

Ser mujer indígena, náhuatl, casada, migrante, sin trabajo remunerado: una realidad en los albergues jornaleros agrícolas en Colima, México

Nancy Elizabeth Molina-Rodríguez

Licenciada y Doctora en Psicología

Universidad de Colima. Colima, México

<https://orcid.org/0000-0002-3023-6781> • molinan@ucol.mx

Resumen

Este trabajo presenta fragmentos de vida de Maricarmen, con el objetivo de identificar los procesos identitarios de ser mujer migrante, náhuatl, sus expectativas y su cotidianidad; el trabajo realizado pagado y no pagado, en el contexto de su permanencia en un albergue para migrantes jornaleros agrícolas (golondrina y pendular), donde viven en condiciones de desigualdad de género y clase, que tiene entre otras consecuencias, la vulnerabilización de sus derechos humanos como el acceso a la salud, una vivienda y un trabajo digno. La metodología utilizada es de carácter cualitativo, el análisis de los datos se hizo desde una óptica de género e interseccional. Los resultados muestran la construcción de la identidad de ser mujer, indígena y migrante, así como la modificación de los estereotipos sexistas y racistas interconectada con la raza, la lengua náhuatl, la edad, la clase social y la relación con la violencia simbólica.

Palabras clave: Mujer migrante; Género; Identidad; Violencia; Náhuatl; Migración golondrina.

Recibido: 24/09/2019 | **Aprobado:** 22/05/2020



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Procedencia del artículo: Artículo derivado del proyecto *Violencia de género y agencia en las mujeres que viven en los albergues de jornaleros migrantes* financiado por el Programa para el desarrollo profesional docente Prodep (2018-2020). México.

¿Cómo citar este artículo? / How to quote this article?

Molina-Rodríguez, N.E. (2020). Ser mujer indígena, náhuatl, casada, migrante, sin trabajo remunerado: Una realidad en los albergues jornaleros agrícolas en Colima, México. *Prospectiva. Revista de Trabajo Social e intervención social*, (30), 91-116. doi: 10.25100/prts.v0i30.8547.

Being a married, migrant, Nahuatl indigenous woman without paid work: a reality of a shelter for agricultural labourers in Colima, Mexico

Abstract

This work presents fragments of Maricarmen's life, with the aim of identifying the identity processes of being a migrant, Nahuatl woman, her expectations and daily life, the paid and unpaid work she does in the context of her stay in a shelter for migrant agricultural day laborers (swallow and pendular), where they live in conditions of gender and class inequality, which has among other consequences the vulnerability of their human rights, such as access to health, housing and decent work. Qualitative methodology was used and the analysis of the data was done from a gender and intersectional perspective. The results show the construction of the identity of an indigenous, migrant woman, as well as the modification of sexist and racist stereotypes interconnected with race, the Nahuatl language, age, social class and the relationship with symbolic violence.

Keywords: Migrant woman; Gender; Identity; Violence; Nahuatl; Swallow migration.

92

Sumario: 1. Introducción, 2. Metodología, 3. Hallazgos, 3.1 Ser mujer indígena, 3.2 Ser mujer indígena, náhuatl, 3.3 Ser mujer indígena, náhuatl, responsable de sí misma, 3.4 Ser mujer indígena, náhuatl, con trabajo remunerado, 3.5. Ser mujer indígena, náhuatl, en edad de casarse, 3.6 Ser mujer indígena, náhuatl, casada, migrante, sin trabajo remunerado, 3.7 Ser mujer, 4. Conclusiones, 5. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

El contexto de la migración golondrina y pendular en el albergue El Trapiche, la migración golondrina y pendular, forman parte de la migración interna en México, definida por Pimienta y Vera (2015) como todo movimiento espacial de la población dentro de las fronteras de un país que implica un cambio de residencia y tiene como resultado la permanencia continua en el lugar de destino. Los desplazamientos migratorios internos son movimientos en el contexto geográfico de la población dentro de las fronteras de un país; los migrantes cruzan límites municipales, estatales o regionales con la finalidad de cambiar su lugar de residencia usual (Pimienta citado en Pimienta y Vera, 2015); por tanto, en la migración interna están presentes dos condiciones: un traslado de residencia y el cruce de alguna delimitación administrativa o geográfica.

Entendemos aquí como migrante a toda aquella persona que nació en una entidad federativa del país distinta a la de su residencia en el momento del censo (Pimienta y Vera, 2015). Estudiamos a familias de jornaleros agrícolas en un contexto tanto de migración golondrina-entendida como el tránsito a través de rutas muy marcadas que abarcan diversos mercados laborales y que pueden recorrer diversas regiones agrícolas durante todo el año- como la migración pendular que es el tránsito de su lugar de origen a la zona de trabajo (Secretaría de Desarrollo Social, 2010).

Según Rosales (2010), las familias van en la búsqueda de soluciones para la supervivencia, el mejoramiento de las condiciones de vida y la preservación de los valores tanto materiales como no materiales. En este proceso se crean situaciones nuevas en las que se entrecruzan prácticas propias del medio rural con otras originadas en el nuevo lugar de residencia. Estas mudanzas conllevan muchas contradicciones porque las personas deben adaptarse a formas de relación que se ven influidas por distintas pautas culturales, por diferentes estilos de vida, por el acceso al empleo o a otro tipo de trabajo y por el intercambio de ideas y prácticas. Así, tanto el sistema de normas y creencias genéricas como el orden jerárquico que determina la inferioridad y subordinación de las mujeres, se reproduce en antiguas y nuevas prácticas cotidianas.

Cabe señalar que para muchas de las familias jornaleras la migración golondrina y pendular es el preámbulo del asentamiento definitivo en búsqueda de nuevos espacios de vida y de trabajo, lo cual puede llegar a tener repercusiones en diversos ámbitos de su vida. De hecho, la migración que inicialmente tuvo un carácter esporádico e individual, hoy se presenta de manera constante y familiar (Secretaría de Desarrollo Social, 2010).

De acuerdo al Padrón de Jornaleros y Campos Agrícolas del país elaborado por la Secretaría del Trabajo y Previsión Social (STyPS), Colima está entre las entidades federativas que registran el mayor número de jornaleros agrícolas (Quiles, 2018). Siendo



una de las fuentes de trabajo el corte de caña que se realiza para el Ingenio de Quesería ubicado en el municipio de Cuauhtémoc en el estado de Colima, México. El cual se sitúa en la parte norte de dicha localidad y colinda con el límite de Jalisco. Emplea a 350 personas de la región en época de zafra (Grupo Beta San Miguel, s.f.).

