continuos. Esta “unicidad”, es la que representa “la verdad, la esencia del ‘caribeñismo’ de la experiencia negra”⁷⁸.

La otra visión de identidad cultural que propone Hall, reconoce que hay “puntos de similitud” pero que también existen “puntos críticos de diferencia profunda y significativa”, porque la identidad cultural no sólo es algo que ya existe si no también “un asunto de ‘llegar a ser’”. La identidad pertenece entonces al pasado y al futuro. “Las identidades culturales vienen de algún lugar, tienen historia. Pero como todo lo que es histórico, estas identidades están sometidas a constantes transformaciones. Lejos de

⁷⁶ Ibid p. 336

⁷⁷ Ibid. 349.

⁷⁸ Ibid.

estar eternamente fijadas en un pasado esencial, se hallan sujetas al juego continuo de la historia, la cultura y el poder”⁷⁹ es por esto enfatiza Hall, que desde esta posición es posible “entender adecuadamente el carácter traumático de la ‘experiencia colonial’”, las experiencias de separación de poblaciones del África y la conquista de América. La identidad se convierte en “puntos inestables de identificación o sutura” dentro de los discursos de la historia y la cultura, no es entonces una esencia si un posicionamiento.

Stuart Hall, sitúa su posicionamiento de la identidad desde la “diferencia” reubicando las identidades culturales del Caribe con relación a tres “presencias”: “*présence africaine*, *presence européenne*, y la presencia más ambigua de todas, el término resbaladizo *présence américaine*” Para Hall, la *présence africaine* en América, el “Nuevo Mundo” “es el lugar de la represión”, silenciada en su memoria por la esclavitud y aun así presente por todos lados en la vida cotidiana y las costumbres de los esclavos (en las lenguas, las historias, los cuentos, las prácticas religiosas, la vida espiritual, las artes, los oficios, la música), aunque permanezca escondida “detrás de cada inflexión verbal, de cada giro narrativo de la vida cultural del Caribe” como un código secreto con el que es “releído Occidente”, la *présence africaine* permanece, “Ésta era, y es, el ‘África’ que ‘está vivita y coleando en la diáspora’”⁸⁰

Para Hall el “nuevo mundo” es la “tierra vacía”, lugar de confluencia de diversos “tributarios culturales”, espacio donde se negocia la creolización, la asimilación y el sincretismo. Espacio donde se dio el encuentro funesto, dice Hall, entre África y Occidente, y también para las culturas americanas, consideradas inferiores por Occidente. Así que, este “nuevo mundo” también se convirtió en lugar de desplazamientos, tanto de los habitantes precolombinos como de gente desplazada de África, Asia y Europa. He aquí “el comienzo de la diáspora, de la hibridez y de la diferencia”, para Hall el sentido de la palabra “diáspora” es metafórica “definida no por una esencia o pureza, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesarias; por una concepción de ‘identidad’ que vive con y a través de la diferencia, y no a pesar de ella; por la hibridez”⁸¹, identidades que se producen, reproducen y transforman constantemente en la diferencia.

La Epistemología Feminista

⁷⁹ Ibid. 351.

⁸⁰ Ibid. 356

⁸¹ Ibid. 360

Las mujeres, hace apenas unas cuantas décadas que fuimos incluidas como sujetas de investigación y como investigadoras dentro de la ciencia. ¿Cuál ha sido la historia de esta exclusión? ¿Cómo es que la ciencia ha sido construida sin nuestra presencia? ¿Cuáles han sido los motivos? Grosfoguel⁸² se refiere a la eliminación de las mujeres de la ciencia, como un genocidio aunado a un sexismo epistemológico; menciona que contra las mujeres se ejerció durante el siglo XVI en Europa, este sexismo epistémico: esto es, una desvalorización de los conocimientos de las mujeres por lo que fueron eliminadas ellas y sus conocimientos.

Al mismo tiempo, señala que estas mujeres practicaban y transmitían conocimientos de astronomía, medicina, biología y ética, razones por las cuales fueron acusadas de brujería y quemadas vivas. Grosfoguel menciona que las mujeres poseían conocimientos que no estaban escritos, que pasaban de boca en boca, mediante la tradición oral de generación en generación. Por lo tanto, había que detener la preservación-continuación de dichos conocimientos transmitidos por tradición oral. Al no existir libros que quemar, -que era la manera de eliminar conocimientos de las culturas a someter- si no que las mujeres transmitían a través de sus propios cuerpos dichos conocimientos, ellas fueron quemadas vivas. Ejerciendo así, sobre ellas, sexismo epistemológico, esto es, una dominación de las mujeres y sus conocimientos. Quedando como únicamente superior el hombre occidental y su epistemología.

Las mujeres tenían roles importantes dentro de sus comunidades, “Estaban empoderadas por la posesión de un conocimiento ancestral y su rol principal en las comunidades estaba en ser líderes y organizadoras de formas de organización económica, política y social similares a las comunas”⁸³. Estas mujeres fueron encarceladas o asesinadas, como una manera de quitarles poder, menoscabar su liderazgo y autoridad. “Como una estrategia para consolidar el patriarcado cristiano-céntrico y para destruir las formas comunales de propiedad de la tierra”⁸⁴.

Norma Blazquez Graf⁸⁵ señala que el concepto de bruja o hechicera, fue creado en Europa por las élites cultas, quienes consideraban a estas mujeres como causantes de males por su supuesto pacto con el diablo. Aunado a que, ellas realizaban ceremonias de

⁸² Ramon Grosfoguel, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI” *Tabula Rasa* 19 (2013):31-56.

⁸³ *Ibid.*50

⁸⁴ *Ibid.*50

⁸⁵ Norma Blazquez Graf, *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*, (México:UNAM,2011) 17-30.

fertilidad donde había comida, música, orgías, preparación de venenos y ungüentos. Sus perseguidores consideraban que estas ceremonias eran reuniones de placer y libertinaje sexual. Creían además, que si estas mujeres sabían curar también podían causar daños. Por lo que “curar, enfermar, atraer, enemistar, enamorar” fueron conocimientos y habilidades condenadas como tradiciones mágico populares, que se denominaba despectivamente “magia baja o popular” por lo que fue satanizada y perseguida. Esto en contraparte por la ejercida por los hombres, que era considerada “magia alta o culta”. Por lo que, afirma Blazquez que en la persecución realizada a estas mujeres subyace una intolerancia hacia los conocimientos que ellas poseían.

Lo que se denominaba como “magia” era practicada tanto por hombres como por mujeres. Siendo sojuzgada la “magia baja o popular” practicada por las mujeres. Pues también existía la “magia alta o culta”, practicada por hombres, que incluía la astrología, la alquimia y la nigromancia, que contaba con un respaldo teórico-filosófico, según Blazquez. Esta “magia culta”, además era ejercida por las élites, ya que las practicaban clérigos y médicos. La finalidad de esta “magia culta” era espiritual y buscaba el “conocimiento de Dios”. Por lo que esta magia “alta” dio lugar a la ciencia moderna y por lo tanto no fue perseguida, derivándose de aquí la medicina oficial (la practicada por los hombres) en contraparte de la medicina popular (practicada por las mujeres).

La aniquilación de las mujeres por sus conocimientos fue en realidad una confrontación de dos líneas de conocimientos: empíricos y “científicos”. Grosfoguel⁸⁶ retomando a Boaventura de Sousa Santos, utiliza la palabra “epistemicidio” para denominar “la destrucción de conocimientos ligados a las personas” lo que sucede con la muerte de las mujeres en el siglo XVI y que da como resultado “el surgimiento de las estructuras de conocimiento modernas/coloniales como epistemología fundacional de las universidades occidentalizadas y sus implicaciones para la descolonización del conocimiento”⁸⁷

Las brujas, hechiceras o curanderas tenían un respaldo “empírico, práctico, inmediato y material”, afirma Blazquez. Los conocimientos de sexualidad/reproducción causaban tensiones en la construcción de las sociedades modernas y fueron conocimientos que les fueron expropiados a las mujeres por la iglesia y por la ciencia. Blazquez afirma, que el conocimiento sobre el poder de la fertilidad, fue aniquilado con

⁸⁶ Ramon Grosfoguel, Racismo/sexismo epistémico, 34

⁸⁷ Ibid

la ejecución de las parteras, pues en la edad media, se utilizaban alrededor de “200 métodos anticonceptivos diferentes” por lo que a esta situación de exterminio se puede denominar como “envidia profesional” de quienes empezaban a apropiarse de los conocimientos en nombre de la ciencia.

Blazquez asegura que la cacería de brujas ocurre en el mismo periodo en el que surge la ciencia, abarcando el final de la edad media hasta el siglo XVIII. Para esta autora ocurrieron simultáneamente dos fenómenos: Por una parte, la destrucción de la línea de conocimientos de las mujeres y por otro, el nacimiento de los conocimientos propios de la sociedad occidental, que surge con una marca distintiva: “la ausencia de las mujeres”. Nace entonces la ciencia tal como la conocemos actualmente.

Si eso sucedió con las mujeres europeas, ¿Que ha sucedido con las mujeres no occidentales? ¿Cómo han sido acallados sus conocimientos y sus voces?

Retomando el texto de Chakravorty Spivak⁸⁸, podemos argumentar, que con las mujeres pertenecientes a culturas no occidentales, se ha dado lo que se denomina “silenciamiento estructural del subalterno dentro de la narrativa histórica capitalista”. Spivak en ese texto, critica los peligros del trabajo intelectual a favor de una “subalternidad” u opresión sobre las personas y en este caso específico sobre las mujeres. Esta autora realiza su análisis desde una postura posestructuralista, en la cual tiene como finalidad des-centrar al sujeto o que el sujeto femenino emerja desde su propio contexto.

Spyvak afirma que no existe un “individuo” separado de la sociedad, si no que como individuo “es una construcción ideológica que responde a una situación cultural, política, histórica y social específica que no es aplicable en todos los tiempos, todas las sociedades y todos los lugares”⁸⁹. Así Spyvak visibiliza una ciencia etnocentrista y colonial, donde las voces de las mujeres en un contexto colonial como subalternas no tienen historia y no pueden hablar: “el subalterno como femenino está aún más profundamente en tinieblas”⁹⁰

Spyvak analiza (quizá deconstruye) la abolición británica del sacrificio de viudas en 1829, señalando que tiene una doble historia: 1) la manipulación británica; o bien: “el otro alojado en el pasado clásico y védico de la India hindú, el Rig-veda y el Dharmasâstra”. El sacrificio de la viuda o *sati* se realiza cuando ésta “asciende a la pira

⁸⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, Revista Colombiana de Antropología. V.39 (2003):297.

⁸⁹ Ibid. 300

⁹⁰ Ibid

del esposo muerto y se inmola así misma sobre ella”. Al abolir este rito los británicos automáticamente se convierten en los protectores de la mujer y de una buena sociedad “Hombres blancos están salvando mujeres cafés de hombres cafés”.

2) En contraparte, menciona Spyvak, existe también el argumento indio nativo. Que representa una parodia de la nostalgia por los orígenes perdidos, que se representa en la frase: “Las mujeres realmente deseaban morir”. Estas dos visiones de la mujer, por un lado la mirada colonialista de los británicos y por otro lado la mirada esencialista de su cultura, son las que están legitimadas a lo largo del tiempo. La cuestión es que Spyvak quiere ir más allá de esas polaridades y encontrar el “testimonio de la voz-conciencia de las mujeres”. Encontrar un significado diferente a esas dos frases. Concluyendo Spyvak, que la viuda o *sati* no era una mujer víctima salvada de las tradiciones, ya que lo que acontecía en la pira era un ritual y no un crimen. Al convertir a la mujer *sati* en víctima, Spyvak subraya que el libre albedrío de la mujer, logra borrarse con bastante éxito, imponiendo sobre las mujeres una construcción ideológica más grande: el de “una buena esposa” con autoinmolación en la pira para acompañar al esposo.

Spyvak concluye su análisis del ritual de la viuda o *sati* de la siguiente manera “revestir el nombre propio *sati* sin otro significado distinto que el del ardiente ritual de la indefensa viuda como ofrenda del sacrificio que puede entonces ser salvada. No hay espacio desde el cual pueda hablar el sujeto subalterno sexuado”. Spyvak analiza-deconstruye un acontecimiento histórico en la India, relacionado con la situación de las mujeres y la colonización, en el que la identidad cultural y de género se visibilizan alejándolas del esencialismo de su propia cultura y del esencialismo de los colonizadores, para poder entonces lograr escuchar las voces no audibles de las mujeres de la India.

Feminismo y poscolonialidad

La poscolonialidad, como posicionamiento, permite que voces inaudibles se conviertan en propuestas de pensamiento, que cuestionan el sesgo elitista de la producción académica y literaria. Desde esta perspectiva la descolonización puede definirse como un mecanismo deconstructivo que opera a través de lo que podríamos denominar como “política personal” y que está profundamente comprometida con la obtención de autonomía económica y cultural de los países colonizados. La descolonización según Frantz Fanon supone “combatir la visión etnocentrista y racista que reduce a las culturas

no occidentales a objetos de estudios marginales y exóticos”⁹¹ Es una perspectiva contra la mirada de “otredad” que culturas que se consideran superiores, imponen sobre culturas que consideran inferiores y en las cuales no se reconocen.

Con la colonización, la cultura negra o indígena, fue considerada “otredad”, y con ello sus prácticas culturales son desaparecidas o reducidas a identidades esenciales, sin posibilidad de cambio o subdesarrolladas. La descolonización les devuelve su historia perdida y vaciada de contenido, esa historia que la colonización les destruyó o tergiverso.

En la revisión de textos, sobre mujeres negras, chicanas e indígenas predomina una visión de subordinación o sumisión de ellas en la cultura, lo cual se relaciona con lo que Anibal Quijano define como *colonialidad*; un patrón mundial de dominación dentro del modelo capitalista, que realiza una clasificación racial y étnica de la población humana en distintos ámbitos, “destaca el cuerpo como espacio donde se ejerce la dominación y explotación y las relaciones de género que se impusieron desde esta visión: libertad sexual de los varones, fidelidad de las mujeres, prostitución no pagada, esquemas familiares burgueses, todo ello fundado en la clasificación racial”⁹².

Karina Bidaseca utiliza el término de colonialismo discursivo para referirse al silenciamiento de las voces de las mujeres. “El subalterno no puede hablar no porque sea mudo, sino porque carece de espacio de enunciación. Es la enunciación misma la que transforma al subalterno. Poder hablar es salir de la posición de la subalternidad, dejar de ser subalterno”⁹³, lo cual significa posicionar su voz desde la recuperación de su propia historia y no desde donde se les ha situado. Bidaseca sostiene que existe un feminismo “blanco” con una narrativa imperialista-salvacionista de las “mujeres color café”. Esta autora menciona que el feminismo contemporáneo mantiene como causa de todas las problemáticas de las mujeres, al patriarcado. Creyendo que con la eliminación de este, desaparece toda forma de opresión.

Pero de acuerdo con la autora mediante el concepto de patriarcado, las feministas “blancas” desconocen el racismo y actúan como opresoras. “Sexismo, racismo y explotación de clase constituyen sistemas interrelacionados de dominación

⁹¹ Rosa Inés Curiel Pichardo, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”http://www.ucentral.edu.co/images/editorial/nomadas/docs/nomadas_7_critica_ochy.pdf (fecha de acceso: 18 de noviembre de 2014, hora de acceso: 12:05 a.m.) 93.

⁹² Karina Bidaseca, “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo poscolonial”, Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.8.17 (2011)(fecha de acceso:20 de noviembre de 2014)

⁹³ Ibid.

que determinan la agencia femenina”⁹⁴. Se construye así, un discurso imperialista al adoptar el patriarcado como una categoría de dominación masculina universal, lo cual señala Bidaseca, es una categoría occidental con la cual no se identifican las mujeres indígenas. “Mientras la unidad es el principio de abstracción de la cultura occidental, la paridad lo es para la cosmovisión indígena”⁹⁵. Pues está compuesta por entidades complementarias que son al mismo tiempo: masculino y femenino” sin mantener “la superioridad masculina como en la cultura occidental”⁹⁶.

Feminismo Descolonial

María Lugones⁹⁷, propone el “feminismo descolonial” como aquel que hace énfasis en la “intersubjetividad historizada y encarnada”, el feminismo descolonial asume “una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social”. Para Lugones es necesario ir más allá de la lógica dicotómica de la modernidad, como principal crítica del “universalismo feminista” que es realizada por mujeres de color y del tercer mundo, para quiénes es fundamental reconocer que la “intersección entre raza, clase y sexualidad y género va más allá de las categorías de la modernidad”. Lugones señala que existen dos formas de organizar el mundo ontológicamente: 1) la modernidad, que lo realiza por categorías “homogéneas, atómicas y separables” en contraposición a, 2) “lo no moderno” que son conocimientos, relaciones, valores, prácticas económicas y espirituales “que se constituyen de manera lógica como opuestas a la lógica dicotómica, jerárquica, categorial”.