En su mayoría los jornaleros agrícolas proceden del estado de Guerrero, México, que cuenta con un 55.8% de su población en situación de pobreza laboral durante el primer trimestre del año 2020, solo después de Chiapas 66.3%, Oaxaca 57.3% y Guerrero (México ¿cómo vamos?, 2020). La población estudiada coincide con la caracterización de migrantes indígenas procedentes de La Montaña de Guerrero que viajan con toda su familia y en grupos de la misma comunidad, no se arraigan (Canabal citado en Cárdenas, 2014), ahí habitan mixtecos, amuzgos, tlapanecos y nahuas, es considerada una de las zonas expulsoras de población debido a la extracción de gran parte de los recursos naturales como los bosques, la escasez de tierras productivas y la falta de inversión en infraestructura y en servicios públicos (Canabal citado en Granados y Quezada, 2018).

Los jornaleros son contratados mediante la figura de “el cabo” quien tiene mayor jerarquía en el ámbito laboral y por ende en los albergues, se encarga de gestionar los traslados, las viviendas, los salarios, el seguro de salud, el manejo de conflictos y contingencias en el lugar de trabajo y en el albergue.

94

Existen seis albergues para que realicen su estancia. Para este trabajo nos situamos en el llamado El Trapiche, que se localiza en la comunidad del mismo nombre a la orilla de la carretera que conecta a Colima con el estado de Guadalajara. Cuenta con dos entradas que espacialmente dividen a las familias que ahí habitan; al centro se encuentra un salón de usos múltiples y las zonas comunes de lavaderos y baños los cuales presentan un deterioro que perjudica su salud y no permite la intimidad. Los cuartos tienen techo y piso de cemento, pero sin puertas, las cuales se improvisan con plástico y cartón, factores que les exponen a las inclemencias del tiempo (altos grados de humedad y calor) y falta de privacidad.

Si bien actualmente la migración de mujeres de manera independiente es cada vez mayor, en el contexto donde se realizó esta investigación las mujeres solo pueden estar en los albergues si vienen acompañando a su marido o a su padre, la mayoría de ellas no logran terminar la educación básica. Por ello nos centramos en el caso único de Maricarmen quien tuvo la posibilidad de estudiar hasta preparatoria y trabajar de manera remunerada. El objetivo fue identificar los procesos identitarios de ser mujer migrante,

náhuatl¹, sus expectativas y su cotidianidad, el trabajo realizado pagado y no pagado en el contexto de su permanencia en un albergue para migrantes agrícolas.

La labor en casa para las mujeres del albergue consiste en proporcionar los cuidados de limpieza y alimentación a sus maridos y/o padres que está determinado por el horario de trabajo de ellos. Lo que implica que todas las mujeres coinciden en sus horarios para cocinar, lavar y bañarse. Situación que provoca que en los lavaderos se dé un espacio de convivencia entre ellas, pero también de conflicto. Ellas cocinan con leña lo que genera trastornos respiratorios y enfermedades bronquio pulmonares. Es después de que han realizado las labores de comida cuando las mujeres tienen un espacio para comer y convivir, generalmente, es entre la suegra y las cuñadas.

Entre ellas se observan dos tipos de liderazgos: el formal, designado al ser la esposa del cabo, se caracteriza por tener más posibilidades económicas y administra la venta de algunos productos como golosinas, jabón, galletas y refrescos, así mismo es a quien "el cabo" le avisa si hubo alguna contingencia en el trabajo y pasa la voz a las demás. Otro tipo de liderazgos son los que ejercen al menos tres mujeres quienes generan actividades comunitarias e invitan a las demás a participar, tales como la limpieza del albergue, gestión de cursos y charlas, generalmente vinculados al cuidado de la salud y de sus hijos/as.

Los problemas principales que viven como mujeres indígenas migrantes se relacionan con la violación de sus derechos humanos como la salud, la educación, el trabajo, tener una vivienda digna, vivir una vida libre de violencia de género, y la violencia social que incluye el rapto y la trata de personas.

La problemática a la que se enfrentan estas mujeres migrantes se deriva de un sistema capitalista neoliberal que organiza a las instituciones como la familia y la empresa, con base en estructuras patriarcales que propician desigualdad de condiciones para las mujeres, de tal forma que frena sus aspiraciones personales y profesionales (Villanueva y Tapia, 2019). Esto, entrelazado con un sistema racista y sexista que justifica y reproduce las relaciones de poder fundadas sobre las diferencias fenotípicas para naturalizar la desigualdad social (Bard y Artazo, 2017). Además, en esta población podemos encontrar lo que Paredes (citado en Bard y Artazo, 2017) llama entronque patriarcal, para describir la mezcla y unión entre un patriarcado originario y el de los colonizadores. Por ello, la vulnerabilidad que padecen las mujeres indígenas migrantes vuelve más complejo los procesos de empoderamiento y agencia.

¹ Náhuatl es la lengua que habla principalmente el pueblo originario nahua situado en México, es la lengua que más ha influido en el español mexicano y la de mayor número de hablantes después de éste. En las entrevistas Maricarmen refiere ser náhuatl.

2. Metodología

El método es cualitativo, de acuerdo con Delgado (2010) consiste en hacer descripciones muy detalladas sobre personas, situaciones, eventos que son observables, respetando e incorporando lo que las participantes de la investigación dicen, piensan y sienten. Utilizar un método feminista es adherirse a algunos postulados de la etnografía crítica para lograr visibilizar a las personas, sobre todo cuando el objeto de conocimiento es la condición en que ellas mismas están inmersas. El punto de partida es poner énfasis en la experiencia personal, para tomar en cuenta la subjetividad concreta, los procesos de la construcción y producción de sus vidas, mostrando sus realidades y su historia (Miees citado en Delgado, 2010).

Las técnicas de recolección de datos fueron: La entrevista enfocada, donde la entrevistadora asume una posición directiva, conduciendo en un área limitada o materia de interés, mientras que la entrevistada puede dar respuestas libres, pero si se aleja demasiado del tema seleccionado, la entrevistadora puede regresarla al foco de atención (Vela, 2008); se utilizó un guion de entrevista con los siguientes ejes temáticos: ser mujer, migración, vida cotidiana, vida de pareja y comunitaria.