Lugones parte de que existe una dicotomía central en la modernidad colonial y es la división entre lo humano y lo no humano, lo cual repercute en otras dicotomías incluyendo las íntimas. Para esta dicotomía moderna colonial, solo los civilizados, eran

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ibid.63

⁹⁶ Ibid. 63

⁹⁷ María Lugones, “Hacia un feminismo descolonial”, *Hypatia* 25.4 (2010): 1-13.

file:///C:/Users/New_Owner/Downloads/Mar%C3%ADa%20Lugones%20-%20Hacia%20un%20feminismo%20descolonial-2.pdf

hombres y mujeres. Los pueblos indígenas de las Américas y los africanos esclavizados eran considerados no humanos, incluso eran vistos como “animales incontrolablemente sexuales y salvajes” y no era una meta colonial convertirlos a seres humanos.

Por lo que, señala Lugones, la imposición del sistema moderno colonial de género, derivó en la “colonialidad del ser” lo cual significó la “deshumanización” de los sujetos colonizados, término que retoma Lugones de Nelson Maldonado. La dicotomía jerárquica moderna colonial, de lo humano y no humano, se convierte en una herramienta normativa para condenar a los colonizados (población indígena, esclavos africanos), esta normatividad conectaba el género a la civilización, concentrándose en “borrar prácticas comunitarias ecológicas, saberes de siembra, de tejidos, del cosmos, y no solo en el cambio y control de prácticas reproductivas y sexuales” creando una perspectiva que desvalora las prácticas y formas diferentes de vida de los población indígena y de los esclavos africanos por ser consideradas inferiores.

Lugones tiene como objetivo primordial descubrir “interacciones íntimas cotidianas de resistencia a la diferencia colonial”. Ella explica la “intimidad” no solo como relaciones sexuales, sino como aquella “vida social entretejida entre personas” comunes que no asumen ningún liderazgo, que no son “representantes o funcionarias”, para Lugones es importante entender como los colonizados se hacen sujetos en situaciones coloniales o dentro de las imposiciones del sistema moderno colonial de género. Para ella la “Colonialidad” entonces, no es sólo una clasificación de pueblos en términos de poder y género, sino también el proceso de deshumanización o la reducción activa de las personas, “que los hace aptos para la clasificación, el proceso de sujetificación, el intento de convertir a los colonizados en menos que seres humanos”.

Sin embargo, en ese espacio de tensión entre la sujetificación y la subjetividad activa se crea un “sentido mínimo de agencia” el cual es necesario para que, la relación oprimir / resistir sea de “tipo activo”. A ese sentido mínimo de agencia, Lugones también lo denomina “subjetividad resistente” la cual se expresa infrapolíticamente y no como una política de lo público. A esta subjetividad resistente señala Lugones “se le niega legitimidad, autoridad, voz, sentido y visibilidad”. Es entonces, cuando “la infrapolítica marca el giro hacia adentro, en una política de resistencia, hacia la liberación y muestra el poder de las comunidades de los oprimidos al constituir significados resistentes y al constituirse ante sí en contra de la constitución de significados y de la organización social del poder”

Yuderskys Espinosa⁹⁸ también desde el feminismo descolonial, realiza una crítica al feminismo occidental, pues según sus argumentos, se trata de una “falacia salvacionista” de mujeres que consideran que otras mujeres, que no cumplen las mismas condiciones que ellas, deben ser liberadas. Ella plantea entonces la descolonialidad como un viraje epistemológico, que sustenta que el patriarcado no es un sistema de género universal, ni el feminismo un movimiento social que aglutine a todas las mujeres en una sola categoría. Ya que desde la experiencia de mujeres latinoamericanas, negras e indígenas, no se puede explicar la organización social de dominación únicamente por el género, sino que existen imbricaciones de opresiones: raza, clase, género y sexualidad.

Por este motivo, Espinosa señala que ir más allá del feminismo clásico permite reinterpretar la modernidad, no solo por su androcentrismo y misoginia, sino por su carácter también racista y eurocéntrico. Como mujeres indígenas, negras o latinoamericanas, Espinosa subraya que es necesario que realicemos una triple lectura: primero de todo lo occidental, segundo sobre el feminismo occidental, por último y de suma importancia, leernos a nosotras mismas y pensarnos como productoras de saberes.⁹⁹

Feminismos Indígenas o Comunitarios

El feminismo indígena al igual que el “feminismo blanco” se caracteriza por cuestionar las relaciones patriarcales, pero además, el feminismo indígena cuestiona las relaciones racistas y sexistas de las sociedades latinoamericanas. Así como, los usos y costumbres de sus comunidades. Como señala Curiel Pichardo ocurre, desde un posicionamiento feminista indígena, en las luchas en que las mujeres participan desde sus comunidades. En la que si bien, comparten luchas con otras mujeres no indígenas, no se retoma totalmente lo que el mundo mestizo genera, sino que las mujeres indígenas tienen su propio camino: “pero con nuestra propia estrategia para seguir luchando adentro de las comunidades y organizaciones por hacer de nuestra lucha, una historia realmente de hombres y mujeres indígenas”¹⁰⁰.

⁹⁸ Yudersky Espinosa, “Feminismo descolonial” Disponible en: <http://youtube.com/watch?v=HnjXIWISFXO>

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid

Julieta Paredes¹⁰¹, autora del feminismo comunitario, considera necesario reconocer que históricamente existe un “*entronque patriarcal*” precolonial y occidental. Esto es, que las relaciones injustas entre hombres y mujeres, denominado patriarcado, existe desde antes de la colonia. Para enfrentar este patriarcado, Paredes propone, “descolonizar el género”, al “recuperan la memoria de lucha de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instaló antes de la invasión colonial”, Paredes afirma que, la opresión de género existe desde antes de la llegada de los españoles. Para esta autora es necesario también “desneoliberalizar el género” que significa “ubicarlo geográfica y culturalmente en las relaciones de poder internacionalmente planteadas”. Paredes considera fundamental desmontar el patriarcado ya que para ella, éste es más antiguo que la colonización y el neoliberalismo, plantea además, “No queremos ser ni femeninas ni masculinos, queremos ser mujeres y hombres con historia y cultura propia”¹⁰².

Las concepciones o enfoques, desde la propia perspectiva de las mujeres originarias de los pueblos indígenas; recién empiezan a reconocerse dentro de los feminismos diversos. Francesca Gargallo señala que, con respecto a las relaciones de género entre los pueblos indígenas: “Hay sub-estratos y superestratos culturales históricamente contruidos que hacen variar las relaciones entre los géneros femenino y masculino...Las culturas matrilineales, patrilocales, tolerantes con las sexualidades no reproductivas, misóginas, sin hegemonía sexual, fuertemente patriarcales, con roles económicos intercambiables o excluyentes, fueran todas sometidas por el cristianismo pero no resultaron en una única concepción del ser mujer u hombre”¹⁰³ esas diferencias se relacionan con sus historia antigua, colonial y reciente, argumenta Gargallo.

Sylvia Marcos, por su parte, al abordar los feminismos de mujeres indígenas, señala que se han confundido los términos de complementariedad católica con el de complementariedad indígena, ya que ésta última complementariedad no solo es entre varón y mujer “es entre el ser humano y la naturaleza. Es un ir y venir de todo con todo. Una interpretación del ser con el universo”¹⁰⁴. Marcos señala que en determinado grupo de académicas el término complementariedad, ya sea por cultura judeocristiana católica o protestante, es entendido como polaridades: “superior-inferior, activo-pasivo,

¹⁰¹ Julieta Paredes, *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (Bolivia, Moreno Artes Gráficas, 2014) 24-25.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Gargallo Celentani Francesca, *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, (México: Editorial Corte y Confección, 2014),76.

¹⁰⁴ Sylvia Marcos, *Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, (Chiapas: Universidad de la Sierra, 2010), 107.

empresario-dependiente, varón-mujer” Por lo que éstos son estereotipos acerca de la complementariedad.

Para Marcos lo que comúnmente se llama “feminismo clásico” es más bien un feminismo hegemónico, que negocia puestos para la mujeres, “Es una estrategia política que prioriza el acomodo de las mujeres al sistema. No pretende denunciarlo”¹⁰⁵. Marcos apuesta por la subjetividad femenina como construida a través de posicionamientos sociales como la raza, la etnia, la marginalidad entre otros. Esta autora hace hincapié en la “diversidad de las prácticas feministas en el continente” por ésta razón es importante hablar de feminismos y no de feminismo. Para Marcos, las mujeres indígenas no asumen pasivamente el contexto político y social que las margina sino que lo cuestionan y se cuestionan a sí mismas “La ‘cultura’ son ellas, ellas en cambio permanente. Ellas, abriendo nuevos espacios. Ellas reivindicando su *indianidad*. Las mujeres indígenas no están simplemente subsumidas a las normas culturales, sino que están en permanente negociación con ellas”¹⁰⁶.

Género y mujer.

María Jesús Izquierdo¹⁰⁷, realiza una revisión del concepto género y afirma que se le da un contenido demasiado diverso y que a lo más podemos decir que remotamente se refiere “a la desigualdad social de las mujeres”. Izquierdo considera que este concepto es moldeable, contiene falta de rigor terminológico. Izquierdo al igual que Judith Butler, afirma que el género es construido y corpóreo, y que el cuerpo también está sujeto a construcción.

Al recuperar las ideas de Henrietta Moore, Izquierdo reflexiona sobre el significado de ser mujer, usando una postura crítica que rechaza la idea de un ser universal de “mujer”. Moore cuando señala que la suposición de que las mujeres son más cercanas a la naturaleza es inconsistente, también afirma que las categorías “naturaleza” y “cultura” provienen de sociedades occidentales, por lo que, en otras culturas estas categorías no se superponen.

Moore, según Izquierdo, tampoco concuerda con la contraposición doméstico-público de la diferenciación hombre-mujer; ni coincide con el hecho de que la subordinación de las mujeres sea universal. En esa misma línea de debate conceptual,

¹⁰⁵ Ibid. 111.

¹⁰⁶ Ibid. 116

¹⁰⁷ María Jesús Izquierdo, *El malestar de la desigualdad*, (Madrid: Ediciones Cátedra,1998), 28.

Izquierdo retoma a Chantal Mouffe, quien reflexiona sobre la deconstrucción de las identidades esenciales, lo que implica estudiar las formas en que se construye la categoría “mujer” en diferentes discursos. La lucha feminista para Mouffe es: “una lucha contra las múltiples formas en que la categoría ‘mujer’ se construye como subordinación”¹⁰⁸. Mouffe rechaza el planteamiento universalista de la desigualdad de género; así como de la ignorancia de la fragmentación real del universal ‘mujer’. Ella afirma que el universal “mujer” puede ser una forma de dominación de mujeres privilegiadas sobre otras mujeres.

El Sistema sexo- género

Gayle Rubin retoma a Marx, Lévi-Strauss y Sigmund Freud para explicar la subordinación social de las mujeres. Rubin reflexiona: “¿Qué es un esclavo negro? Un hombre de la raza negra. Sólo se convierte en esclavo en determinadas relaciones. Una devanadora de algodón es una máquina para devanar algodón. Sólo se convierte en capital en determinadas relaciones. Arrancada de esas relaciones no es capital, igual que el oro en sí no es dinero ni el precio del azúcar es azúcar”¹⁰⁹. A partir de esta reflexión, la autora formula lo siguiente: “¿Qué es una mujer domesticada? Una hembra de la especie [...] Una mujer es una mujer. Sólo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejito de *Playboy*, prostituta o dictáfono humano en determinadas relaciones”¹¹⁰.

De las obras de Lévi-Strauss y Freud se vislumbra, según Gayle, “un aparato social sistemático”¹¹¹ para quienes las mujeres son materia prima, del cual se obtiene como producto: mujeres domesticadas. Gayle propone el *sistema de sexo-género*¹¹², como esa parte de la vida social que es sede de la opresión de las mujeres, pues explica la articulación de las mujeres a la cultura, a través del sistema de parentesco, en el cual la mujer es el vínculo. Dicho sistema consiste en un “conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”¹¹³, es

¹⁰⁸ María Jesús Izquierdo, *El malestar de la desigualdad*.36

¹⁰⁹ Citado por: Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo” en Revista Nueva Antropología VIII. (1986):36. (Marx,1971b, p.28)

¹¹⁰ Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo” en Revista Nueva Antropología VIII. (1986):36.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid.

decir, la mujer es el eslabón naturaleza-cultura, a quien se inserta en un sistema de parentesco –familia- para asignarle un rol específico para satisfacer necesidades sexuales, de alimentación y para reproducir la cultura, conforme a la sociedad de la que forma parte. Si bien las necesidades humanas son iguales, cambia la forma de satisfacerlas culturalmente.

De acuerdo con Rubin el marxismo clásico fracasó en la conceptualización de la opresión sexual, debido a que al marxismo no se interesó en el sexo dentro de su teoría de la vida social; en ella, el hecho de ser hombres o mujeres no fue visto como significativo. A diferencia de Freud y Lévi-Strauss, quienes reconocieron ampliamente el lugar de la sexualidad en la sociedad, así como las diferencias entre la experiencia social de los hombres y de las mujeres, Rubin señala que la aportación de Marx es el “elemento histórico y social” y este elemento transforma a “la esposa” en una de las necesidades del trabajador, también determina que el trabajo doméstico lo realizan las mujeres y no los hombres. El capitalismo entonces, es “una larga tradición en que las mujeres no heredan y en que las mujeres no dirigen, y en que las mujeres no hablan con Dios”¹¹⁴, como dentro de este “elemento histórico y moral [...] que está subsumido el campo del sexo, la sexualidad y la opresión sexual”¹¹⁵.

El sistema sexo-género, que propone Rubin, se convierte en un “Conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanas son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones”.¹¹⁶ Cada cultura crea sus convenciones matrimoniales o familiares, donde la mujer es el eslabón central de ese sistema social de sexo-género. Este sistema sexo-género, como término neutro, “indica que en él la opresión no es inevitable, sino que es producto de las relaciones sociales específicas que lo organizan”¹¹⁷.

El sistema sexo-genero, dice Rubi, ha sido también llamado “modo de reproducción” o “patriarcado”, e incluso retoma la teoría de parentesco de Engels y se le puede denominar “sistemas de parentesco”, ya que Gayle considera a éste, como una forma empírica y observable del sistema sexo-género. Sobre el trabajo de Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales de parentesco*, Rubin afirma que, la importancia de esta

¹¹⁴ Ibid. 42

¹¹⁵ Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo” en *Revista Nueva Antropología* VIII. (1986): 42

¹¹⁶ Ibid

¹¹⁷ Ibid. 46

obra radica en que el sujeto es siempre hombre o mujer y no un sujeto abstracto y sin género; de la misma forma en que es posible entender los destinos sociales diferenciados de los dos sexos.

Lévi-Strauss construye una teoría de la opresión sexual, mencionando que “la esencia de los sistemas de parentesco está en el intercambio de mujeres entre los hombres”.¹¹⁸ Las mujeres se convierten en los más “preciosos regalos” y dónde igualmente se utiliza el “tabú del incesto” para garantizar que los intercambios se den entre familias o grupos. El “intercambio de mujeres”, es un concepto poderoso para Rubi, porque fundamenta la opresión de las mujeres no en su biología sino en sistemas sociales, pues según afirma, para Lévi-Strauss “la derrota histórica mundial de las mujeres ocurrió en el origen de las culturas”¹¹⁹.

Para Rubin sin embargo, el “intercambio de mujeres” expresa las relaciones sociales dentro de un sistema de parentesco especificando derechos para hombres y para mujeres, en el que las mujeres no tienen los mismos derechos sobre sí mismas, menos sobre los hombres. Así la subordinación de las mujeres es producto de las relaciones que producen y organizan el sexo y el género, mientras que la opresión económica de las mujeres aparece como secundaria. Se desprende que “la división sexual del trabajo no es otra cosa que un mecanismo para constituir un estado de dependencia recíproca entre los sexos”¹²⁰.

Género: relaciones significantes de poder

Para Joan W. Scott¹²¹ género es una conexión integral entre dos partes interrelacionadas: las diferencias biológicas sexuales y el poder en esas relaciones. Por lo que Scott define género como “...un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos [...] es una forma primaria de relaciones significantes de poder”¹²². Scott señala que para una investigación histórica del género es necesario conocer las relaciones entre cuatro aspectos: a) Símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples (mitos de luz y oscuridad); b) Conceptos normativos (doctrinas religiosas, educativas, científicas,

¹¹⁸ Ibid. 49

¹¹⁹ Ibid. 55

¹²⁰ Gayle cita a Lévi Strauss, 1971, pp. 347-348.

¹²¹ Joan W. Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En *Género e historia*, 265-302 (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 291.

¹²² Ibid

legales y políticas sobre el significado de ser mujer u hombre, masculino y femenino); c) Análisis que incluye nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales; d) Género como identidad subjetiva o psicológica, como construcción de identidades genéricas, como individualidad.

Scott mantiene desacuerdos en cuanto a lo que denomina “teoría de las relaciones-objeto” por cosificar las relaciones hombre-mujeres como un hecho central del género. Esta autora desconfía de que “estructuras pequeñas de interacción” como la familia, produzcan identidad de género y al mismo tiempo de que de ellas también emanen cambios. Ya que esos posicionamientos limitan el género, a la familia y a la experiencia doméstica, sin relacionar al individuo con otros sistemas sociales como la economía, la política y el poder, así que a diferencia de Rubin, Scott señala que, “el género se construye a través del parentesco, pero no en forma exclusiva; se construye también mediante la economía y la política que, al menos en nuestra sociedad, actúan hoy día de modo ampliamente independiente del parentesco”¹²³. Y más allá de lo social y lo político redefinir el género no sólo desde el sexo, sino también desde la clase y la raza.