La observación participante, se refiere a la contemplación sistemática y sostenida del desarrollo de la vida social, en lo que discurre la vida cotidiana; permite recoger aquella información más rica, más numerosa, más profunda y compleja (Sánchez, 2008).

Las condiciones metodológicas fueron: no pertenecer a la comunidad objeto de estudio; el periodo de observación fue de enero a mayo de 2019; el escenario fue el interior del albergue para migrantes. Se guardó distancia con el objeto de estudio, se realizó una monografía etnográfica. Las categorías de observación fueron: actividades realizadas de manera individual, actividades realizadas de manera conjunta y condiciones materiales del albergue.

Las participantes fueron siete mujeres migrantes que se identifican así mismas de origen náhuatl, provenientes de una comunidad del estado de Guerrero; las edades son entre 20 y 35 años, acompañan a sus maridos quienes trabajan en el corte de caña, tienen de 2 a 4 hijos/as, se dedican exclusivamente a las labores del hogar tanto en el lugar de origen como en el albergue cañero, la mayoría de ellas tienen la primaria inconclusa y nunca han laborado de manera remunerada. Para este artículo se seleccionó la historia de Maricarmen como caso único en el albergue para conocer las particularidades que componen la construcción de su identidad. Las características que presenta son: habla fluidamente tanto náhuatl como español, se casó a los 19 años (edad considerada tardía en su comunidad), previo al matrimonio estudió hasta preparatoria y trabajó con remuneración, solo tiene una hija.

Para el análisis de datos se utilizó la propuesta de Strauss y Corbin (2010), quienes plantean que las proposiciones teóricas surgen de los datos obtenidos a través de las técnicas de recolección, más que de los estudios previos. Los procesos analíticos básicos son la formulación de preguntas y la comparación constante. Se hizo un tipo de análisis inductivo, en el cual se realizó una lectura a profundidad en los datos recabados para elaborar categorías que parezcan relevantes y crear conceptos que identifiquen los procesos a través de los cuales se configura la identidad de ser mujer, indígena y migrante, así como la modificación a los estereotipos sexistas y racistas.

La investigación se basa tanto en la perspectiva de género como interseccional. El enfoque de género permite reconocer que socialmente existe un conjunto de ideas, representaciones y creencias basadas en que hay cosas propias de hombres y de mujeres. Se centra en hombres y mujeres y en la manera en que la cultura capitalista y patriarcal expresa las diferencias jerarquizadas y desiguales entre ellos, es decir la construcción de condiciones culturales simbólicas y subjetivas responsables de la reproducción de ciertas ideologías de poder y opresión, generalmente de los hombres hacia las mujeres (Ríos, 2010).

Estudiar a las mujeres desde esta perspectiva contribuye a conocer las diversas experiencias de las mujeres y evitar la universalización y estereotipo de “la mujer” (Harding citado en Delgado, 2010). Enfocarse en la subjetividad concreta es especialmente importante porque entre más general es el constructo de mujer, mayor conflicto representa con respecto a la especificidad de la experiencia de ser una mujer en particular (Delgado, 2010).

Para Viveros (2016), la interseccionalidad puede considerarse como una perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder. Permite conocer la diversidad y dispersión de las trayectorias del entrecruzamiento de las diferentes modalidades de dominación. Es sensible a todos los tipos de opresión, exclusión y marginación: clasismo, sexismo, racismo, heterosexismo, sin priorizar ninguno de ellos de antemano, sino en forma contextual y situacional.

Este enfoque, dice Platero (2012), hace énfasis en que el género, la etnia, la clase o la orientación sexual, como otras categorías sociales, no son biológicos o naturales sino contruidos social y culturalmente y están interrelacionados. Facilita fijarse en aquellas manifestaciones e identidades que son determinantes en cada contexto y cómo son encarnadas por los sujetos para darles un significado que es temporal. O en palabras de Candace West y Sarah Fentersmaker (citado en Viveros, 2016), son “realizaciones situadas”, es decir, contextos en los cuales las interacciones de las categorías de raza, etnia, clase y género actualizan dichas categorías y les confieren su significado.

3. Hallazgos

3.1 Ser mujer indígena

Para la perspectiva cultural,

Las identidades permiten al sujeto <asumirse> en tanto constituyen procesos ideológicos y de reconocimiento. Hacen posible la identificación en dos sentidos, del individuo al exterior –identificación del sujeto con el otro– y de afuera hacia adentro –identificación de la persona como integrante de un grupo. (Aguado citado en Rosales, 2010, p. 31).

El proceso de identidad lo realiza una persona en relación a identificarse o no con los grupos de referencia. Se puede pertenecer a un grupo por los rasgos inherentes a su constitución física, por rasgos observados y clasificados por otros. Implica tanto reconocer sea sí misma, y ser reconocida por los otros como perteneciente o no a grupo. Así pues, la etnicidad como proceso de construcción identitaria conlleva la adscripción de las personas a un grupo étnico en el marco de las relaciones que se establecen con otros grupos. Cuando las personas indígenas conviven con diferentes grupos sociales en la ciudad “ponen en juego dos tipos de identidades étnicas: una privada y otra pública. La identidad privada se refiere a los valores que se cultivan y transmiten en el seno familiar; mientras que la identidad pública se refiere a la vestimenta, lengua, patrones de consumo, rituales, entre otros” (Bueno citado en Hernández e Higareda, 2018, p. 214).

En una ocasión cuando fuimos a Guerrero, una de mis primas me invitó a quedarme ahí, porque ahí también había secundaria, y pues ya acepté y me quedé ahí con ellos y me sentí mejor ahí y pues al principio no me acostumbraba porque yo nunca había estado ahí, porque yo crecí en Morelos, y pues sí era muy diferente, allá utilizábamos la lengua pues que nosotros hablamos, náhuatl, ahí pues vas a la escuela y todos los muchachos te hablan así, entonces pues este yo casi no lo usaba y ya estando ahí con ellos, pues empecé como que a practicarlo, pues me sentí más cómoda ahí y al principio cuando dije que no me acostumbraba me pensaba regresar a Morelos al siguiente año pero después me sentí más en confianza y me quedé los 3 años. (Maricarmen).

Pertenecer al pueblo nahua define un rol de mujer marcado por la subyugación, marginación y dependencia (Hernández e Higareda, 2018) donde además Maricarmen establece un proceso identitario como mujer indígena en oposición a otras mujeres que no lo son. Aquí la etnia, raza y la clase son un principio organizador de la identidad, determinadas cultural y socialmente, generalmente, en términos de relaciones asimétricas (La Barbera, 2016). Como parte de este proceso se identifica como mujer e indígena de manera simultánea y se enfrenta con su cuerpo y su vida a categorías inseparables que la llevan a vivir simultáneamente diversas opresiones (Moraga y Anzaldúa citados en Trujillo, 2009).

Una mujer indígena es tener otra forma de hablar, otras costumbres que una que no es indígena, diferentes formas de vestir y de comer también y nada más. Y yo veo que un hombre indígena tiene menos, si, por ejemplo, si no se prepara se queda en el mismo lugar y como que no progresa, pero si se prepara también puede llegar a hacer muchas cosas por su comunidad, porque ya preparado puede ayudar a los demás también, que no tienen esa oportunidad. (Maricarmen).

En México quienes pertenecen a una comunidad indígena son concebidos como incivilizados, desadaptados, ignorantes, por una sociedad que se cree superior a ellos, esto como resultado de una larga historia de colonización y blanqueamiento de la población, lo que favorece que los pueblos originarios sean invisibilizados, empobrecidos, discriminados y excluidos de manera sistemática; es decir, viven una constante privación de múltiples derechos.

Maricarmen se enfrenta ante la ideología colonizadora de que las mujeres y los hombres indígenas son inferiores a otros grupos raciales, y dentro del grupo indígena las mujeres son inferiores a los hombres y si sumamos el empobrecimiento al que históricamente se les ha orillado, la vulnerabilización se triplica: por ser mujer, por ser indígena y por ser empobrecida (Muñoz, 2011). Estos discursos devalúan a las personas que pertenecen a estos grupos, quienes al recibir estos mensajes y al no contar con otros referentes positivos construyen una identidad que poco tiene que ver con su potencial de desarrollo, que se ve reforzada por procesos de exclusión y discriminación que la sociedad colonizadora emite derivados de estos prejuicios.

De acuerdo con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo-PNUD (2010), el 70% de los hablantes de lenguas indígenas viven en pobreza, además el 57.7 % de los hombres indígenas y 45.3 % de las mujeres de dichos pueblos no tienen acceso a ningún servicio médico.

Para el año 2005, el 43% de quienes respondieron a la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México opinó que los indígenas “tendrían siempre una limitación social por sus características raciales”, y el 30% que “lo único que tienen que hacer los indígenas para salir de la pobreza es no comportarse como indígenas”. En la *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. ENADIS 2010* del Consejo Nacional para la prevención de la Discriminación (2011), de la población de habla indígena el 37% señaló que no se respetan sus derechos y el 24% de este mismo grupo afirmó que esto es causado por su acento al hablar y por su forma de vestir.

Acorde a los datos anteriores, se puede decir que la sociedad basada en un prejuicio etnocéntrico y racista tiende a silenciar las lenguas indígenas a través de evitar practicarlas



y promocionarlas, lo que conlleva no solo una ruptura en la comunicación con los pueblos indígenas sino que, propicia la pérdida de la lengua y la interiorización por parte de los hablantes de que no es una lengua útil ni digna de ser practicada ya que genera rechazo.

Yo crecí en Morelos, mi mamá me hablaba en náhuatl, pero estábamos más acostumbrados a hablar en el español porque teníamos que vender y la gente habla español, entonces, no lo practicábamos, y ella me hablaba en español y pues yo le respondía en español. (Maricarmen).

Esta situación genera un conflicto en la identidad étnica de Maricarmen como hablante de náhuatl, pues se encuentra ante el dilema de hablarla para perpetuar sus tradiciones y reforzar su identidad como perteneciente a ese pueblo, o no hablarla por temor a ser identificada con el estigma que se tiene acerca de ellos, ser rechazada, devaluada y por consecuencia excluida, lo que aumenta la probabilidad de poco a poco dejar de practicarla. Dejar de hablar náhuatl es considerada una de las estrategias para la integración en la sociedad receptora pues está asociada a un bajo valor funcional, la falta de prestigio que supone hablarla y el escaso poder económico y social que tiene en el lugar de destino (Amador, Marínez, Ávila y Del Moral, 2016).

En cuanto a las mujeres hablantes de lenguas indígenas, se enfrentan a una intersección de discriminaciones donde “la combinación de rasgos lingüísticos, identitarios y físicos asociados con la pertenencia indígena o afrodescendiente se asocia a mayor desigualdad de oportunidades entre las mujeres que entre los hombres”(Solís, Güémez y Lorenzo, 2019, p.64).

3.2 Ser mujer indígena, náhuatl

En esta comunidad, ser mujer indígena implica estar en subordinación al hombre indígena; primero es el padre y después el marido, quienes se encargan de decidir sobre su vida y su cuerpo como marca la tradición. Se reproduce el mandato de los estereotipos de género polarizados y mutuamente excluyentes: si eres mujer entonces, no puedes ser, ni hacer lo que hace un hombre, como se lee en el siguiente testimonio. “Por ser mujer no te dejan trabajar, te dicen: “tú porque eres mujer no puedes hacer cosas de hombres”, por ejemplo, si estudias te ven mal, o si haces algo que solamente debe hacer un hombre” (Maricarmen).

Como afirma Rosales (2010, p. 186),

en muchas comunidades indígenas y rurales son los hombres quienes autorizan a las mujeres realizar determinadas actividades, lo que generalmente ocurre dentro de una lógica del pensamiento que ubica a estas

últimas en el ámbito doméstico o labores poco remuneradas vistas como de menor importancia y jerarquía que las de los varones, lo que constituye, sin duda, una herencia colonial.

El sistema patriarcal colonizador y capitalista prescribe pautas de comportamiento e interacción de acuerdo a la etnia, género, raza y clase, ejerce presión para normalizar las jerarquías de poder de unos grupos sobre otros, a través de la vigilancia moral que van moldeando esquemas de pensamiento que poco a poco las personas van internalizando hasta materializarlos en sus cuerpos. Como afirma Pastor (2004, p. 223), “los significados personales son configurados mediante una estructura simbólica de contenidos descriptivos, evaluativos y normativos que se transmite e instalan en la subjetividad”.