Género: Producto y proceso de tecnologías sociales

Similar al posicionamiento de Scott, en cuanto al género, es el de Teresa de Lauretis para quien “El género no es una propiedad de los cuerpos” sino que género “es el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales” esta autora retoma a Foucault para señalar que esos efectos se producen “por el despliegue de una tecnología política compleja”. Lauretis piensa el género “como el producto y el proceso de un conjunto de tecnologías sociales, de aparatos tecno-sociales o bio-médicos” Esta última afirmación de Lauretis implica ir más allá de Foucault ya que este ignoró “las conflictivas investiduras de varones y mujeres en los discursos y las prácticas de la sexualidad” excluyendo así la consideración de género. Para Lauretis, el género es representación, la representación es su construcción. La construcción de género continúa a través de los aparatos ideológicos del estado tal como lo menciona Louis Althusser, estos es, se construyen en la academia, en las prácticas artísticas, en las teorías radicales y hasta en el feminismo. Para Lauretis, la construcción del género es también afectada por la deconstrucción.

¹²³ Ibid

Género: Ambivalencia constitutiva/Performatividad

Para Judith Butler¹²⁴ las personas tenemos una ambivalencia constitutiva: esta “constitución” no es algo que te limita, sino que te da la posibilidad de habilitarte para algo más, por lo que esta “constitución” es algo opuesto a “sujeción”. Butler señala que si los términos “sexo”, “sexismo” y “género” han sido creados y utilizados al servicio del heterosexismo y de regímenes opresores de poder, estos pueden reconfigurarse en direcciones que inviertan y desplacen sus propósitos originarios. Si nos apropiamos de dichos términos tal como fueron concebidos y nos dejamos ocupar por ellos, corremos el riesgo de caer en la complicidad, en la repetición y el daño.

Lo interesante es que al utilizarlos, nos apropiemos de ellos hasta llegar a romper, desbaratar y subvertir los conceptos de sexo, sexismo y género, “es también la oportunidad de elaborar el poder movilizador del ultraje, de una interpelación que uno nunca eligió”¹²⁵ o como bien señala esta autora “la fuerza de la repetición en el lenguaje puede ser la condición paradójica por la cual se hace derivar cierta capacidad de acción”¹²⁶ esto ante la “imposibilidad de elección”¹²⁷. Actuar para revertir dichos significados, ir más allá de como las categorías o conceptos intentan estructurarnos, que dichas categorías o conceptualizaciones que recaen sobre nosotros como determinantes, sean rebasadas en nuestro lenguaje y en nuestras prácticas cotidianas.

Cuando Butler habla de “ambivalencia”, se acerca a lo que Gloria Anzaldúa denomina “encrucijada”: ese lugar donde se cruzan fuerzas culturales y políticas “ese punto focal o fulero, esa coyuntura dónde se sitúa la mestiza, es el lugar donde tienden a chocar los fenómenos... la tarea de la conciencia de la mestiza es derribar la dualidad sujeto-objeto que la mantiene prisionera”¹²⁸ para Anzaldúa, según Butler, esta encrucijada no puede entenderse mediante la noción de “sujeto”, es decir, no hay un sujeto predeterminado. Entiendo así que la persona, es tan solo un nexo, que permite la ocurrencia de encuentros culturales, ya sea para resignificar o repetir esos términos que van construyendo un “nosotros”; Sin rechazar drásticamente pero tampoco sin asumirlos ciegamente. Por lo que es precisamente este espacio de ambivalencia o

¹²⁴ Judith Butler, “El género en llamas: cuestiones de aprobación y subversión”, En *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, 179-213 (Buenos Aires: Paidós, 2010). 183.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid

¹²⁷ Ibid

¹²⁸ Ibid.79.

encrucijada lo que la da la posibilidad de reelaborar los términos para estar sujetos o no.

Butler menciona que el género está enmarcado por la raza y la clase; que el género es también un vehículo de la transformación de dicho nexo de raza y clase, que se convierte en el sitio de articulación. Al mismo tiempo, Butler señala que “la constitución del sujeto, el orden de la diferencia sexual no es anterior al de la raza o la clase; en realidad que lo simbólico es también y a la vez conjunto de normas relativas a la raza y que las normas de autenticidad mediante las cuales se produce el sujeto son concepciones del sexo influidas por la raza”,¹²⁹ y aun cuando toda cultura siempre está aniquilando lo “anómalo” o lo “anticonvencional”, se producen “espacios ocasionales en los que pueden parodiarse, reelaborarse y resignificarse esas normas aniquiladoras, esos ideales mortíferos de género y raza”,¹³⁰

Las Ciencias “duras” y el Género

Antropología y Género

En una revisión de ideas antropológicas sobre las mujeres, realizadas por diversos autores, María Eugenia Carranza Aguilar¹³¹ menciona que en los inicios de la Antropología, ésta centraba su interés en la voz de los varones y las mujeres aparecían únicamente como madres procreadoras. La antropología estaba inmersa en una ideología androcéntrica por lo que le daba mayor importancia a lo masculino sobre lo femenino. Carranza menciona, que en el siglo XVIII, el economista y filósofo Adam Smith realizó un estudio con orientación antropológica; en el que señala que la subordinación de las mujeres tiene como causa factores económicos, lo que produce relaciones de dominación de los hombres sobre ellas, que no realizan un trabajo remunerado económicamente.

¹²⁹ Ibid. 191.

¹³⁰ Ibid. 184.

¹³¹ María Eugenia Carranza Aguilar, “Antropología y Género. Breve revisión de algunas ideas antropológicas sobre las mujeres ”
<https://docs.google.com/document/d/1dsdHwApUBbd72g2k0vuiTHoQLXITpRbLPhmgIEKegP4/edit?hl=en&pref=2&pli=1>

Carranza refuta la unicasidad de la opresión económica de las mujeres, porque existen otros factores que contribuyen a su existencia: la ideología y lo simbólico. Por lo que, para esta autora es fundamental que las ciencias sociales reconozcan que como sujetos nos movemos dentro de una cultura, que no es objetiva ni neutra; sino que nos adscribe, como seres, al género.

En el siglo XIX surgen los debates sobre el matriarcado y las teorías antropológicas. En la cual Bachofen, según Carranza, sostiene la existencia de un matriarcado o ginecocracia en un estadio anterior al patriarcado. Carranza menciona que Bachofen confunde “el gobierno de las mujeres”; con la pertenencia exclusiva de la descendencia a la línea de la madre: matrilinealidad. El evolucionista Lewis Morgan, continua Carranza, realiza un estudio con iroqueses, pueblo en el que supuestamente existía la sociedad matriarcal a la que hacía referencia Bachofen. Esto debido a que las mujeres controlaban la economía. Pero Carranza replica que no puede denominársele matriarcado, porque los representantes políticos son varones y la capacidad de las mujeres para decidir asuntos de la sociedad no está permitida a las mujeres.

Carranza retoma a Malinowsky para aclarar el debate sobre el matriarcado indicando que los términos que se utilizaban en los estudios indistintamente no significan lo mismo, esto es matrifocalidad no es lo mismo que matriarcado. Matrifocalidad se refiere a la descendencia en línea materna y residencia del matrimonio en el lugar de residencia de la mujer. Si bien, en esta organización familiar las mujeres tienen un status más alto, que en las sociedades patrilocales, no significa que ellas tengan el poder.

Carranza continúa haciendo el recorrido antropológico, señalando al siglo XX, como el inicio de los estudios de género o la construcción cultural de la identidad sexuada. En 1935, Margaret Mead escribe “Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas”: Arapesh, Mundugumor y Tchambuli de Nueva Guinea. Según Mead en la sociedad Arapesh predomina un solo género: el femenino. Entre los Mundugumor, predomina también un solo comportamiento: el que se ha considerado propio de los varones. Los Tchambuli presentan una inversión de roles y temperamentos de género, lo que en la sociedad occidental se considera femenino allá es masculino y viceversa. Lo fundamental en el trabajo de Mead es que demuestra que no existe correspondencia natural entre sexo y género, en un momento clave en el que la antropología daba esta correspondencia por hecho, señala Carranza.

Carranza retoma la crítica que Sally Linton realiza a la “teoría del hombre cazador, desarrollada en 1968 por Washburn y Lancaster, y en 1971 por Tiger. En esta se afirma que la caza fue la que provocó el desarrollo de las habilidades intelectuales que distinguen a los seres humanos de los animales; y que las mujeres al permanecer en los campamentos, recolectando y cuidando niños, no se desarrollaban intelectualmente sino naturalmente. En respuesta, Sally Linton en su artículo “La mujer recolectora sesgos machistas en Antropología” critica la idea del “hombre cazador” como motor de evolución humana.

Según Carranza, Linton argumentaba, que las mujeres disponían de capacidad y de conocimientos geográficos, climáticos, botánicos y capacidad organizativa para llevar a cabo la recolección, lo que requiere capacidad de transmisión cultural o de enseñanza. Otro argumento de Linton, menciona Carranza, es que los hallazgos arqueológicos más antiguos pudieran no ser armas, sino instrumentos destinados a la recolección realizadas por mujeres. Linton es de las antropólogas que dota a la disciplina de una perspectiva crítica de género, lo que propicia el surgimiento de la Antropología feminista. Carranza también retoma otra antropóloga importante, Michelle Rosado, quien explica la subordinación femenina como resultado de la dicotomía público/doméstico. Ella ve la maternidad como el factor que relega a las mujeres al espacio familiar a diferencia de los varones que realizan actividades del espacio público, porque no tienen sobre sí, las mismas cargas que las mujeres.

De acuerdo con Carranza, en los ochenta resurge el interés por los estudios de parentesco con perspectiva de género, lo que intensifica el conflicto entre relativismo y feminismo. Surgen nuevas perspectivas de un feminismo que no admite homogeneizaciones ni imposiciones occidentales. Carranza nos presenta como referente obligado a Henrietta L. Moore, cuya postura es la del relativismo cultural, contra el etnocentrismo de la antropología y del feminismo. Moore pone énfasis en que se reconozca la importancia de las diferencias entre las mujeres de distintas culturas. En esta época la antropología empieza a cuestionarse la idea de la universalidad del bajo status de las mujeres.

“La antropología es el estudio del hombre que abraza a una mujer”,¹³² con esta frase de Bronislaw Malinowski, Verena Stolcke inicia su texto “*Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres*”. Para Stolcke esta frase representa el lugar

¹³² Verena Stolcke, “*Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres*”. www.cholonautas/Biblioteca virtual de Ciencias Sociales. (1996)

que las mujeres tenían para Malinowski, en la antropología sociocultural. Aun cuando Malinowski tenía entre sus discípulas varias mujeres, ellas no fueron reconocidas en su tarea antropológica. Stolcke señala que existía una mirada androcéntrica dentro de la disciplina, y era compartida por la mayoría hasta los años ochenta.

De acuerdo con Stolcke, con el movimiento feminista de la posguerra se desarrolló la antropología de género, que permitió visibilizar a las mujeres en su especificidad, lo cual significó un desafío teórico respecto a las mujeres en la sociedad y en la historia. Stolcke menciona que a partir de los años 30 existieron antropólogas excepcionales, que enfatizaron la importancia en la investigación antropológica con la participación de las mujeres. En particular Margared Mead logró posicionarse debido a lo transgresor de su tema en esa época: la sexualidad, y como ésta se vivía o expresaba una diferencia respecto a lo occidental.

Mientras que Audrey I. Richards y Phyllis M. Kaberry quedaron relegadas a un segundo plano por tratar “asuntos de mujeres” aun cuando el trabajo de ellas también fue importante, ya que se enfocaron en las múltiples identidades, los poderes y las diversas definiciones de mujeres en distintas culturas, señala Stolcke.

Así mismo, Stolcke menciona que Audrey I. Richards (1899-1984) formó parte de un grupo de antropólogas alrededor de Malinowski; ella se enfocó en los problemas de nutrición en África, por lo que defendía el lugar central de las tareas maternas en lugar de la sexualidad, que era el área a la que sus colegas masculinos le conferían prioridad. Richards explicaba posteriormente, que se le había asignado estudiar nutrición y organización social matrilineal por considerarlos temas apropiados para una mujer. Ella documentó a detalle ceremonias de transición de jóvenes a responsabilidades adultas. A pesar de que su contribución etnográfica sobre la vida de las mujeres Bemba, fue importante, no tuvo gran reconocimiento en esa época, afirma Stolcke.

Por su parte Phyllis M. Kaberry (1910-1977), señala Stolcke, participó en actividades de recolección con mujeres aborígenes, en el norte de Australia, publicó su tesis doctoral titulada “Aboriginal Women: Sacred and Profane”. En ella analizaba a las mujeres desde sus propios méritos: “mi afán en retratar a la mujer aborigen es como ella es en realidad una compleja personalidad social, poseedora de sus propias prerrogativas, deberes, problemas, creencias, rituales y puntos de vista; realizando las adaptaciones que la organización social, local y totémica exigían de ella, y al mismo tiempo

ejercitando una cierta libertad de decisión en cuestiones que afectaban sus propios intereses y deseos”¹³³

En 1944 Kaberry emprende un nuevo estudio: “*Women of the Grassfields: A Study of the Economic Position of Women in Bamenda, British Cameroons*” en el que distingue entre principios socioeconómicos formales y derechos reales, y hace visible el control que las mujeres, como esposas, tienen sobre el uso de la tierra. La importancia de este estudio, según Stolcke, es dejar constancia de que cualquier política de desarrollo económico establecido por el colonialismo debe tomar en cuenta la situación y las necesidades específicas de las mujeres. Aun así su enfoque innovador no desencadenó una revisión teórica, “solo hasta más tarde los estudios de Richards y Kaberry servirían para su trabajo a antropólogas más jóvenes”¹³⁴.

Stolcke, retoma como un trabajo excepcional, la publicación en 1954 de “Return to Laughter. An Anthropological Novel” de la antropóloga africanista Laura Bohannan. En esta novela describe las incertidumbres y los profundos conflictos personales a los que se enfrentó en su profesión al penetrar en la intimidad del pueblo que estudiaba. De acuerdo con Stolcke, en la redacción de su obra, Bohannan toma en cuenta principios básicos de decencia y respeto humano para con aquellos con quienes realizaba investigación.

Lo más importante de la novela de Bohannan, dice Stolcke, es que ella como profesional, en una disciplina considerada “duramente” científica, no podía permitirse confesar afectos. Al momento de su publicación, la subjetividad, estaba reñida con la objetividad, y tomar distancia de lo investigado era característica fundamental de los estudios etnográficos. Stolcke opina: “esta novela supera, aun hoy, por su sincera inquietud ética y su compromiso político, todo ese nuevo género autobiográfico reflexivo y escéptico que antropólogos pretendidamente posmodernos han publicado a partir de los años ochenta”¹³⁵

La siguiente contribución teórica merece una mención especial, debido a que la antropóloga Sherry Ortner ha sido considerada uno de los pilares teóricos del ecofeminismo, el cual parte de la idea de que “la naturaleza” (como categoría simbólica), ha sido feminizada y, por tanto devaluada y oprimida; consecuente las mujeres han sido naturalizadas y, por tanto, devaluadas y oprimidas. Ortner escribe su

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Verena Stolcke, “*Antropología del género*”. *El cómo y el por qué de las mujeres*.
www.cholonautas/Biblioteca virtual de Ciencias Sociales. (1996)

¹³⁵ Ibid.

artículo en 1972 y se considera un texto fundacional de la antropología académica feminista, convirtiéndose en un artículo de gran debate en esa disciplina por su planteamiento de que la “dominación masculina” es universal por la dicotomía mujer/naturaleza-hombre/cultura. Posteriormente surgen posicionamientos diversos que contrastan con éste enfoque.

El aporte de Sherry Ortner: ¿Es universal la subordinación femenina?

Sherry B. Ortner; desde una mirada antropológica, discute sobre el status secundario de la mujer dentro de la sociedad como una situación universal. Definiendo la subordinación de la mujer, como un “hecho pancultural”¹³⁶. La autora señala que existen valoraciones culturales de inferioridad de las mujeres con respecto a los hombres por tres razones: 1) menor prestigio de las funciones, tareas, productos que ellas realizan y los medios en que se desenvuelven. 2) artificios simbólicos para atribuirles cualidades contaminantes a las mujeres, como por ejemplo la menstruación. El realizar en algunas culturas ritos a los varones para “descontaminarlos” de la crianza de la madre. 3) ordenamientos socioestructurales que excluyen a la participación de la mujer en esferas donde residen los poderes sociales. Así, según la autora, la mujer ha sido identificada con algo que las culturas desvalorizan, o que consideran pertenece a un orden inferior: La Naturaleza.