Maricarmen se enfrenta a discursos racistas, xenófobos, sexistas y clasistas, aun así, lleva a cabo sus propios deseos y necesidades como practicar deporte, estudiar, trabajar fuera de casa y tener amistad con hombres, pese a las tradiciones que le exige su comunidad. Es decir, tiene una capacidad de agencia que desarrolla al estar en contextos más nivelados de interacción entre mujeres y hombres, con nuevas formas de poder y reglas explícitas (Dietrich, 2014).

Hay diferencias entre el modo de vivir en un pueblo, que el de una ciudad. En una ciudad eres más libre. En el pueblo si te relacionas mucho con amistades de hombres pues ya se ve mal, o que juegues un partido de mujeres con hombres, lo ven mal. (Maricarmen).

Pero no solamente es que “lo vean mal” sino que tiene consecuencias:

Entonces, yo no sabía esas cosas hasta que ya empezaron a hablar mal de mí, cuando dijeron pues que mi papá no me habla, que mi papá no me da consejos, que por qué yo siempre me la paso en la cancha de basquetbol. (Maricarmen).

Y a la vez, ella cuestiona su actuar:

Al principio yo no sabía, dije pues tal vez evitas esas cosas para que no hablen muy mal de mí, pero después dije: bueno, pero, pues si yo no hice nada. Yo iba a jugar porque sentía que esos eran mis ratos libres después de la escuela, a las 6:00 me juntaba con otras tres amigas y nos íbamos a jugar, y después cada quien, para su casa, yo dije pues eso pasa porque la gente es así, no porque a una realmente le guste hacer cosas que no debe. (Maricarmen).

Lo anterior muestra como la migración que ha realizado Maricarmen le ha permitido explorar contextos tanto urbanos como rurales, donde conoce una variedad de personas y otras formas de relaciones entre la etnia, raza, género y clase social, que como afirma

Gergen (2006, p. 107), “llevamos en la memoria pautas de ser ajenas, y si las condiciones se vuelven favorables las pondremos en acción”, es decir, estas interacciones le permiten *saber acerca de* ser mujer y aumenta la capacidad de *saber cómo* ser mujer, por ello, Maricarmen cuando llega a la zona rural, pone en práctica lo aprendido en la zona urbana. En esta última es donde identifica las diferencias existentes entre ser mujer indígena en la zona urbana y ser mujer indígena en la zona rural, debido a que el espacio urbano promueve, más favorablemente que otros, cambios en los procesos para la identidad étnica derivado de los intensos movimientos en la sociabilidad entre grupos (Leal, 2019). La presión social para que acate las normas de comportamiento en el pueblo es más fuerte que en la ciudad, por ejemplo, se enfrenta a prescripciones del uso de su cuerpo, de la realización de actividades en su tiempo libre, del uso del espacio público, y la prohibición de entablar amistad con los hombres. Los pares vigilan y desaprueban la omisión que ella hace de los mandatos socioculturales y adjudican este desacato a la falta de orientación y asesoría de su padre quien, por tradición, tiene la autoridad sobre ella. “Así es como los significados normativos controlan la corporalidad a través de su representación social y de la socialización de género” (Pastor, 2004, p. 222).

A partir de que Maricarmen se da cuenta de que sus compañeras ven mal que ella tenga amistad y practique deportes con hombres, se siente incómoda porque duda si lo que hace está mal, porque si está mal, tendrá que dejar de hacerlo. Pero, como ella tiene la experiencia previa de que en la ciudad sí juegan hombres y mujeres, y porque a ella no le gusta hacer cosas que no debe, su deducción es que su conducta es correcta y continúa realizando algunas de las actividades, aunque sea criticada por la gente a quien le atribuye que juzga mal lo que hace, debido que las costumbres en el pueblo son más restrictivas que en la ciudad.

3.3 Ser mujer indígena, náhuatl, responsable de sí misma

En México, la situación de la infancia en los pueblos indígenas es triplemente vulnerabilizada por ser menores de edad, por ser indígenas, por vivir en condiciones de pobreza. De acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la política de Desarrollo Social-CONEVAL (2018), el 91% de niñas, niños y adolescentes indígenas viven en situación de pobreza, los menores indígenas alcanzan porcentajes de pobreza cercanos a 80 por ciento (78.6 para las niñas y niños y 78.2 para los adolescentes). De la población infantil indígena en México, 45.8 por ciento vive en pobreza moderada; 32.8 por ciento en pobreza extrema; 13.9 por ciento es vulnerable por carencias sociales; el 2.9 por ciento es vulnerable por ingresos y sólo el 4.6 por ciento es no pobre y no vulnerable, lo que refleja las desventajas que enfrenta la población indígena para el ejercicio de sus derechos.

Muchos de estos niños y niñas se ven obligados a realizar algún tipo de trabajo, o acompañar a su familia y ayudarles en sus labores. Es por eso que, alrededor de 2.5

millones de la población de entre 5 a 17 años, realizan algún tipo de trabajo para ayudar a sus familias con el gasto de la casa, esto de acuerdo con el CONEVAL (2018).

Pues mi papá se dedicaba a su ganado y mi mamá salía a trabajar junto con mis hermanos, para ayudar a que ellos estudiaran. Mi mamá hace pulseras y collares y mis hermanas pintan barro, ellas son artesanas. (Maricarmen).

Como menciona Cid (citado en Pavón, 2014), debido a la “etnización de los servicios de reproducción social” las posibilidades de formalizar un contrato de trabajo son mucho menores que en otros, ya sea por la precaria regulación o por no considerarse trabajo, lo que supone la imposibilidad de acceder a la regularidad jurídica y, de esta forma, también de trabajar en otros sectores más formalizados y menos expuestos a relaciones de dominación. La mamá de Maricarmen realiza una actividad laboral de tiempo completo, en la cual involucra a su hija desde pequeña pues no tenía tiempo para cuidarla y tampoco contaba con alguien que la cuidara. Ella pertenece a una de esas familias que sostiene los privilegios de la gente blanca, no náhuatl y de clase económica alta, es decir, que trabajan recibiendo bajos salarios que no les permiten cubrir las necesidades de alimento, vivienda, trabajo, salud y educación, para que los que los contratan tengan privilegios.