A diferencia de la naturaleza, la cultura tiene un status superior, y esa superioridad se basa específicamente en la capacidad de transformar la naturaleza. A partir de ello puede entenderse, que la cultura tiene por objetivo trascender la naturaleza y la mujer está precisamente vinculada a ella; como dice la autora, es “natural”: que la cultura oprima a las mujeres. ¿Por qué situar a las mujeres más cerca de la naturaleza? Ortner, describe tres razones: 1) Por su cuerpo y funciones de mujer implicadas en darle continuidad a la especie. 2) Del cuerpo y las funciones se derivan roles sociales valorados como inferiores a los que realizan los hombres. 3) Esos roles sociales tradicionales de la mujer dan lugar a una estructura psíquica diferente.

Ortner, retomando argumentaciones de Simone de Beauvoir afirma que: “el cuerpo de la mujer parece condenarla a la mera reproducción de vida”¹³⁷. Mientras que el hombre al no crear naturalmente vida, lo hace artificialmente, a través de la

¹³⁶ Sherry Ortner, *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?* <http://www.cholonautas.edu.pe/BibliotecaVirtualdeCienciasSociales>. (fecha de acceso: 18 de noviembre de 2014, hora de acceso: 11:55)

¹³⁷ Ibid

tecnología y los símbolos. “Es así, como crea objetos relativamente duraderos, eternos y trascendentes, mientras que la mujer sólo crea algo perecedero, seres humanos”¹³⁸. Ortner recupera de Beauvoir otras percepciones importantes, como, el prestigio de la destrucción de la vida: “matar no es el aspecto significativo y valorado de la caza y de la guerra; más bien lo es la naturaleza trascendente (social y cultural) de estas actividades, por oposición a la naturalidad del proceso de nacer: ` pues no es el hecho de dar la vida sino el de arriesgar la vida lo que eleva al hombre por encima del animal; esa es la razón de que la humanidad no haya concedido la superioridad al sexo que para sino al que mata”¹³⁹.

Marcela Lagarde y de los Ríos,¹⁴⁰ afirma que “para una mujer, ser mujer no pasa por la conciencia. Es necesario construir una voluntad política y teórica, para historizar lo que nos constituye por ‘naturaleza’”¹⁴⁰. Lagarde complementa la postura de Ortner, al señalar que: “Ser mujer o ser hombre es un hecho sociocultural e histórico”¹⁴¹. Y que más allá de las características biológicas del sexo, existe lo que se denomina género, el cual consiste en “un complejo de determinaciones y características económicas, sociales, jurídico-políticas, y psicológicas, es decir culturales, que crean lo que en cada época, sociedad y cultura son los contenidos específicos de ser mujer o ser hombre, o ser cualquier otra categoría genérica”¹⁴². Los géneros se enmarcan dentro de un contexto socio-histórico y en ellos se interrelacionan elementos biológicos, sociales y culturales. El contexto socio-histórico resulta en una enorme diversidad de maneras de ser hombre o mujer, de preferencias y orientaciones sexuales, así como de relaciones de género.

Otra disciplina importante de mencionar, sobre los aportes o sobre las ausencias en cuanto a las mujeres es la Historia, pues pareciera que las mujeres no han hecho historia, que la historia la hacen y la cuentan los hombres en las diferentes sociedades. Revisemos entonces que existe en cuanto a las mujeres en este campo disciplinario.

Historia sin mujeres, mujeres sin historia

¹³⁸ Ibid

¹³⁹ Ibid

¹⁴⁰ Marcela Lagarde y de los Ríos, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), 25.

¹⁴¹ Ibid

¹⁴² Ibid

Verena Radka¹⁴³ en su texto sobre historiografía de las mujeres confirma que la presencia histórica de las mujeres ha sido negada y que aun en la actualidad, las corrientes tradicionales y renovadoras en historiografía siguen marginando a la mujer debido a una concepción androcéntrica de la historia y del objeto de la historiografía. En la historia no han cabido las mujeres ya que no se les considera un objeto revolucionario o de cambio, de opción transformadora de las realidades sociales y culturales, mucho menos de las políticas puesto que siempre se ha silenciado su expresión: en los archivos históricos resuena el eco de media humanidad condenada al silencio.

Radka menciona, que las mujeres representan una mitad silenciada y sin historia. Que ha pasado por la pasarela de la historia de puntillas, como una figura temida, o como un objeto maligno e infectado, el ser sobre el cual se tiende un velo de desconfianza; con una permanente sospecha sobre ellas y sus comportamientos. De ahí que las mujeres que aparecen en la historia se muestren como seres malignos generadores de desgracias o provocadoras de catástrofes; a la cual, sus actos o su presencia (cuando es tomada en cuenta) siempre será vista e interpretada desde una visión androcéntrica de la vida.

Radka afirma que cuando la mujer logra aparecer en la historia es cuando se le busca en ámbitos asignados al hombre, como en lo contributivo señala Radka. Esta mirada histórica, dice, no es suficiente porque ya está de antemano cargada de valores. Aunque tampoco concuerda Ranke, en recuperar la historia de las mujeres cuantitativamente o para “rellenar huecos”, sino reconocer que a eso que realizamos desde la ciencia universal, es algo incompleto, al “omitir la mitad de la humanidad y percibir la otra mitad como ‘neutra’”¹⁴⁴. Esa postura de incorporar a la mujer dentro de la especie masculina llamada “humanidad” es una perspectiva de una sociedad general androcéntrica con la que la mujer se tiene que relacionar e integrar.

Radka menciona dos factores que impiden ver la ausencia de las mujeres en la historia: 1) Porque hemos aprendido a entender la historia sin mujeres, o las mujeres como “casos especiales” que se mueven dentro de un mundo de varones, y 2) Porque se aborda desde la categoría sexo, que se ubica dentro de lo biológico, como categoría pre-social; por esta razón, la mujer puede ser excluida de la investigación histórica. Para Radka esto configura un modelo dicotómico de los sexos: mujer-biología-naturaleza en

¹⁴³ Verena, Radka (1986) *Hacia una historiografía de la mujer*. Nueva Antropología, Vol. VIII, No.30, México.

¹⁴⁴ Ibid

contraparte con hombre-cultura-historia que explica las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres.

Por ello, Radka afirma que para incluir a las mujeres en la historia es necesario entender que las mujeres “no son entes genéricos ni abstractos, sino seres humanos ubicados en un momento histórico específico, en específicas condiciones económicas, sociales, culturales, políticas[...]que influyen sobre su condición y sobre sus acciones”¹⁴⁵ Aunque para esta autora es importante retomar la categoría género, también es necesario retomar la vida cotidiana como un campo que puede ser explotado por la historiografía tal como lo propone Henri Lefebvre¹⁴⁶ según menciona Radka.

Lefebvre, según Radka, nos proporciona los siguientes elementos de análisis: visibilizar a las mujeres como sujetos de la historia, evidenciar las relaciones de poder entre los géneros, distinguir o analizar cómo no ha cambiado la vida cotidiana para la mujer, entre otros. La intención de Lefebvre es recuperar dentro de la esfera de la “reproducción” la productividad en el sentido de la creatividad, para lograr así superar la división entre el ámbito productivo y reproductivo, esferas que se han abordado como específicas de hombres o de mujeres. Donde lo productivo (valorado-dinero) es masculino y lo reproductivo (desvalorizado) es femenino¹⁴⁷.

Por su parte, en otro sentido Joan Wallach Scott¹⁴⁸ historiadora feminista, intenta escribir la historia de las mujeres, utilizando la teoría posestructuralista con implicaciones en el campo de la historia social. Ella desarrolla una política feminista radical, que realice una historia radical desde una epistemología más radical, es decir, “se puede interpretar el mundo mientras se intenta cambiarlo”¹⁴⁹. Para Scott es el género un “fenómeno histórico que se produce, reproduce y transforma en diferentes situaciones a lo largo del tiempo”¹⁵⁰ Esto es, que a pesar de reproducirse los esquemas de género, ni las “relaciones”, ni los “hombres”, ni las “mujeres” pueden tomarse como idénticos en todos los casos, por lo que es fundamental cuestionarse los términos y hacer un análisis histórico de los mismos.

¹⁴⁵ Ibid

¹⁴⁶ Henri Lefebvre (1947) “Crítica de la vida cotidiana” en Radka, Verena (1986) *Hacia una historiografía de la mujer*. Nueva Antropología, Vol. VIII, No.30, México.

¹⁴⁷ Ibid

¹⁴⁸ Joan, Wallach Scott(2008) *Género e Historia*, México: FCE, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

¹⁴⁹ Ibid

¹⁵⁰ Ibid

Para Scott, el género ofrece una manera de pensar la historia, las jerarquías de poder y sobre todo, de teorizar la política feminista. Ella reconoce que esto es una parcialidad, también reconoce que la explicación universal como única y general, no es y nunca ha sido posible. Scott pone atención crítica a las dinámicas del poder utilizadas políticamente por historiadores o activistas políticos, para ella es necesario “pensar de nuevo la historia de la política y la política de la historia”¹⁵¹.

Scott menciona, que la historia social si bien, ha permitido documentar la historia de las mujeres, también presenta dificultades, al particularizar o pluralizar narrativas históricas. La historia social ha reducido a las personas a fuerzas económicas haciendo de las mujeres subproductos. Las mujeres son representadas como un grupo que moviliza recursos, ya sea modernizado o explotado; que lucha por el poder y que es excluido de la política. Las cuestiones específicas de las mujeres y de las relaciones entre los sexos han tendido a desplazarse o invisibilizarse dentro de modelos económicos o de psicologías conductistas.

CAPÍTULO CUATRO

METODOLOGÍA

Los Estudios Compositivos: Un enfoque crítico¹⁵²

Para realizar la investigación, me apoyaré en una metodología cualitativa y desde una perspectiva “poscolonial” la cual busca “combatir la visión etnocentrista y racista que

¹⁵¹ Ibid

¹⁵² Ibid.

reduce a las culturas no occidentales a objetos de estudio marginales y exóticos”¹⁵³. Utilizo particularmente los estudios composicionales, desde un enfoque crítico, que sostienen que “ningún grupo [...] puede ser entendido sin referencia a las formaciones raciales y económicas más grandes dentro de las cuales tienen lugar las interacciones...las identidades son construidas en relación con las identidades de los otros, así como de manera dialéctica en relación con la economía y la cultura en el sentido más amplio”¹⁵⁴.

El punto central de los Estudios Composicionales es que la teoría y el análisis sociales ya no pueden darse el lujo de “aislar un grupo”. O de representar sus relaciones como transparentes. Se debe “unir los puntos” para hacer visible las relaciones con los otros grupos y con formaciones sociopolíticas más grandes. Los grupos, en este caso las mujeres zapotecas, mixe y chinanteca migrantes, están posicionadas dentro de relaciones sociales y económicas históricamente cambiantes, para lo cual se requiere una teorización y un análisis profundo que una o visibilice las relaciones institucionales e ideológicas dentro de las que están inmersas. El abordaje cualitativo nos permitió entender que ningún grupo se encuentra fuera de los aspectos relacionales y estructurales de la formación de la identidad.

Para Denzin y Lincoln¹⁵⁵, los estudios composicionales giran en torno a tres movimientos: 1) *Deliberada colocación del método etnográfico y narrativo dentro de una interpretación contextual e histórica de las formaciones económicas y raciales*. No se trata de un determinismo de la economía sobre la identidad, sino de entender que se considerará que estas mujeres zapotecas, mixe y chinanteca migrantes han construido su vida en lo que Martín Baró (1994) y Freire (1982) llaman “situaciones límites”, determinados momentos históricos y relaciones de poder desiguales, que se manifiestan incluso en las actividades cotidianas de la vida.

Partiendo de Jean Paul Sartre, Denzin construye un método entre el marxismo y el existencialismo, que parte de la idea de que los trabajadores “son a la vez el producto de su propio producto y un agente histórico que en ningún caso puede tomarse como un producto. Esta contradicción no está estancada; hay que asirla en el movimiento de la praxis”¹⁵⁶. Esto es, que al considerar a las personas como “agentes históricos” ellas

¹⁵³ Rosa Inés Curiel Pichardo, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”

¹⁵⁴ Denzin N., Lincoln Y. (comp.), “*El campo de la investigación cualitativa. Manual de investigación cualitativa*”. Vol. I. (México: Gedisa, 2011).

¹⁵⁵

¹⁵⁶ Ibid

producen un sentido propio sobre su realidad, sobre su cotidianidad, sobre su trabajo. Sentido o subjetividad, que no está estancada que está modificándose y que se puede asir a través de las narraciones y actos de su cotidianidad, situados en un momento histórico y económico.

Existe dificultad para que las personas unan su vida personal con las relaciones históricas, económicas y raciales dentro de las cuales se desenvuelven, Denzin lo atribuye, a la presencia de una “ideología neoliberal”: “la gente habla como si estuviera desconectada y aislada de la historia, del estado, del contexto económico y de los ‘otros’”¹⁵⁷. Así que los esfuerzos del análisis como teóricos sociales es situarlos histórica, económica y socialmente para que “el contexto material dentro del cual los individuos están ‘produciendo sentido’ pueda ser relacionado con sus propios esfuerzos para reflejarse sobre esas condiciones y transformarlas”¹⁵⁸. Entonces, se utiliza como análisis teórico y metodológico, junto con el composicional, a la interseccionalidad en la que están los sujetos de investigación: ser mujeres, ser indígenas y ser migrantes, esto es como confluyen esas categorías sociales en sus vivencias ahora en la frontera norte.

2) *Las categorías de la identidad social: raza, etnicidad, clase y género son fundamentales para los estudios composicionales.* Se considera que estas categorías de la identidad aun siendo “formas sociales, porosas y flexibles” son profundamente políticas, como maneras de organizar el mundo. Se busca comprender de qué manera las personas le otorgan sentido a estas categorías sociales o bien de qué manera se resisten a ellas o las adoptan, así como también como sitúan a los ‘otros’ en relación con ellas mismas e incluso si “esencializan” o “reifican” ‘otras’ categorías. Esto es lo que se denomina el método relacional.

3) *Las categorías son tratadas como emplazamientos fluidos para la producción de sentido, a través de ellas se busca elaborar “variaciones texturizadas” de las identidades.* Este método “permite buscar explícitamente la variedad, el disenso al interior, los valores atípicos que se encuentran (por ‘elección’ o no) en los márgenes abandonados, radicales, aquellos que niegan la pertenencia a la categoría y aquellos que desafían la existencia de las categorías en su conjunto”¹⁵⁹. Retomando a Bhavnani, Denzin señala, que es fundamental teorizar de qué manera la variación y los valores atípicos en relación con dicha modalidad re-presentan al grupo más grande.

¹⁵⁷ Ibid.158

¹⁵⁸ Ibid.158

¹⁵⁹ Ibid.159

La teoría del método composicional se centra en tres aspectos: contextual, relacional y potencialmente centrado en, y a través, de la variación individual mientras se buscan formas modales. Se exploran como una “metáfora artística” la relación entre los espacios ‘negativos’ y ‘positivos’, entendiendo que no existe lo ‘positivo’ si no es en relación con lo ‘negativo’, para Denzin las composiciones etnográficas “se encuentran en el nexo de las fuerzas estructurales y de las vidas y las capacidades individuales”. En los estudios composicionales las identidades son construidas en relación con las identidades construidas de los otros, de manera dialéctica, en relación con la economía y la cultura en sentido más amplio.

La Metodología Feminista:

Martín Palomo y Muñoz Terrón¹⁶⁰, plantean que es posible una investigación social desde la perspectiva de los estudios de género, a la cual denominan “investigación feminista”, la cual plantea críticas a las epistemologías y metodologías tradicionales principalmente porque “servían a la pretensión de legitimar o justificar situaciones de subordinación, marginación o exclusión de las mujeres en determinados ámbitos.” Por lo que, las investigaciones feministas pretenden eliminar “sesgos sexistas y androcéntricos” de los que está cargado “el conocimiento” para obtener “evidencias” “sobre las que se construyen los diferentes saberes”.¹⁶¹ Una investigación feminista, entonces, “se puede considerar a la que incluye entre sus presupuestos el convencimiento de que la diferencia sexo/genero afecta, de algún modo, a la elaboración de la ciencia y el conocimiento”.¹⁶²

Estas autoras, plantean tres lineamientos para una epistemología feminista que son: Primero, que “las situaciones y experiencias de las mujeres en cada sociedad son el principal ‘objeto’ de la investigación”. Segundo, son consideradas “sujetos” centrales de los procesos de investigación “*las mujeres, en plural, y no la mujer como el supuesto sujeto del feminismo universal*”, ya que señalan Martín y Muñoz, que no existe un solo tipo de opresión de género ni las mujeres lo experimenten por igual. Tercero, utilizar una teoría con enfoque feminista al presentarlo como un “saber crítico y militante” en

¹⁶⁰ María Teresa Martín Palomo, José María Muñoz Terrón, “Epistemología, metodología y métodos. ¿Qué herramientas para qué feminismo? Reflexiones a partir del estudio del cuidado”, *Quaderns de Psicologia*, No. 1 Vol. 16 (2014), <http://dx.doi.org/105565/rev/qpsicologia.1213>, 35-44.

¹⁶¹ *Ibid.* 35.