Afirma Espíritu (citado en Lugones, 2005), las condiciones de vida son estructuradas e interconectadas por la raza, el género y la clase de la siguiente manera: los hombres son privilegiados precisamente porque las mujeres no lo son, los blancos son privilegiados porque los de color no lo son. En esta dinámica existe una jerarquía según la cual, hay hombres blancos con más poder que otros y con poder sobre los de color, que hay mujeres blancas con privilegios sobre otras mujeres y sobre los hombres y mujeres de color. Es decir, en cuestión de raza y clase la gente blanca tiene ventajas precisamente porque la gente de color está en desventaja. En cuestión de género los hombres tienen privilegios porque las mujeres no los tienen.

Sin embargo, encontramos elementos de empoderamiento específicos en Maricarmen, que como la afirman Sosme y Casados (2016), algunas veces son considerados como irrelevantes o como acciones no asociadas al empoderamiento.

Cuando estudiaba la primaria yo me iba sola, ahora sí que, como dicen por ahí, te hace madurar, aunque seas pequeña, yo me hacía responsable de mí, entonces, mi mamá era la que me platicaba mucho de no salir a la calle, o no ir para allá porque me podía pasar algo malo. Entonces, yo me hacía cargo de ir a la escuela, de hacer mis tareas y de bañarme, de lavar mi ropa, mi uniforme y alistarme para el otro día. (Maricarmen).

Esta dinámica continuó en la secundaria:



Cuando estaba más grande, en la secundaria pues, era de levantarme temprano, desayunar algo, irme a la escuela. Almorzaba y me regresaba a la escuela y a la hora de salir, tenía que tener listo el nixtamal, y a las 4 ir al molino para hacer la comida y hacer mis tortillas –bastantes- para el día siguiente y para mi papá también. (Maricarmen).

Y en media superior:

En la prepa que estuve era semi escolarizada, nada más iba tres veces a la semana y saliendo era de ir a vender y los otros días que no iba a la escuela, era dedicarme solamente a vender. (Maricarmen).

Además, la madre como figura que cuidaba y guiaba a Maricarmen cuando era niña, se vuelve fundamental para la toma de decisiones en cuanto a su proyecto de vida; por ejemplo, acompañar a su mamá al trabajo permitió a la niña, por un lado, observar cómo se trabaja y como otras niñas van a la escuela, ambas imágenes le impactan fuertemente al grado de plantearse como propósito estudiar y trabajar; y, finalmente, desarrollar habilidades para la autosuficiencia, al tener que hacerse responsable de sí misma desde la infancia.

Además, la madre enseña a su hija a protegerse y cuidarse por sí misma debido a que no cuenta con otro adulto responsable de su integridad. Aunque como dice Basaglia (1987), la madre tiende a transmitir a su hija modos de supervivencia y no las herramientas para vivir; cuando más, llega a transferir su propia necesidad de liberación. Aunque, como veremos más adelante, y siguiendo con la misma autora, la hija siente el impulso de “liberarse” de la prisión en la que su madre ha sido recluida y quiere seguir estudiando y trabajando, pero no sabe cómo hacerlo en una comunidad donde está mal visto en las mujeres.

3.4 Ser mujer indígena, náhuatl, con trabajo remunerado

Maricarmen desde niña comienza a trabajar fuera de casa en la elaboración y venta de artesanías, como mesera, cocinera o lavaplatos en un pequeño restaurante y como Líder para la Educación Comunitaria (LEC) del Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE). Desde pequeña conoce la diferencia entre realizar trabajo en casa y realizarlo fuera de ella, y ve cómo en este último recibe remuneración económica y cómo esto proporciona autonomía e independencia en la toma de decisiones, facilita establecer redes sociales fuera del ámbito familiar y comunitario, que a su vez provee de nuevas formas de relacionarse y valores diferentes.

Después, yo me dedicaba a vender, como siempre me ha gustado vender, yo hago pulseritas, y una de mis tías me invitó a su casa porque ahí vendía tortas y vendía otras cositas, entonces ella me dijo tráete tu mesita aquí afuera de mi casa y pon tus pulseritas. Y eran las fiestas del

pueblo, entonces había mucha gente, y pues sí, en las tardes cuando estaba más tranquilo o el sol estaba por meterse pues sacaba mi mesita y ponía mis pulseritas o cosas así para los jóvenes, en ese entonces pues también era joven (ríe) y pues sí, pasaban y me compraban, me compraban y me decían no pues que siguiera sacando, y mi tía me decía - ¡no pues si vendes sigue viniendo! (Maricarmen).

Gracias al impulso que le da su mamá a Maricarmen para que siguiera estudiando y trabajando, logra terminar la preparatoria abierta y comienza a trabajar para CONAFE como Líder para la Educación Comunitaria (LEC), en donde pone en práctica tanto lo aprendido en la escuela como su propia experiencia para motivar a las mamás a que apoyen a sus hijas.

Había estado en el programa de CONAFE educación inicial el año pasado, entonces algunas mamás que estaban ahí conmigo, yo tenía el trabajo de hacerles subir el autoestima, entonces pues yo buscaba maneras de decirles pues que no deben tener el autoestima baja porque sus nenas, pues ellas son un espejo para ellas, entonces pues yo las hacía sentir, bueno yo sentía que necesitaban sentirse mejor para que sus niñas estén bien, entonces mi trabajo era hacer sentir bien a la mamá para que la niña lo reflejara. (Maricarmen).

En estos pasajes de la vida de Maricarmen observamos cómo utiliza los recursos de que dispone, el apoyo de la madre, la educación y el trabajo remunerado para actuar en contra del rol tradicional asignado. Estos logros obtenidos por ella, por insignificantes que puedan parecer desde una mirada ciudadina, inciden en el mejoramiento de su posición al interior de su hogar y comunidad (Sosme y Casados, 2016).

3.5 Ser mujer indígena, náhuatl, en edad de casarse

En la comunidad náhuatl a la que pertenece Maricarmen, las mujeres no deben de estar solas al igual que sucede con las mujeres mazahuas, es decir, siempre deben de estar bajo la custodia del padre, del marido o bajo la supervisión de los parientes más cercanos, eso incluye a la familia política; practican la residencia patriviri local, que significa residir en la casa de los suegros, bajo la autoridad de la suegra y el marido, lo que implica que no pueden migrar solas, ni vivir solas –a diferencia de los varones–, lo cual tiene como objetivo continuar con el control sobre la moralidad y sexualidad de las mujeres (Oehmichen citado en Sánchez y Barceló, 2014).