¹⁶² *Ibid.* 36.

favor de las mujeres y de la humanidad, “ejerciendo una ‘parcialidad consciente’ frente a presuntas neutralidades positivas o funcionalistas”.¹⁶³

Para Martín y Muñoz una investigación feminista interrelaciona epistemología, metodología y métodos en clave feminista, lo cual significa “articular una mirada investigadora en la que la reflexividad, el carácter socialmente situado y existencialmente encarnado del conocimiento son fundamentales”. Esta investigación feminista además, conecta enfoques fenomenológicos y reflexivos en ciencias sociales, dando prioridad a los estudios cualitativos sobre los cuantitativos, rompiendo también con “la barrera levantada entre objeto y sujeto de conocimiento”.¹⁶⁴

Martín y Muñoz, le dan suma importancia al concepto fenomenológico de intencionalidad, en el cual el significado de un gesto o conjunto de actos no puede describirse desde como lo percibe un “observador objetivo” que utiliza métodos independientes o su propia perspectiva, Martín y Muñoz retoman a Cicourel para mencionar que, “la intencionalidad alude a la correspondencia entre la experiencia y la conciencia de un objeto y los actos en que ese objeto esta incorporado”. Por esto, para la fenomenología social “*sociedad* es lo que se constituye aquí y ahora, ‘el mundo cotidiano como fenómeno’, no el presunto hecho social objetivo elaborado por un/a investigador/a social”¹⁶⁵

El enfoque reflexivo de la metodología feminista, ve a las personas que participan en la investigación como “sujetos posicionados dentro del sistema, formando parte de él y dando cuenta de las modificaciones que producen sus observaciones”¹⁶⁶ por lo que, en nuestra investigación con mujeres zapotecas, mixe y chinanteca, se le da primordial importancia a la relación que establecen ellas como mujeres indígenas migrantes con sus propias vivencias y experiencias en sus relaciones personales y sociales; así tal como dice que lo vivió, sintió o percibió, ya que se trata de una realidad interna, única y propia de cada ser humano para también dar cuenta de cómo va transformando sus experiencias y vivencias en el tiempo.

Sujetos, cronograma, técnicas e instrumentos

Las participantes:

¹⁶³ Ibid. 39.

¹⁶⁴ Ibid. 40.

¹⁶⁵ Ibid. 41.

¹⁶⁶ Ibid.

Grupo A: Tres mujeres adultas originarias de comunidades indígenas de Oaxaca, zapoteca y chinanteca. Madres de familia, con un margen de edad entre los 31 y los 67 años, con al menos un año de radicar en la ciudad de Mexicali, escolaridad máxima primaria, dedicadas a trabajos informales. A las cuales, por motivos de confidencialidad, cambiaré sus nombres por seudónimos.

Grupo B: Tres mujeres, de comunidades zapoteca y mixe, hijas de las mujeres del grupo A. Ellas llegaron a Mexicali siendo unas niñas, por lo que su tiempo de residencia es de mínimo un año en Mexicali, con escolaridades de secundaria y profesional. Estudiantes y empleadas. Con edades entre los 14 y 35 años.

A continuación las principales características de las seis mujeres entrevistadas:

Flor: Mujer chinanteca, 66 años de edad, cursó hasta cuarto grado de primaria, con 27 años de residencia en Mexicali. Su vida ha transcurrido entre la ciudad de México, la sierra mixe, la comunidad de Yalálag y por último Mexicali.

Sandra: Mujer yalalteca, 37 años de edad, terminó la educación primaria, con 8 años de residencia en Mexicali. Su vida ha transcurrido entre la comunidad de Yalálag y Mexicali.

Laura: Mujer yalalteca, 31 años de edad, terminó la educación primaria, con 1 año de residencia en Mexicali. Su vida ha transcurrido entre la comunidad de Yalálag y Mexicali.

Celia: Mujer que nace en la sierra mixe, 35 años, escolaridad profesional, labora como Ingeniera en una empresa industrial. Tiene 27 años de residencia en Mexicali. Vivió hasta los 8 años en la sierra mixe y posteriormente en Mexicali.

Nadia: Mujer yalalteca, 16 años de edad, actualmente cursa cuarto semestre de preparatoria, trabaja en una carnicería. Tiene 8 años de residencia en Mexicali. Vivió hasta los 8 años en Yalálag.

Mimí: Mujer yalalteca, 14 años de edad, cursa segundo grado de secundaria. Tiene un año de residencia en Mexicali. En Yalálag se dedicaba a la música.

Estructuración de fases del Trabajo de campo:

- Diseño de la pauta de Entrevista a Profundidad y Método Etnográfico compositivo
- Acercamientos a trabajo de campo. Acercamiento a las personas participantes en la investigación tanto grupal como individualmente.
- Organización/acuerdos de tiempo y lugar de la realización de la entrevista:

- Trabajo de campo y etnográfico.
- Realización de Entrevistas a Profundidad y Análisis de Resultados.

Entrevistas: Se realizaron en total 6 entrevistas con guía semiestructurada.

- 3 entrevistas a las madres de familia
- 3 entrevistas a las hijas de esas mismas mujeres

Cada entrevista se aplicó por separado en los lugares en que se convino con ellas. La mayoría de ellas se realizó en sus propios domicilios. Únicamente una entrevista se aplicó en un lugar público (cafetería) y fue a una entrevistada-hija, la de edad adulta, ya que las otras dos eran menores de edad.

Entrevista cero o conversación informal.

Anterior a esas entrevistas semi-estructuradas, se realizó una conversación informal con una joven migrante de Yalálag como un primer acercamiento a la experiencia de estancia en la ciudad de Mexicali de mujeres yalaltecas-zapotecas. A la que denominaremos entrevista “0” (cero). La cual nos permitió vislumbrar algunas categorías de análisis.

ANEXO 1

Formato de Guía de Entrevista Semi-estructurada (madres).

Nombre:

Edad:

Escolaridad:

Ocupación:

Estado civil:

Lugar de Procedencia:

Contextuales

¿Por qué razones y en qué circunstancias decidió venir a Mexicali?

¿Hace cuánto tiempo?

¿Qué actividades realizaba en Yalálag antes de venir a Mexicali?

¿Participaba en alguna actividad en la comunidad de Yalálag?

¿Habla usted zapoteco?

Identidad cultural

¿Cómo definiría la cultura oaxaqueña? ¿Es la misma que la zapoteca y que la yalalteca?

¿Qué tan importantes son para usted las festividades de su pueblo?

¿Cuál es la tradición más importante para usted?

¿En Mexicali, personalmente hace algo o sigue alguna tradición de su pueblo? ¿Cuál?

¿En qué ocasiones habla usted zapoteco? ¿Por qué?

¿Sabe de alguna festividad de Oaxaca que se realice en Mexicali? ¿Qué opinas de ellas?

¿Usted cree que los oaxaqueños son distintos a los mexicalenses? ¿En qué?

Si te preguntan de dónde eres, que si eres zapoteca o yalalteca tú que dirías? ¿Qué les dices cuando te preguntan?

¿De dónde eres?

Género

¿Cómo mujer ¿ha sido difícil vivir en Mexicali?

¿Cómo es la situación de las mujeres con respecto a los hombres en Yalalag?

¿Crees que las mujeres en Yalalag están en desventaja frente a los hombres? ¿En qué aspecto?

¿Y en Mexicali tienen las mismas desventajas o puedes observar otras?

¿Cómo es tu relación con los hombres en Mexicali?

Interseccionalidad

¿Qué opinas de la sociedad cachanilla?

Como Oaxaqueña ¿Qué tan fácil ha sido desarrollarse en Mexicali?

¿Has tenido alguna dificultad por ser oaxaqueña?

Como oaxaqueña ¿alguna vez experimentaste rechazo en Mexicali? ¿En qué situación o situaciones?

¿Te consideras oaxaqueña, zapoteca, yalalteca?

¿Cómo oaxaqueña o yalalteca, es difícil vivir en Mexicali? ¿Por qué razón?

Formato de Guía de Entrevista Semi-estructurada: HIJA

Nombre:

Edad:

Escolaridad:

Ocupación:

Estado civil:

Lugar de Procedencia:

¿De dónde eres?

¿Dónde naciste?

Contextuales

Me cuentas los motivos por los que llegaste a Mexicali

¿Hace cuánto tiempo?

¿Habla alguna lengua indígena?

Identidad cultural

¿Qué recuerdas de allá? ¿Cómo es la cultura?

¿Qué festividades Oaxaqueñas conoces?

¿Es diferente la cultura oaxaqueña de las otras culturas?

¿Son importantes son para ti las festividades de allá?

¿Cuál es la tradición más importante?

¿En tu familia se habla alguna lengua indígena? ¿Qué piensas sobre la lengua indígena?

¿Sabes de alguna festividad de Oaxaca que se realice en Mexicali? ¿Qué opinas de ellas?

¿Crees que los oaxaqueños son distintos a los mexicalenses? ¿En qué?

Género

¿Cómo mujer ¿ha sido difícil vivir en Mexicali?

¿Tienes pareja actualmente? ¿Por qué no?

- ¿Cómo ha sido tu relación con los hombres?
- ¿Tus parejas de donde son?
- ¿Las parejas que has tenido saben que eres Yalalteca o Oaxaqueña?
- ¿Cuándo conoces a alguien sea mujer u hombre le dices de dónde eres?
- ¿Cómo ha sido tu relación con otras mujeres?

Interseccionalidad

- ¿Qué opinas de la sociedad cachanilla?
- Como Oaxaqueña ¿Qué tan fácil ha sido desarrollarse en Mexicali?
- ¿Has tenido alguna dificultad por ser oaxaqueña?
- Como oaxaqueña ¿alguna vez experimentó rechazo en Mexicali? ¿En qué situación o situaciones?
- ¿Te consideras oaxaqueña, zapoteca, mixe, chinanteca o cachanilla?
- ¿Cómo zapoteca o yalalteca, es difícil vivir en Mexicali? ¿Por qué razón?

Capítulo Seis

Historias de madres e hijas

De Yalálag a Mexicali. Historias de migración/historias de asentamientos.

Las montañas: Las seis mujeres entrevistadas, antes de su llegada a esta ciudad desértica y fronteriza de Mexicali, venían procedentes de las montañas. Sus vidas

transcurrían en la sierra norte de Oaxaca, aun cuando dos de ellas no son yalaltecas, tienen una historia personal-familiar vinculada a Yalálag. Ellas son tres madres y sus respectivas hijas. Las hijas llegaron con ellas a esta ciudad siendo unas niñas: Celia, Nadia y Mimí; así que acá crecieron. Las madres son: Flor, Sandra y Laura. Sandra y Laura nacieron y crecieron en Yalálag, migraron a Mexicali con sus hijas e hijos, debido a problemas con sus esposos.

Flor tiene una historia, anterior, un tanto diferente a Sandra y Laura, pues ella no nació en Yalálag, ella procede de una comunidad chinanteca. Y antes de llegar a Mexicali ya había trabajado desde su adolescencia en la ciudad de México, donde conoció a su esposo que era de origen yalalteco, él la llevó a vivir a la sierra en una comunidad mixe a la casa de la suegra. Ella nos relata su estancia laboral en la ciudad de México y posteriormente su permanencia en la comunidad mixe donde nacieron sus hijos:

Flor: “Ya iba a cumplir 16 años y ya pues me salí de mi tierra y me fui a México a ganar la vida según yo porque pues no había nada que hacer en mi pueblo... Sí sola. Me llevó una señora que trabajaba en una casa en México. Y así fue que me salí de mi casa...Pues pagaban muy poquito, cuando me trataron así \$80.00 entonces... y en otras casas ganaban \$300.00 algunas muchachas y a mí me pagan \$80.00 por ignorante, uno que no sabe uno pues y así me dejaron como dos años trabajé así. En la misma casa donde me dejaron. Pues ya me salí porque tenía un tío que me dijo estas ganando muy poquito, hay muchachas que ganan más y fue entonces que me sacó él de ahí, entonces me buscó otro trabajo y sí me llegaron a pagar \$250.00 (al mes). R: Pues duré como unos 7 u 8 años por ahí. Fue cuando me salí de ahí, quise buscar otro trabajo pero no, no, como no tenía yo estudio pues no me daban trabajo, fue cuando conocí a Oscar y me dijo vamos a mi tierra y ya me quería yo salir de ahí también.

La llegada a la casa de su suegra fue para Flor un cambio total de actividades, en comparación a las que realizaba en la ciudad de México, ya que tuvo que integrarse a actividades del campo relacionadas con el corte y cuidado del café, que ella percibía como hacer nada, quizá porque no había una paga directamente para ella:

Flor: “Pues Nada! Nomás estar en la casa ayudando a su mamá, porque tenía mucho trabajo su mamá, que limpiaba café, cortando café, todo eso y compraba café su mamá... era mucho trabajo, de ir y venir cada cosecha y ella se quedó ahí en la Candelaria (la suegra era de Yalálag). Así hacían antes ellos, pero ya después se vio duro de estar caminando, después se plantó ahí mis suegros, ya no podía seguir caminando cada temporada, ahí quede a vivir yo cuando me junté con Oscar.”

Ella además, narra las dificultades que vivió al integrarse con su suegra a la cosecha del café, no era una vida sedentaria, sino que viajaban de La Candelaria, un

pueblo mixe, a Yalálag un pueblo zapoteco. Pasando por otros pueblos circunvecinos en caminatas de horas a pie, incluso embarazada y a punto de dar a luz.

Flor: “Casi más de un día, de salir temprano a las cinco de la mañana y luego llegar hasta las cinco de la tarde a Yalálag, era mucho tiempo. Estaba muy feo el camino, entonces estaba muy feo, y si me toco caminar con Oscar. Me embarace también de Victoria y pues me tuve que ir a Yalálag, pero nos quedamos en Totontepec porque ya estaba yo muy embarazada, me faltaban como 15 días para aliviarme de Victoria y pues yo ya no aguantaba mucho caminar, nos quedamos en Totontepec y de ahí nos fuimos para Yalálag, por allá nació Toya.”

Sandra y Laura de origen yalalteco, vivían en la comunidad de Yalálag antes de migrar a Mexicali, ellas realizaban diferentes actividades propias de esa comunidad serrana, como eran las actividades de campo. Las mujeres yalaltecas entrevistadas, realizaban tanto actividades productivas como reproductivas en su comunidad de origen. Estas actividades de las mujeres entrevistadas no se circunscriben únicamente a actividades dentro del hogar; ya que el trabajo de campo no es exclusivo de los varones, pues las mujeres también participan en él realizando diversas actividades desde la infancia, junto con el resto de la familia. Las actividades que las mujeres realizan en el campo igualmente contribuyen a la economía familiar, ya que participan junto con los hombres, en la siembra, el cuidado, la cosecha, la preparación y la venta de productos del campo:

Laura: “Pues ahí fuimos, cuando van ellos a sembrar, como mi papá siembra nosotros vamos a ayudarlo, y si hay quelite o hay otras cosas, mi papá los juntaba y mi mamá iba a venderlos... También sembró el camote blanco, lo iba a sacar en la mañana y ya nosotros lo pelábamos, como trae cascarita, y cuando llega los echa en el agua y ya como mañana tempranito vamos a estar pelando, y ya mi mamá lo pone a cocer, esos se cuecen un ratito nada más y ya los va ir a vender.”

Sandra: “A mis hermanos, a mis hermanas, nos exigían para trabajar las cosas rápido. Yo tengo seis hermanos y otras dos hermanas. En total somos nueve. Los hombres se dedican al campo. Nosotras también, andábamos en el campo... limpiar, ir a sembrar el maíz, el tiempo que ya tiene la milpa empezar a echar tierra abajo de la milpa y ya que está echando la tierra abajo de la milpa, si llueve mucho y vuelve las hierbas otra vez y ahí andamos arrancar las hierbas, o si no vamos y volvemos a echar otra vez tierra debajo de las milpas. Sí sembraron chile y ahí anduvimos cortando chile y sembraron calabaza y ahí andábamos cortar la punta de calabaza para venderlo y las calabazas, todo eso hicimos. Y el tiempo cuando antes de sembrar, limpiar el terreno, y pasar el arado y de ahí ya empezar a sembrar. Y ya cuando es hora de cosechar, pues ahí andar, recoger las mazorcas, limpiarlo y llevarlo a la casa. Pues como ese mes de mayo es temporada ya de sembrar, el mes de abril es cuando empiezan a limpiar el terreno y empezar a pasar el arado para que ya esté flojito la tierra para sembrar y en mes mayo, junio. En julio ya es tiempo de echar tierra debajo de

las milpas. En Julio vuelven a echar otra vez la tierra... en septiembre, octubre... ya en noviembre ya es cosa de cosechar. Ya que llega la mazorca en la casa pues tienen que sacarla al sol para que se seque, ya que se secó hay que limpiar la mazorca y hacer el maíz, a desgranarlo y ya guarda uno para que hay para comer todo el año.

Sandra y Laura, aparte de realizar actividades en el campo, alternaban sus actividades productivas con la realización de prendas artesanales como huipiles, rebozos y huaraches u otro tipo de vestimenta tradicional. Estos oficios anteriormente estaban predeterminados culturalmente, siendo para las mujeres lo relacionado con el telar de cintura: huipiles y rebozos. Así como también otras vestimentas tradicionales y bordados. Y para los hombres estaba designado todo el proceso de elaboración y venta de calzado de hombres y mujeres, esto es huaraches y sandalias. Las dos mujeres entrevistadas (Sandra y Laura) eran en la comunidad de las primeras mujeres en producir huaraches. A continuación se recupera de los testimonios, las actividades que ellas hacían:

Sandra: “Hacía rebozos, puntas del rebozo. Sí, lo hacía y lo vendía, tres días y otro día hacer las puntas... así lo hacía yo, porque desde que empecé a hacerlo nuestro papá nos obligaba a hacer las cosas bien rápido y de ahí aprendí a hacer las cosas rápido porque, nos exigía que la hora se va y nosotros ahí estamos lo mismo, y por eso aprendimos a hacer las cosas rápido... todas nosotras mujeres hacíamos los rebozos, los huipiles, las faldas de los huipiles y bordar. Sí, esos – huipiles- los hacíamos cinco días, de hacer así rápido, pero eso va a durar más si lo vas a hacer despacito.”

Laura: “Yo hacía huaraches y hacía puntas de rebozo. Tengo como cuatro años de hacer, de aprender los huaraches, porque antes no lo hacía, porque todavía no sé cómo hacerlo, hacía otras cosas, después hice los huaraches. Pues ayudaba a mis suegros a cortar las tapas, a cortar la plantilla, a rebajar el hule y a marcarles los huaraches. Ya después, cuando apenas se iba a morir (su suegro) me dijo que así lo vas a hacer, esto vas a hacer así lo haces y así aprendí a hacer los huaraches... ya hacía todo, corté la suela, corté su hule, rebajé su hule y corté las tapas de las zapatillas, este... sacaba las figuritas, le ponía su forro y como mi suegro tenía su máquina de coser, y yo las cocía. Después les recorto su forro, luego lo pongo en la horma y ya, les pongo los agujeritos en las plantilla, para que estén así... ya están listos. Pues, como a mí me gustó hacerlo y por eso estuve batallando, pues hasta que me salió bien... así fue que aprendí todo y se vendió mis zapatillas (sonrisa). Sí, hasta hice unas sandalias que vinieron a encargar los de Betaza, que fueron ahí en el lunes de cerro, hicimos, es de pura piel. Lo hicimos dos años... vinieron a encargarlos un año y así, el otro año vinieron a encargarlo otra vez. Si las sandalias (de mujer) y los huaraches de hombre. Con mi suegro y con mi esposo.

Actualmente los oficios ya no están limitados en cuanto a que estén designados solamente para mujeres o solamente para hombres, ya que al menos las mujeres entrevistadas, realizan aparte de oficios de “mujeres”, oficios que están considerados en general en la comunidad para los hombres. El siguiente testimonio es importante, porque da cuenta de que el condicionar trabajos para hombres u mujeres no es una cuestión “natural” o que tenga que permanecer estática, si no al contrario. Esta mujer entrevistada menciona que para aprender un oficio en el pueblo, como la elaboración de huaraches, es cuestión de querer aprenderlo y no está determinado a ser mujer u hombre.

“...y hay otro tipo de trabajo que hacen allá en el pueblo, como es las huaracherías, como mi esposo trabajaba de huaraches, él hizo huaraches de Oaxaca, pues el que quiere aprender va a aprender, yo aprendí a hacerlo, yo veo como lo hacían y me interesó, pues me senté a hacerlo, pero hay personas que no les interesa hacerlo. La mujer agarra su trabajo y el hombre agarra su trabajo. (Sandra)

La migración...

Según los testimonios recabados, huir de la violencia y/o por necesidades económicas fueron las causas de estas mujeres para migrar a Mexicali. Es importante señalar que en la decisión de la salida de las mujeres de Yalálag, por lo regular está presente otra mujer. La salida de Yalálag se presenta como una posibilidad de mejoramiento de su situación de madres así como la de sus hijos e hijas:

“Pues por la necesidad...Porque mi esposo me maltrataba, por eso decidí venir para acá, gracias a las personas que me ayudaron para venir para acá, por eso llegué acá. Vivía con mi esposo y de los maltratos que él me hacía, por eso decidí salir de allá para venir para acá”(Sandra).

“Porque mi esposo anda tomando mucho, por eso es que quise venir por acá y porque la señora me dijo que te van a tratar bien, que van a hacer esto y esto, me dijeron muchas cosas pero ya después no fue cierto... como ahí es un pueblo siempre veían como andaba tomando mi esposo y ella me dijo ve con ella a trabajar, ve con ella a trabajar, ya tiene como un año que me dijo y yo no me animo, yo no me animo, hasta que dije a ver, voy a ir a ver, porque como yo no conozco ningún lugar ni he salido ningún lugar por eso...” (Laura)

La historia de Flor es diferente, ya que ella salió de La Candelaria un pueblo mixe en la sierra norte de Oaxaca con destino a Mexicali de común acuerdo con su esposo, (aunque también ella vivía con la violencia y el alcoholismo de su marido). Unos familiares de él, fueron de visita al pueblo y la convencieron de que migrara para mejorar sus condiciones de vida. En esa época el precio del café se fue a la baja, lo que empeoraba su situación económica. Fue así, como decidieron venir a Mexicali:

Flor: “Porque pues se acabó la cosecha de café, también se quedó muy bajo el precio de café, porque eso mantenía allá, de eso vivíamos y pues se fue abajo... Llegó (un primo de su esposo), fue allá a la Candelaria... Llegó allá y le dijo... vio pues la manera como vivíamos allá y entonces le dijo: vámonos a Mexicali, yo tengo trabajo allá si quieres y luego vienes por tu familia. Y sí, se vino él primero, seis meses creo vino aquí, junto dinero y luego ya fue por nosotros... regreso por nosotros.”

“Pues, de primero si me gusto pero después ya con el calor, estaba bien duro el calor, cuando no está uno acostumbrado al calor y luego que llega uno solo sin tener nada... nos regalaron un *cooler*¹⁶⁷, con eso tuvimos ese primer año. Llegamos en la casa de mi compadre, ahí vivimos como un mes, un rato con ellos, después nos prestó una casita, un cuartito que tenía allá en Palaco por Río Bravo. Ahí estuvimos un rato, dos años creo estuvimos ahí y fue cuando él compró este terreno aquí, compró este lote, entonces ya nos finco y tuvimos un cuartito y ya nos vinimos... nos regalaron un *cooler* para pasar el primer verano”. Estaba bien duro pero pues aguantamos pues a dónde íbamos a vivir, pues sí, si batallamos cuando llegamos. (su esposo) Siguió trabajando ahí en la taquería con su primo, ahí estuvo trabajando... yo en la casa cuidaba a mis hijos porque no, no sé cómo, no sabía cómo andar para buscar trabajo y recién llegada aquí.”

Trabajo en la ciudad...

Esta capacidad de diversificación de las actividades productivas de las mujeres, les permite también adaptarse a nuevas actividades productivas a su llegada a la ciudad de Mexicali, al buscar alternativas de subsistencia. Las actividades productivas que realizan las mujeres entrevistadas, varían dependiendo de la generación o del rol que desempeñan, madres o hijas. Una vez establecidas en Mexicali, las tres mujeres-madres realizan venta de comida como actividad productiva principal, en negocios familiares instalados en su mismo hogar o con otra persona de la comunidad de Yalálag cuando tienen poco tiempo de haber llegado. Mientras que Sandra combina su negocio de comida con limpieza de casas unos días a la semana.

Flor: “Me dijo (se refiere a su esposo): *vamos a vender flautas*, está bien le dije. Él me dijo como íbamos a hacer, como lo hacían allá. Ajá, yo no sabía cómo enrollar la flautita y todo, meter carnita, eso lo aprendí yo aquí, él pues, porque él trabajaba allá... Un poco difícil no era mucho. Nomás para que comieran, comieran los chamacos pan y torta y todo eso. Hasta hace poco, porque me enfermé y ya no”.

Sandra: “Pues haciendo limpieza en casa... y vendo las flautas”

Laura: “¡Ah! pues una persona me dijo que viniera acá a trabajar, en una flautería, por eso vine acá a Mexicali”.

¹⁶⁷ Aparato de aire -abanico- que se utiliza para refrescarse del calor.

Mientras tanto las hijas de éstas mujeres, quiénes ya crecieron en la ciudad de Mexicali, se incorporaron a actividades laborales dos de ellas, las que tienen mayor tiempo acá. Una de las principales diferencias con sus madres, se relaciona con la edad en la que éstas jóvenes iniciaron sus actividades productivas, pues mientras sus madres desde a muy temprana edad realizaban actividades para el sustento del hogar, como la elaboración de rebozos. Las hijas que crecieron en ésta ciudad inician sus actividades remuneradas un poco después, ya en la adolescencia. Sus actividades difieren de las que realizan sus madres, por ejemplo, Nadia es una jovencita que aparte de estudiar la preparatoria, trabaja de empleada en una carnicería. Mientras que Celia quién está por terminar sus estudios profesionales, trabaja en una empresa en el área de control de calidad, el cual se relaciona con su perfil profesional de Ingeniera, pues ella ya terminó sus estudios profesionales.

Nadia: “Voy en cuarto semestre de prepa... Pues trabajo...En una carnicería que se llama Katy. Los miércoles, sábados y domingo... por la tarde”. (H2).

Celia: “Profesional, ya voy a terminar la carrera de Ingeniería en la Politécnica...Estoy trabajando en una empresa Gulfstream... Soy asistente de calidad” (H1)

La hija de Laura , Mimí tiene 14 años, ella estudia la secundaria y no realiza actividad con remuneración económica en Mexicali, dedicándose exclusivamente a estudiar la secundaria. Cuando ella vivía en Yalálag se dedicaba a la música, formaba parte de la banda del pueblo, ella tocaba el instrumento de la flauta. La banda tocaba en diferentes eventos dentro y fuera de la comunidad. La vida de ella como niña, podemos darnos cuenta que es totalmente diferente a la de su madre y a la de las otras mujeres. Ya que Mimé se dedicaba a la música. Pertenecer a la banda de música le daba la oportunidad de viajar a diferentes partes incluso de la República o de pueblos circunvecinos. Aunque ahora en su estancia en Mexicali no ha podido continuar con su actividad preferida:

Mimí: “Pues a mí me encantó la musica y estuve con la banda autoctona, tocaba la flauta...íbamos como banda visitante a otros lugares. Sí, una vez salimos a Guadalajara a uno quince años, luego íbamos a los pueblos en las fiestas patronales”.

Zapotecas, yalaltecas, chinanteca ¿Qué es esto de la identidad cultural?

Para Giménez, la identidad es un proceso subjetivo, en el que los sujetos definen su diferencia con otros sujetos, autoasignándose un repertorio de atributos culturales. Dos de los atributos más importantes que se intentan recuperar en las entrevistas son: *su adscripción étnica y la lengua*. Resultando que no existe un consenso entre las mujeres entrevistadas sobre su autoasignación o adscripción a una categoría étnica. Ellas no se identifican con el nombre oficial que se le da al grupo indígena al que pertenecen, como es: “zapoteca” o “mixe”. Autodefiniéndose principalmente como yalaltecas o oaxaqueñas Sandra, Laura, Nadia y Mimí. Mientras que Flor, se reconoce como de una comunidad chinanteca.

Flor: “Pero...como yo no soy mero de Oaxaca. Yo soy de un pueblito más delante de Oaxaca... Por Choapan... pero está muy abajo de Choapan, por Lalana, está más cerca estado de Veracruz por un río se divide. Tengo mi dialecto Chinanteco”.

Sandra: “Que soy de Oaxaca, pero no mero de Oaxaca que soy de la Sierra. Me dicen ¿cómo es? pues soy yalalteca y hablo zapoteco les digo”.

Laura: “¡Ah sí! y como no sé yo mucho, solo digo de Yalálag (risas) luego me preguntan ¿De dónde? ¿De qué Estado? Y ya mis hijas les dicen de Oaxaca”.

Como segunda identidad, las hijas reconocen ser oaxaqueñas. Es interesante conocer que la identidad étnica de “zapotecas”, no es regularmente reconocida por ellas, aunque sí se reconocen como mujeres yalaltecas, que hablan un idioma zapoteco.

Nadia: Oaxaqueña, sí porque vengo de ahí, mis facciones son de ahí y pues hablo el idioma de ahí y pues nunca rechazaría que soy de Oaxaca, aquí nada más llegué y si vivo aquí, pero en sí soy oaxaqueña yalalteca.

Mimí: ¡Ah! pues de Oaxaca en la Sierra norte.

En tanto, que Celia se reconoce como una mezcla entre Oaxaca y Mexicali. Ella tiene 27 años de residencia en Mexicali, cuando llegó a esta ciudad tenía ocho años, así que, aunque ella nació en una comunidad mixe, no se siente parte de ella, sino más bien una mezcla de entre Oaxaca y Mexicali (cachanilla):

Celia: ¡Ay! nunca había pensado en eso (risas), tengo tantas mezclas que ya no sé, pues siento, no creo que tenga ya tanto la idea de Oaxaca... yo creo que tengo una mezcla de Oaxaca con cachanilla, porque si hay muchas cosas de aquí que no comparto pero pues vivo aquí y me gusta. Yo creo que no me hallaría en Oaxaca si volviera, yo creo que tengo una mezcla de las dos Oaxaca y cachanilla.

En cuanto al atributo cultural de la Lengua, en ésta se presentan diferentes posturas con respecto a ella, las seis consideran su lengua materna como parte de su identidad

cultural. Algunas de ellas pese a que son reprobadas socialmente por hablarlo, lo siguen haciendo, y consideran importante seguirla manteniendo viva. Por lo que siguen haciendo uso de él aunque en menor grado las jóvenes. Mientras que para la mujer hablante de chinanteco su lengua ya se ha perdido, tanto en su comunidad de origen como acá porque éste ya casi no se utiliza y ella no tiene con quien conversar en su lengua acá en Mexicali.

Flor: El chinanteco es mi dialecto...pero casi ya perdieron, puro castellano quieren hablar...perdieron su chinanteco, las únicas que yo platico es mi mamá cuando voy, y mi hermana, pero con los demás puro castellano hablo cuando voy.

Pues está mal, porque ya perdieron todo... según ellos son vergüenza, es lo que piensan ellos, y no es así ¿verdad? pues lo que uno, lo que enseñaron, era uno chiquito pues no puede uno perder, es lo que yo digo.

(Los hijos) Pues no, no, no le hablaba porque ¿cómo me van a contestar? porque no conocen ellos pues. Oscar tampoco enseñó su zapoteco. No, no sé porque. Pues no, no me nacía de decirles, no pues ellos si me preguntaban, a ver di tu palabra y yo si le decía, pero como que no querían contestarme ellas, mis hijos, “ay amá! que estas hablado tu” me decían... Lo que pasa es que Oscar y yo no podíamos platicar, pues porque él es zapoteco y yo soy chinanteca y ¿pues como íbamos a platicar? pues puro castellano lo que podíamos ¿verdad? y así era.

Sandra: Pues si hay cosas importantes que uno no debe de olvidar, principalmente el zapoteco que uno habla ... Si me gusta hablar zapoteco...como me dicen ahora... es mal lo que haces, que lo hablas me dicen, porque ya no estas allá. Algunas personas que conozco, que es mal que lo hable delante de ellos, para mí no, les digo para mí no, eso es lo que crecí y porque me voy a avergonzar, porque qué bonito aprendí otro idioma y gracias a Dios ahorita ya aprendí otro idioma que no sabía (carcajadas) y si quería luchar podía aprender más pero aquí quedé. Yo sigo hablando mi zapoteco donde estoy, aunque me dicen que es mal pero ahí sigo (carcajadas)

(Los hijos) Ya no me contestan, ya no hablan el zapoteco, en vez en cuando sale el zapoteco pero ya me contestan más en español. Ah! con mi esposo si le hablo puro zapoteco y él también me habla puro zapoteco. Y hablo a mi mamá y también puro zapoteco.

Y a veces me dicen, muchas personas me han dicho - que bonito es tu idioma, - ¿a ver como se dice buenos días? - dime como se dice buenas tardes, - a ver mencióname tal fruta o a ver dime si es tu compadre como se dice, - como se dice comadre, como se dice... y les digo. Y se ponen a reír y dicen - ay! qué bonito hablas pero no podemos hablar. - Ay! qué bueno que tú puedes hablar otro idioma dicen, ojalá nosotros aprendiéramos como tú hablas porque es bien bonito que tú sabes otro idioma. Y les digo muchas gracias que me dicen eso les digo, y sí, les digo, hay algunos que me dicen que es mal lo que hago que hablo mi idioma les digo. - No estas mal, hay gente que me dice no estas mal porque tu acostumbraste desde niña chiquita, hablastes ese idioma y claro lo que uno aprende de chiquita no lo vas a olvidar. Les digo sí, pero a veces hasta me da vergüenza cuando me dicen: ¡ay! que tanto dijiste hablaste mal de nosotros por

eso hablastes así. ¡Ay! les digo, perdóname no les hable nada de ustedes y si quieren les vuelvo a explicar en español para que entiendan lo que digo y ya. Pero hay ciertas personas donde es así y cuando estoy ahí procuro de hablar español con mis hijos y en otras partes si lo hablo mis hijos, donde no me dicen nada pues hablo mi idioma de lo que debo de hablar.