El muchacho pasaba por ahí, veía lo que yo vendía, y así lo conocí, ni nos hablábamos. Ya con el tiempo, nos hablamos, nos intercambiamos números de teléfono, y cuando me regreso a Morelos me mandó mensajes preguntándome si nos podemos conocer. En ese entonces yo seguía vendiendo, no estaba en mis planes casarme ni nada. (Maricarmen).

En la población estudiada, la soltería de las mujeres indígenas como un estado civil y una forma de vida prácticamente no existe, a menos que queden en el abandono por el esposo o por viudez. La soltería puede ser vista como un momento de tránsito entre el paso de la adolescencia a la vida adulta, recordemos que suelen casarse en edad tempranas entre 12 a 14 años de edad.

Algunas deciden casarse inmediatamente para huir de la situación de aburrimiento, violencia y/o pobreza en su familia (Pauli citado en González, 2012), para adquirir el estatus de adulta o por perseguir su propio sueño (Segalen citado en González, 2012). Otras, en menor medida, deciden como Maricarmen alargar lo más que se pueda la soltería y disfrutar de la libertad para estudiar y realizar trabajo remunerado, para con ello tener autosuficiencia (Linares, Nazar y Zapata, 2019), o bien para evitar la violencia conyugal y las responsabilidades que conlleva la administración del hogar (González, 2012; Linares, Nazar y Zapata, 2019). También sucede como en el caso de Maricarmen que no quería casarse, pero las pocas oportunidades laborales, los salarios tan bajos y la presión social la orillan a tomar la opción de casarse.

No pues, yo todavía decía, no pues yo siento que no, todavía tengo muchas cosas que hacer, y yo quiero seguir estudiando, pero pues así como están las cosas, pues también me desanimaba, porque si no contaba económicamente con nada. Y pues yo decía: si voy a estudiar voy a tener que trabajar, estudiar y trabajar, y de lo que sea. Y pues también lo pensaba, y pues así como mis hermanas también me decían “no pues si sientes que no puedes, pues mejor ahí déjale”, y pues sí, si pasó, como el muchacho insistía mucho, pues después también me convenció. (Maricarmen).

106

En esta comunidad la relación de pareja se centra en acuerdos familiares que se establecen de hombre a hombre, del pretendiente al padre de la futura novia, aunque en algunas ocasiones las mujeres mencionan conocerse un poco antes, pero siempre previamente el pretendiente pide permiso al padre para hablarle a la futura novia.

Él fue con mi papá, le pidió permiso de hablarme, y pues mi papá le dijo: “Pues ora sí que háblale, y si ella quiere pues qué bien, y sino pues ella sabe”, eso me sorprendió de mi papá, porque no se molestó ni nada, o a lo mejor él pensó que yo ya estaba en una edad porque yo ya tenía 19, yo me sentía joven o muy chica todavía, cuando hay muchas niñas ahí que se casan desde los 13. (Maricarmen).

Federici (2010), afirma que la función social del matrimonio es ser el medio por el cual el capitalismo hace trabajar a las mujeres como obreros sin retribución y prestación alguna. El matrimonio es visto también, por las mujeres que no tienen posibilidades de ser autosuficientes, como tomar un empleo que al menos le garantiza vivienda y comida.

3.6 Ser mujer indígena, náhuatl, casada, migrante, sin trabajo remunerado

Maricarmen además de reconocerse como mujer indígena, se identifica como mujer migrante, pues desde pequeña ha vivido en diferentes lugares del país. Nació en Guerrero, después se fueron a vivir a Morelos, regresa a Guerrero y eventualmente viene a Colima para acompañar a su esposo durante el periodo de zafra. Migrar le genera a ella tanto la sensación de pérdida de gente, de espacio y de una rutina ya conocida y cómoda, como la incertidumbre y el reto que conlleva llegar a nuevos lugares, con nuevas reglas de convivencia y posible rechazo. Migrar implica no solo desplazarse de un lugar geográfico a otro, en ello se involucra la movilización de esquemas cognitivos derivados de las experiencias con el contacto de otros referentes culturales.

Una mujer migrante es alguien que deja el lugar donde se siente cómoda, identificada y en familia, para ir a otro lugar que no conoces, que no sabes cómo se trabaja, que son nuevos lugares, conocer nuevas gentes que puede que no te reciban bien o puede que sí, es como un reto. (Maricarmen).

Una vez casada se ha dedicado a acompañar a su marido a los lugares de trabajo para brindar cuidados a su esposo y criar a su hija. Una tradición que fue impuesta por las autoridades españolas en México y Perú, plasmada en leyes que forzaban a las mujeres indígenas casadas a ser propiedad de los hombres y a seguir a sus maridos, les gustara o no, pues nadie podía separarlos, lo que aseguraba el cuidado gratuito de los hombres que trabajaban en las minas (Cook-Noble citado en Federici, 2010).

La condición de trabajo no remunerado e invisibilizado tiene que ver con cómo el capitalismo y la colonización se apropian del cuerpo de las mujeres para convertirlas en máquinas productoras de trabajadores, así el capital toma toda la riqueza que los trabajadores producen de forma muy barata. Es decir, la división sexual del trabajo “no sólo sujetó a las mujeres al trabajo reproductivo, sino que aumentó su dependencia respecto de los hombres, permitiendo al Estado y a los empleadores usar el salario masculino como instrumento para gobernar el trabajo de las mujeres” (Federici, 2010, p. 12).

El espacio de convivencia de la pareja se reduce al tiempo en que ellos llegan a descansar al albergue y es prácticamente cenar y dormir. Con este ritmo de actividades impuestas, el tiempo vital de Maricarmen, como el de otras mujeres, está cautivo por los preceptos del capital que confiscan la fluencia del “tiempo” en la que toda vitalidad está inmersa. Y es la pedagogía de la crueldad la que habitúa a esa disecación de lo vivo y lo vital (Segato, 2018).