Laura: Pues solo eso hablo, no sé español bien, desde niña lo hablo. ¡Si me gusta mucho hablar zapoteco! (sonríe) “*shawuera nía xtish'sho*”. Así el otro día fuimos al Aurrera y estábamos hablando en nuestro idioma con Toño y nuestras hijas, una persona nos preguntó que palabras hablábamos, que de donde éramos y le dijeron de Oaxaca y que hablamos zapoteco y la persona dijo que si le enseñábamos (risas). Nosotros nos reímos, la persona dijo: que bueno que hablan así para que otras personas no les entiendan y no sepan de lo que hablan porque no entienden sus palabras. Si es bueno hablar, mis hijas puro eso hablan, en nuestro idioma, puro eso hablamos nosotros.

En cuanto a Celia, hija de madre chinanteca, ella no habla ninguna lengua indígena, ya que su madre y su padre hablaban diferentes lenguas. Por lo que, en la casa en lugar de hablar una lengua indígena se optó por hablar español. Mientras que las otras hijas (Nadia y Mimí) son hablantes del zapoteco, aunque por el tiempo de estar acá aceptan que lo han ido perdiendo.

Celia: No, no, porque mis papás como eran de regiones diferentes, no tenían el mismo idioma los dos. Mi papá era zapoteco y mi mamá era chinanteca entonces entre ellos no se entendían, tenían que hablar español... hablaban español y a nosotros nos inculcaron español. Y luego donde crecimos era otro dialecto el que se hablaba, donde nací. Medio que estaba aprendiendo el de la región. Pues ahorita yo pienso que a mí me hubiera gustado aprender uno de pérdida porque, ahorita por ejemplo, el problema que tengo con el inglés y ya me han dicho que si yo hubiera hablado un idioma.. un dialecto, hubiera sido mucho más fácil aprender otro, entonces digo ¡ay! como no aprendí uno de perdida, yo pienso que es lo mismo hablar otro dialecto, que otro idioma el Inglés o el Chino, para mí es igual de importante.

Nadia: Que está bonito y así no lo olvidamos, que es otra lengua que se habla y que todos admiran. Pues que es bonito saber hablar otra lengua...que sea indígena, que sea como los de antes. No tanto olvidando, pero me confundo con las palabras.

Mimí: Pues es bonito. Sí, para que no se pierda la cultura más zapoteco.

Cuestiones de género: el alcoholismo de ellos, la pobreza de ellas

Alejandra Aquino Moreschi, señala que, el camino que han tomado las mujeres yalaltecas de migrar al norte, les brinda a estas mujeres un margen de maniobra contra la violencia de género. Para Aquino “La posibilidad de partir le permite a las mujeres posicionarse de otra manera al interior de su matrimonio, pues saben que no están obligadas a aguantar los malos tratos, y los hombres también tienen más cuidado, pues saben que si su mujer se va, ellos quedarán estigmatizados al interior de su comunidad... como anteriormente ocurría con las mujeres abandonadas”¹⁶⁸ Lo dicho por Aquino lo confirman las mujeres entrevistadas acá en la ciudad de Mexicali, ya que una de las causas por las que éstas mujeres migran, es debido a la violencia que estaban viviendo de parte de sus esposos.

Las mujeres-madres de esta investigación, ya de por sí tenían una historia de vulnerabilidad social, pues desde la niñez vivían en situaciones de pobreza extrema, lo cual no cambió con el matrimonio sino al contrario se agregaron otros tipos de violencia.

Flor: Cuarto año nomás, no me mandaron a la escuela, mis padres no me mandaron... yo quedé cuarto año, y de ahí entraba de ocho o nueve años a la escuela... por voluntad mía iba yo a la escuela porque ellos no me mandaron, no, no, yo solo fui a la escuela porque quería aprender algo... hasta cuarto pues ya estaba yo grande me dio vergüenza, lo que es uno ¿verdad? no sabe uno lo que es ahora, fuera antes ahora les digo, quien sabe que hubiera sido yo, les digo a mis hijos.

Sandra: Hasta ahorita no sé mucho porque yo si terminé la primaria pero si me pones a leer un libro y me vas a decir que es lo que leí, quien sabe, porque mi mamá se enfermó cuando yo tenía siete años, primero se enfermó mi papá a los seis años que yo tenía y mi mamá nos dejó solos en la casa con mi abuelita y ella se iba para Oaxaca con mi papá. Al siguiente año se enfermó ella y así ya anduvo nuestra vida. A los ocho años yo ya tengo que hacerme responsable de mis cuatro hermanos y mi papá son cinco, porque mi papá salía para Oaxaca un mes dos meses para su enfermedad. Pero mi mamá se iba a Oaxaca, quien sabe de dónde agarraba para sus gastos de medicamentos pero a mí me dejaba en la casa, pero yo tengo que buscar manera para mantener mis hermanos... cuatro hombres más grandes que yo... Ajá yo fui la responsable de mantener a mis cuatro hermanos y a mi papá. Y yo estaba en la escuela, yo me levantaba a las dos de la mañana, me levanto, me alisto, me pongo mi café, hago la comida, lavo el nixtamal, voy al molino y ya de ahí llevo y echo la tortilla. A las cuatro ya les

¹⁶⁸ Alejandra Aquino Moreschi, “Cultura, género y generaciones en la migraciones”. En La migración y sus efectos en la cultura, coordinado por Y.N. Castro, 43-61(México, CONACULTA, 2012), 44.

digo levántense porque ya van a desayunar. Les doy su desayuno, les hago su lonche, se van ellos a trabajar, a las seis y media ya terminé de echar tortillas, me salgo de ahí corriendo no me da tiempo para juntar los trastes pues ahí los dejo. Me visto yo, me baño, porque ya sude de andar haciendo todo lo que debo hacer, me baño, me visto, me voy a la escuela, pero ya estoy en la escuela, el profesor explica, pero yo estoy pensando cómo voy a hacer, de donde voy a agarrar dinero para hacer de cenar a mis hermanos que van a llegar. Pues yo digo, voy a llegar voy a terminar mi punta de rebozo y de ahí me van a dar diez pesos, de diez pesos, voy a pasar a CONASUPO a comprar esto, compro esto, compro esto y esto voy hacer de cenar y esto es lo que voy a hacer de lonche. Y luego, aviento la mochila y luego termino lo que debo de hacer para sacar el dinero para mantener mis hermanos y por eso no quedó nada en mi mente. Y así viví hasta que termine la escuela... a las cuatro, ya tengo mi hora que tengo que terminar mi punta de rebozo a las cuatro de la tarde, rápido voy lo dejo que me paguen, rápido hago mi compra, luego hago la cena, vuelvo a lavar nixtamal, vuelvo a ir otra vez al molino, luego y echo otra vez la tortilla a las nueve ya terminé de cenar, ya lave todo lo que debo de hacer en la cocina. A las nueve me siento a hacer mi tarea en media hora, termino eso, tengo que poner otro rebozo para volver a hacerle la punta. Para avanzar lo hago la mitad esa noche, duermo como a la una y cuando duermo a la una me levanto a las cuatro y tengo que seguir el día siguiente.

Las tres mujeres-madres entrevistadas cohabitaron con parejas alcohólicas, para Flor, esa relación difícil solo terminó con la muerte de su pareja, ya que su esposo durante todo el tiempo del matrimonio fue un hombre violento y alcohólico, tanto en Oaxaca como en Mexicali. Aunque ella recuerda no haberse percatado de que él tomará durante el noviazgo.

Flor: “No, yo no sabía cómo, que tomaba cuando yo lo conocí, ya después fue que sacó las uñas y todo eso... cualquier cosa llegaba él, andaba tomando y me exigía comer. Y si le decía ¿Pues qué me trajiste para que yo te de comer? Y con eso venía de golpes. Tu no me mandas yo soy el hombre de la casa y tú me tienes que dar de comer, así me decía, así era, así decía, porque era él hombre, aunque él no aportaba comida a la casa yo tenía que darle de comer, lo que encontraba yo le daba tortilla caliente una papá así... él era muy borracho, pues ya ahorita que ya no está él, pues ya lo estoy viviendo más calmada, porque si fue difícil con él, porque era puro insulto, puro gritadero, borrachito, eso fue lo más difícil para mí con él, pero ya... ahora ya estoy más tranquila. No, yo no sabía cómo, que tomaba cuando yo lo conocí, ya después fue que sacó las uñas y todo eso. ¡Todos los días! No había un día que no tomaba...Pues por un lado sentí pues que me alivie algo, pues como que me quitó un peso de encima”.

Para Laura la relación de pareja también se complicaba por la embriaguez del esposo, del cual ella menciona no haber recibido maltrato físico, pero según su narración, él no tomaba decisiones para estar mejor como familia y no era responsable de los gastos

familiares por andar alcoholizado. Esto se agravó cuando la suegra les pide abandonar la casa y les presiona para que busquen otro lugar para vivir. Él le pide a ella que busque con sus familiares donde vivir, por lo que ella recurre a su abuelo. Ahí vivieron unos meses con el abuelo hasta que ella decide migrar a Mexicali buscando mejorar la situación para ella y sus hijas. Abandonando a su esposo en el pueblo. Aunque después vuelven a reencontrarse acá en Mexicali:

Laura: “Yo le preguntaba a él que íbamos a hacer y él no sabía qué, ¿Qué hacemos me decía? Me dijo que le dijera a mi abuelo que nos dejara a vivir ahí, con él llegue con mi abuelo pero como el andaba siempre tomando mi abuelo se enojó y le dijo que se regresara con su mamá, porque no sigues consejo y sigues tomando. Se enojaba mucho mi abuelo. Por eso se fue de ahí y andaba más tomando. No, no me hacía ningún mal. Solo es que tomaba mucho y las juntas o si había reuniones de la escuela, del agua yo tenía que ir y veía por lo que le hacía falta a mis hijas. Él como andaba tomando ya no se sentaba a hacer huaraches, por eso mejor se salía a hacer otros trabajos por el pueblo, le daban dinero y venía a dejarme un poco, así nada más andaba... Como te dije allá se portaba muy mal, por eso mejor dije me voy, por eso me vine, pero ahora se está portando bien ya está trabajando, se va temprano y hace horas extras”.

Vidas del silencio/vidas señaladas: madres que no salen a la calle, hijas “oaxaquitas”

Flor es la mujer que podemos decir que permanece más aislada socialmente aquí en Mexicali, pues ella por ser hablante de chinanteco no ha tenido con quien comunicarse en su lengua y ha tenido que utilizar el español forzosamente como su lengua. Ella relata que sólo se relaciona con su familia, no mantiene lazos con los/las vecinas, ni participa en otras actividades fuera de lo familiar. A diferencia de Sandra y Laura, hablantes de zapoteco, quienes tienen con quien dialogar en su idioma en esta ciudad, ya sea su propia familia o las/los paisanos radicados acá.

Flor: porque yo no tenía con quien hablar con mi dialecto. Él pues hablaba su zapoteco y yo no tenía con quien hablar. No, de mi pueblo no tengo nadie aquí...

No, no ha venido nadie, tengo un sobrino pero está al otro lado pero él no es nada de ellos, no más. (*¿Fiestas?*) No. No voy, no salgo. Pues a veces como digo no hay como moverse. No hay dinero, no voy. Pues vamos a decir que sí, Ay! Dios mío! Porque ni a la iglesia voy. Si ahí está, muy cerca, no pues no, casi no voy a la iglesia.

Si bien, ellas realizan actividades de vendimia de comida en sus propios espacios domésticos, también realizan fuera de su hogar otro tipo de actividades. Sandra sale a trabajar algunos días a la semana en la limpieza de casas para lo cual se mueve en transporte público, ella es muy sociable y relata cómo se relaciona con las personas y les

comenta sobre su origen y su idioma. Mientras que Laura quien apenas cumplió un año en esta ciudad, cuando sale con la familia a realizar sus compras han sido abordadas cuando las personas escuchan que hablan un idioma diferente. (Laura recién se incorporó a trabajar a una fábrica, esta información fue recuperada después de las entrevistas, por seguir en contacto con ella).

Sandra: Oaxaca. Soy de Oaxaca. Cuando me preguntan a ver explícame un poco de lo que ustedes hacen ahí y ya les explico. Y a veces me dicen, muchas personas me han dicho que bonito es tu idioma, a ver como se dice buenos días, dime como se dice buenas tardes, a ver mencióname tal fruta o a ver dime si es tu compadre como se dice, como se dice comadre, como se dice... y les digo, y se ponen a reír y dicen ay! qué bonito hablas pero no podemos hablar. Ay! qué bueno que tú puedes hablar otro idioma, dicen ojalá nosotros aprendiéramos como tú hablas porque es bien bonito que tú sabes otro idioma. Y les digo muchas gracias que me dicen eso les digo, y si les digo, hay algunos que me dicen que es mal lo que hago que hablo mi idioma les digo. No estas mal, hay gente que me dice no estas mal porque tu acostumbraste desde niña chiquita, hablaste ese idioma y claro lo que uno aprende de chiquita no lo vas a olvidar. Les digo sí, pero a veces hasta me da vergüenza cuando me dicen: ay! que tanto dijiste hablaste mal de nosotros por eso hablastes así. Ay! les digo, perdóname no les hable nada de ustedes y si quieren les vuelvo a explicar en español para que entiendan lo que digo y ya. Pero hay ciertas personas donde es así y cuando estoy ahí procuro de hablar español con mis hijos y en otras partes si lo hablo mis hijos, donde no me dicen nada pues hablo mi idioma de lo que debo de hablar...Pues cuando ellos me hablan teléfono y estoy en el trabajo me dicen ma' queremos esto...pues yo les contesto en zapoteco porque sé que me entienden zapoteco y así pues, por eso a veces donde trabajo me dicen ay! hablas chino! habla en nuestro idioma para que te vamos a entender. Ajá, sí, pero les digo no, se me olvida el español, tengo mi cerebro que sabe que mis hijos saben mi idioma pues yo hablo mi idioma (risas). Unas amigas que conozco y me dicen porque todavía hablas a tus hijos así con ese idioma si ya no estás en Oaxaca, estas en Mexicali. Piensan que hablamos de ellos, por eso piensan eso.”

La percepción de las hijas con respecto a su llegada a Mexicali es diferentes al de sus madres, ya que ellas al incorporarse a la escuela recibieron directamente un trato diferenciado por su origen. Ya que se referían a ellas con palabras como “oaxaquitas” o “indias”. En los relatos de Celia y Nadia estos actos de discriminación fueron constantes por parte de sus compañeros/as de estudio. Ellas reflexionan que estos actos discriminatorios se dieron en la primaria cuando eran unas niñas y recién llegaban a Mexicali, debido a su forma de peinarse o por sus rasgos físicos. Lo cual conforme fueron entendiendo los códigos de vestido y de peinado disminuyeron. Ya que con el paso de los años esto desapareció, los posteriores años de escuela fueron diferentes para ellas.

Celia: “Ahorita ya no tanto, cuando era niña me acuerdo que sí, de niña si sufrí lo que se puede decir el bullying en las escuelas, las escuelas para mi fueron cosas que me marcaron mucho a mí porque me hacían bullying. Cuando recién llegamos me decían mucho oaxaquita, oaxaquita, este, pero no sé quizá eso me fue forjando mucho en el carácter, porque no me importaba lo que me dijeran y ahorita a raíz de eso ya no me parece complicado. Pues de niña sí, que ay! oaxaquita, oaxaquita siempre me decían. De hecho creo que sí hubo un tiempo en que ya no quería decir que era de Oaxaca porque los niños me buleaban mucho, a mis hermanitos y a mí, porque íbamos a la primaria juntos y nos agarraban a carrilla.

Nadia: “Ah, principalmente en la primaria lo fue, porque ahí me criticaban porque era indígena. Pero pues ya después que entré a la secundaria ya todo cambio. Me hacían bullying, me decían que era indígena, las que se decían que eran mis amigas. No querían que me juntara con ellas. Siempre me insultaban y siempre me sacaban de su grupo. (Su tono de voz se quiebra, es tan bajo que es poco audible, se muestra incomoda de hablar de esta situación)...Por como vestía, no! Por cómo iba peinada yo creo y porque se notaba que, yo no era de ahí. No sabía mucho como era aquí. Pues mi mamá siempre me peinaba con trenzas, siempre iba con cabello agarrado. Y como yo siempre era callada, era un poco reservada por eso es que... Pues que era una india oaxaqueña, no me acuerdo de la palabra, que no valía nada porque era indígena, que, pues nunca se querían juntar conmigo porque, pues porque no era de aquí. Sí, nada más porque siempre quería juntarme, conseguir amigos, pero pues nunca...

Y aun cuando eran denunciados, estos tratos despectivos de sus compañeros/as de escuela, a los maestros, ellos hacían caso omiso, según lo narra Nadia:

“...y también fueron los profesores. Porque en tercero, pues yo le decía a mi mamá y cuando mi mamá iba a hablar con el profesor, una psicóloga quería hablar conmigo y el profesor no le permitió que porque ya habíamos resuelto el asunto con él, porque él entró al salón y dijo que dejaran de molestarme y que con eso iba a bastar, pero pues en sí nunca pararon. Y en sexto tenía otra profesora que tampoco nunca me hizo caso, nunca se preocupó, tampoco los profesores me apoyaron. En tercero, llegué a tercero aquí a la mitad de año y como en cuarto todavía me daba él. Yo le dije a mi mamá y mi mamá fue y habló a la escuela, iba ir una psicóloga a hablar conmigo, pero el profesor no quiso, porque supuestamente él ya había resuelto el problema entre nosotros... Y no era verdad, los maestros sabían porque yo siempre me quedaba sola en el salón de la primaria. En sexto ya tenía a Brenda (una niña cercana a la familia), pues me decían cosas y pues yo me iba con ella, y ella me defendía. En sexto ella estaba conmigo, cuando yo estaba en cuarto creo y ya después conseguí amigas que eran menores que yo y pues con ellas me juntaba. En primaria tuve muy bajas calificaciones, cuando entré a la secundaria como ya no tenía nada de eso, pues mis profesores ahí me ayudaban mucho porque aparte conocían a mi hermano más grande, nos ayudaban.

Conforme pasaron los años ellas comentan que encontraron personas que les fueron dando su amistad y reconocimiento, con la que revaloraron su identidad cultural yalalteca y se fueron fortaleciendo como migrantes. Esos puntos críticos o

discontinuidades, que en un principio causaron incomodidades en su historia, de mujeres migrantes yalaltecas o mixes, de Oaxaca-Mexicali sigue su proceso de construcción de sus identidades culturales o de género acá en la frontera norte:

Celia: Ya de grande a lo mejor si me han hecho comentarios, pero como ya no, aprendes a ignorar a las personas. De hecho mi papá nos decía: *cuando alguien te diga oxaquita tu diles ¿sabes de donde es Benito Juárez? (risas)* y ya con eso *los callas* me decía. Entonces yo como que ya no les tomo importancia. Hace poquito en una reunión, un jefe, de hecho le dijo a alguien que se saliera y como no se quiso salir le dijo ay! oaxaqueño! Hasta eso, le dijo ay! oaxaqueño. De hecho sí dije yo, le hubiera dicho oxaquita y le hubiera dicho yo ¿Qué trae contra los oxaquitas? Ya como que no le dí importancia, siento que aún siguen, ahora menos pero hay cierto, como que tienen clasificados a los de Oaxaca en la escuela, no porque de hecho, yo nunca me relacioné con los de la colonia.

Nadia: A mí ahorita me tratan muy bien, me quieren mucho, me apoyan, tengo muy buenas amigas, en el trabajo igual, me dan muchas oportunidades. Me tratan muy bien, tengo amigos que si son verdaderos y que cuando ocupo de ellos están ahí. Sí, ellos saben, saben que hablo otro idioma, saben que vengo de Oaxaca, que soy de Yalalag, que nací ahí, en sí les gusta como hablo porque cuando vienen y que mi casa mi mamá me habla en zapoteco y yo le contesto y me miran como diciendo que quería decir y les gusta aprender que como se dice cada palabra. Algunas personas me han dicho y en el trabajo también me han dicho que diga cosas en zapoteco porque les gusta como hablo y les gusta que siga hablándolo y no lo olvide.”

CONCLUSIONES

Mi pregunta de investigación apuntaba a indagar si las mujeres yalaltecas vivían opresión cultural, sobre todo en su “expresión de género”, aunado al hecho de ser migrantes. Y como ésta opresión cultural también era excluyente en esta ciudad fronteriza. Al mismo tiempo que identificábamos si de alguna manera ellas negociaban las identidades culturales y de género en esta ciudad de Mexicali. Yo partí de que las interseccionalidades de género, raza y migración interactúan para oprimir y que estas interseccionalidades de opresión se agudizan con la migración

De los hallazgos encontrados puedo resumir que el género es una identidad de opresión tanto en su comunidad de origen como en la nueva ciudad en la que residen, pero que en ambos espacios ellas logran incidir aunque sea mínimamente y producir cambios en sus relaciones de pareja y en sus condiciones de vida.

La categoría de raza es una opresión que agudiza con la migración o que se visibiliza más con las hijas por el hecho de ser nombradas “oaxaquitas” o “indias” cuando recién llegaron y cuando se integraron a la escuela, pero que una vez transcurrido el tiempo e identificados los códigos de vestimenta, peinados y lenguaje utilizados acá en la frontera, ellas logran superar dichas “etiquetas” e integrarse en el ámbito escolar o laboral sin ser señaladas.

Para mí como investigadora, fue difícil el utilizar estas categorías étnicas de zapotecas, mixes o chinantecas, por lo que opté por yalaltecas, ya que todas ellas antes de llegar a Mexicali venía precedentes de las montañas, (que es lo que significa Yalálag) y era un vínculo que compartían. Esas categorías étnicas son nombres oficiales con las que designaron a los pueblos indígenas, pero que en la lengua materna de ellas no significa o no las define. La categoría “indígena” aunque la utilice representaba para mí estar nombrando una opresión cultural bastante naturalizada cuando es una opresión estructural e histórica.

Con esta investigación, realice junto las participantes a través de sus narraciones, mi autorreflexión sobre las identidades culturales y de género, no como esencias sino como identidades siempre en tránsito. O como lo diría Hall, la identidad no solo es “en lo que nos hemos convertido”... si no lo que podemos “llegar a ser”. La identidad como nunca terminada sino que siempre está en construcción.

Entonces, entendí, siguiendo a Hall, que la migración representa ese punto crítico, esa ruptura, esa discontinuidad que permite un nuevo arreglo entre identidad y diferencia, esa “nueva concepción de nuestras identidades porque no ha perdido el asidero del lugar y el suelo del que podemos hablar, pero ya no estamos contenidos dentro de ese lugar como una esencia” Seguimos siendo zapotecas, yalaltecas, mixes, chinantecas o oaxaqueñas, independientemente del lugar en que estemos pero también somos esas nueva identidad aprendida al lugar en que llegamos, como diría Anzaldúa, estamos siempre en el camino, atravesadas culturalmente y como no podemos tajamente ser de un lado o de otro pues somos “entrecruzadas”, pisamos ambas culturas al mismo tiempo, porque las identidades culturales o de genero son móviles aunque tengan un origen.

No es el lugar, la vestimenta, el idioma o lo que nos han inculcado como el ser mujer, lo que nos hace de una determinada manera o de otra. Es nuestra historia, nuestra propia historia que nos narramos y que reconstruimos en actos cotidianos. No somos esencialmente zapotecas, yalaltecas, mixes, chinantecas, cachanillas, oaxacalifornianas, oaxaquitas, indias... esa es la parte de la identidad que nos han construido. Existe otra identidad desde como la asumimos nosotras desde nuestra subjetividad y donde como una “fiesta móvil” retomamos elementos para interactuar con ellos. Nosotras no estamos peleadas con ser de una manera de otra, hemos aprendido los códigos de ambas culturas y podemos interactuar en ambas aunque ese proceso no ha sido fácil y seguimos viviendo esa ambivalencia del mestizaje o esa riqueza de la diversidad dentro de nosotras mismas que igualmente está presente en otros seres humanos. Somos movimiento, somos diversidad, somos mezcla y somos posicionamiento histórico.

Sí existen las opresiones culturales y de género, precisamente el mestizaje es un término que al ser traslado al ámbito de la cultura, históricamente ha sido utilizado para invisibilizar diversidades, si es que lo vemos como mezclas homogéneas donde una cultura desaparece en otras. Pero más allá del mestizaje, como mezcla, está la diversidad, porque el mestizaje sigue siendo algo dicotómico o dual. Las identidades culturales y de género como algo vivo y no como esencia, sino como transformación,

ocurre en todos los lugares en diferentes momentos y hay momentos históricos personales o colectivos que aceleran estos cambios, eso hace la migración. Pero eso no significa, que en las comunidades de origen no estén ocurriendo cambios. Porque la propia salida de las mujeres ya es un cambio para ellas y que también impacta a las comunidades y a las propias mujeres de allá.

No me siento conforme con mi interpretación de mis hallazgos, los cuales se me quedaron en transcripción y por lo tanto se lee o sobresale opresión. No me gusta que como investigadora, con un posicionamiento decolonial, no haya yo podido voltear la mirada. Creo que he naturalizado la opresión y no he podido romperla teóricamente, porque en las mujeres que entrevisté y en las mujeres que conozco veo diariamente en juego su “subjetividad resistente” o ese “sentido mínimo de agencia” como diría Lugones. Pero no logré sacarlo en mis conclusiones.

Las mujeres que entrevisté, tomaron la decisión de cambiar su lugar de residencia, la cultura caminada y conocida para ellas por otra totalmente diferente, eso ya las posiciona de otra manera. Aprenden nuevos códigos y deciden, negocian, disciernen lo que quieren de una cultura o de otra dentro de sus posibilidades. En cuanto a la posición madre o hija, para que como hijas pudiéramos trascender el ámbito doméstico, nuestras madres continuaron realizando empleos tradicionales de casa. Ellas nos dieron la estafeta para que como hijas brincáramos de una cultura a la otra y de la casa a la escuela.

BIBLIOGRAFÍA

-Aquino Moreschi, Alejandra, Maldonado Goti Korinta (1998). “La lucha por la tierra en una comunidad de la selva Lacandona”. Tesis de maestría, Etnología ENAH.

- Aquino Moreschi, Alejandra (2010) “Las lógicas del no-reconocimiento y la lucha cotidiana de las migrantes zapotecas en Estados Unidos. Breve etnografía del servicio doméstico”, Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. Cuicuilco, vol.17, núm. 49.

<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35117055012>.

- Aquino Moreschi, Alejandra (2013) “La subjetividad a debate”, Sociológica 28.80

- Alejandra Aquino Moreschi, “Cultura, género y generaciones en la migraciones”. En La migración y sus efectos en la cultura, coordinado por Y.N. Castro, 43-61(México, CONACULTA, 2012), 44.

- Bénard Calva, Silvia (2014), Atrapada en provincia. Un ejercicio autoetnográfico de imaginación sociológica. Aguascalientes, p. 180.

-Bidaseca, Karina (2011) “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo poscolonial”, *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*. 8.17

- Blazquez, Graf Norma (2011) *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*, México: UNAM.
- Butler, Judith (2010) “El género en llamas: cuestiones de aprobación y subversión”, En *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, 179-213. Buenos Aires: Paidós.
- Carranza Aguilar, María Eugenia (n/a)“Antropología y Género. Breve revisión de algunas ideas antropológicas sobre las mujeres”
http://portales.te.gob.mx/genero/sites/default/files/Antropolog%C3%ADa%20y%20g%C3%A9nero%20Mar%C3%ADa%20Eugenia%20Carranza_0.pdf
- Curiel Pichardo, Rosa Inés (2014) “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”
http://www.ucentral.edu.co/images/editorial/nomadas/docs/nomadas_7_critica_ochy.pdf
 (fecha de acceso: 18 de noviembre de 2014, hora de acceso: 12:05 a.m.) 93.
- Cruz-Manjarrez, Adriana (2014). “Transnacionalismo y género en una comunidad indígena oaxaqueña”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM 27*
<http://alhim.revues.org/4975>.
- Espinosa, Yudersky, “Feminismo descolonial” Disponible en:
<http://youtube.com/watch?V=HnjXIWISFXO>
- Dalton, Margarita (2010). *Mujeres: género e identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De Lauretis, Teresa (1989) “Tecnologías del género”. En *Technologies of gender. Essays on theory, films and fiction*, 1-30. (Londres:Macmillan Press).
- Denzin N., Lincoln Y. (comp.), 2011. *El campo de la investigación cualitativa. Manual de investigación cualitativa. Vol. I. Gedisa. México.*

- Flores Garrido, Natalia (2014), Testimonios de mujeres indígenas en contextos migratorios: liderazgos e identidades colectivas y de género, (México: Fundación Ford).

- Gargallo Celentani, Francesca (2014) *“Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América”*. México: Editorial Corte y Confección.

- Gayle, Rubin (1986) “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo” en *Revista Nueva Antropología VIII. 95-145*.

- Gibson-Graham, J.K (2002) “Intervenciones posestructurales” *Revista Colombiana de Antropología e Historia Colombia*”, 38
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015289011>.

- Gilberto Giménez (1994), “Cultura e Identidades”, Estudios sobre las culturas y las identidades sociales, Conaculta, México.

- Grosfoguel, Ramón (2013) “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI” *Tabula Rasa* 19, 31-56.

- Guha, Rajanit (2008), *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*.

- Hall, Stuart (2010) *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Colombia: Envión.

- Haraway, Donna (1995), *Ciencia, ciborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.

- Henestrosa, Andrés (1986). *Los hombres que dispersó la danza*. México: Consejo Nacional de Fomento Educativo.

- Historia de América Latina “La hora de los Dioses”,
<https://www.youtube.com/watch?v=AfoDCkFP6PU> (tiempo: 23:08-23:43).

- Izquierdo, María Jesús (1998) *El malestar de la desigualdad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela (2003) *“Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas”*. México: Universidad Autónoma de México.
http://creatividadfeminista.org/articulos/sex_2003_lagarde.htm.
- López, Hernández L. (2007) *Historia de la mujer en México*.
<http://www.mdemujer.org.mx/femv/revista/0305/0305art02pdf.pdf>
- Lugones, María, “Hacia un feminismo descolonial”, *Hypatia* 25.4 (2010):1:13
 María Lugones, “Hacia un feminismo descolonial”, *Hypatia* 25.4 (2010): 1-13.
file:///C:/Users/New_Owner/Downloads/Mar%C3%ADa%20Lugones%20-%20Hacia%20un%20feminismo%20descolonial-2.pdf
- Marcos, Sylvia (2010), *Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, (Chiapas: Universidad de la Sierra), 107.
- Martín Palomo M.T., Muñoz Terrón J.M.(2013), “Epistemología, metodología y métodos. ¿Qué herramientas para qué feminismo? Reflexiones a partir del estudio del cuidado”, *Quaderns de Psicologia*, No. 1 Vol. 16 (2014),
<http://dx.doi.org/105565/rev/qpsicologia.35-44>.
- Muñoz Cabrera, Patricia (2011) *Violencias Interseccionales, Debates Feministas y Marcos Teóricos en el tema de Pobreza y Violencia contra las mujeres en Latinoamérica. Central America Women’s Network (CAWN)*.
- Niño, Contreras Lya (2013). “Hacia una mayor comprensión del empoderamiento: Las vendedoras ambulantes mixtecas en Tijuana y la participación del Estado”, *Revista estudios fronterizos* 14.27.

- Ortner, Sherry, B. (2014). “Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura”
http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015_1/identidad/c_u_1/ort_she.pdf
- Paredes, Julieta (2014), *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (Bolivia, Moreno Artes Gráficas) 24-25.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2007) “El problemático carácter de lo étnico”, CUHSO 13.1 (2007) 35.
- Radka, Verena (1986) *Hacia una historiografía de la mujer*. Nueva Antropología, Vol. VIII, No.30, México.
- Reina Aoyama, Leticia (1997) “Las zapotecas del Istmo de Tehuantepec en la reelaboración de la identidad étnica siglo XIX”. *XX Congreso Internacional LASA, Guadalajara*.
- Rojas Blanco, Clara Eugenia (2009), “La perspectiva de género: noema y nóesis de la epistemología feminista” *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* [en línea]18 (Enero-Junio): [Fecha de consulta: 24 de enero de 2016] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85916757004>> ISSN 0188-9834 p.23
- Ruelas, Valeria (2014). “La nueva mestiza: ensayo de Gloria Anzaldúa” *Literatura Feminista Trasatlántica*
https://www.academia.edu/7162572/La_Nueva_Mestiza_Ensayo_Gloria_Anzald%C3%BAa
- Rubin, Gayle (1986) “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo” en *Revista Nueva Antropología* VIII. 36.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003) “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*. V.39, 297.
- Stolcke, Verena (1996) “*Antropología del género*”. *El como y el por qué de las mujeres*”. www.cholonautas/Biblioteca virtual de Ciencias Sociales.

- Stolcke, Verena(2009), “Los mestizos no nacen sino que se hacen”, *Avá Revista de Antropología* 14, www.redalyc.org/pdf/1690/169013838002.pdf (fecha de acceso: 10 de noviembre de 2016).

- Scott, Joan Wallach. (2008) *Género e Historia*, México: FCE, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

- Scott, Joan W. (2008) “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En *Género e historia*, 40-74 (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 44.

- Thompson, John B (1998) “El concepto de cultura”. En *Ideología y cultura moderna*, 183-240 (México: UAM-X), 183.

- Velasco Ortiz, Laura (2000) “Migración, género y etnicidad: mujeres indígenas en la frontera de Baja California y California”, *Revista Mexicana de Sociología* 62.1
- Villarmea Requejo, Stella (1999) “Conocimiento Situado y Estrategias feministas” Universidad de Alcalá.

- Viveros Vigoya, Mara (2014) “Un dialogo con el Black Feminist, partiendo de nuestras propias preguntas” *Revista de Estudios Sociales*, 49.

- Wallach Scott, Joan. (2008). “El género: una categoría útil para el análisis histórico” en *Género e historia*, Fondo de Cultura Económica, México.