Todo tiene un horario: en la mañana tienes que hacer el desayuno, no sé, una malteada, un café o un té, y después, antes de las 7 tiene que estar listo el lonche. Después del lonche tienes un ratito para almorzar algo o hacer el aseo, o lavar los trastes, y dejar todo más o menos acomodado. Antes de las 12 ya tiene que estar lista la comida. Llegan las 2, las 3 de la tarde y, otra vez ya tienes que estar al pendiente de si tienes ropa sucia, si vas a lavar el piso, si vas a acomodar algo, porque otra vez te vas a hacer la cena, después de cenar te vas a lavar la ropa. Ya sé realmente como acomodarme durante el día. (Maricarmen).

La interacción con la pareja, en general, se centra en tomar decisiones en torno a la administración del dinero, el cuidado de la hija, o dudas que él tenga y quiera consultarle.

Él, pues realmente siempre cuando tiene que tomar alguna decisión siempre me pregunta, para todo me pide mi opinión, y ya después tomamos la decisión juntos, y pues las decisiones que yo tomo es lo que vamos a comer, a dónde voy a ir a comprar las cosas, o qué voy a hacer con el dinero que me da y ya. (Maricarmen).

También menciona cómo su marido se acomode a ayudarle con el cuidado de la hija si la ve muy atareada.

Pues cuando él llega y ve que tengo muchas cosas que hacer todavía, como el almuerzo nomás es el almuerzo, y pues él viene con ropa sucia, entonces, a veces me ayuda. Pero como por ejemplo ahorita, yo hice el almuerzo y comida a la vez, entonces yo ya tengo la comida, ya nada más es cuestión de lavar ropa y hacer las tortillas. Entonces cuando él ve que yo estoy ocupada, entonces él es el que se fija, que tiene que cuidar a la niña si está por aquí, si está cerca, si se salió o si va al baño, pero si yo no estoy ocupada pues yo la sigo cuidando. (Maricarmen).

Las condiciones de vida como la pobreza, la migración laboral, y la precarización que ha tenido que enfrentar Maricarmen, le plantean un escenario donde la división del trabajo entre los géneros es muy marcada, los hombres trabajan para llevar dinero a casa y las mujeres trabajan en las labores de cuidados para la vida, sin retribución alguna; dicha situación determina su experiencia y su idea de ser mujer, que conlleva la asignación del rol como *ser-para-otro* (Basaglia, 1987). Así, Maricarmen identifica que el trabajo que se paga lo hacen los hombres, y está bien visto, pero si lo hace una mujer es rechazada por eso. El trabajo que no se paga lo hacen las mujeres y está bien visto, pero si lo hace un hombre solo es ayuda y es juzgado.

Cuando trabajaba, entre los hombres decían: “Ella está trabajando porque su marido ya no puede mantener a su familia”, pero no, realmente una trabaja porque quiere. Ahora no trabajo porque mi esposo no quiere, esto al principio me hacía sentir mal, pero ya después dije bueno, de todos modos, tengo cosas que hacer aquí (se ríe). Para mí esto

también es un trabajo, no me pagan, pero hay mucho trabajo (continúa riendo). (Maricarmen).

Las oportunidades para que las mujeres trabajen recibiendo salario son muy pocas, una de ellas es cuando el marido tiene algún accidente o incapacidad (temporal o permanente) para continuar trabajando, ellas pueden realizar alguna actividad que les ayude a solventar la economía familiar.

Hubo una ocasión que me puse a trabajar porque me gusta trabajar y porque quiero trabajar. Seguido me ofrecían trabajo, pues a mí me gustaba y pues sí, si fui, estuve como unas tres semanas yendo y en otra ocasión también, porque mi esposo se accidentó, se cortó el pie, entonces pues estuvo faltando unas dos semanas y también fui como una semana a trabajar, nomás en esa ocasión. Luego cuando veo que mi esposo ya estaba muy cansado, a veces luego le digo pues que ya no trabaje más. (Maricarmen).

Aunque a Maricarmen le gusta trabajar y ganar su dinero porque desde niña lo aprendió, ha tenido que abandonar ese proyecto para dedicarse a cumplir su rol como esposa y madre, explica que seguir trabajando y sostenerse a sí misma hubiera sido muy difícil, por lo que vio mejor la opción del matrimonio, también revela que fue debido a que las mujeres que no se casan o que trabajan son mal vistas por la comunidad.

Basaglia (1987), afirma que la imagen de una mujer que trabaja muestra signos contrarios a la feminidad dominante en la comunidad, es opuesto a la pasividad, la sumisión, la disponibilidad, que son enfatizados en el ideal de esposa a quien se le confina a vivir en una situación de acorralamiento y reducción de su espacio vital. Puede generar sentimientos de desesperanza y autorrestricción; como menciona Maricarmen, el sentimiento de malestar de no poder seguir estudiando y trabajando surgió al principio, pero con las actividades que realiza a diario ya no tuvo tiempo para pensar más en ello.

No vuelvo a trabajar porque, pues, este, siento que mi niña depende mucho de mí entonces este, no me gusta estar al pendiente o estar pensando en ella, de que le pueda pasar algo. (Maricarmen).

Maricarmen ve como impedimento para volver a trabajar asalariadamente el ejercicio de la maternidad que le demanda mucho tiempo y atención el cuidado de su hija. Tendría que hacer como su madre que se la llevaba a ella trabajar. Este hecho se relaciona con lo que asevera Basaglia (1987), ser madre se conforma por dedicarse a nutrir, comprender y sostener no sólo a los hijos e hijas sino también al esposo, lo que significa que la subjetividad de la mujer-madre se configura a partir de la vivencia de la constante dar, anulándose ella, es decir, actuar y vivir como *mujer-cuerpo* para otros, *mujer-sustento*

para otros, a partir de un cuerpo que no le ha pertenecido y de una nutrición que nunca recibió.

3.7 Ser mujer

Con respecto a cómo se identifica Maricarmen como mujer, ella afirma:

Para mí, ser mujer es igual que un hombre, es otro ser humano que tiene las mismas oportunidades, que puede hacer lo mismo, para mí, ser mujer es igualdad. Puedes hacer muchas cosas si quieres: aprendes muchas cosas, en la cocina, a administrar el dinero, que aprendes de todo un poco, cuidar a los niños. Todo se aprende y pues que puedes tener una familia propia, hijos, eso me gusta. (Maricarmen).

En la descripción que hace Maricarmen de lo que es “ser mujer” coexisten una imagen tradicional muy ligada al estereotipo de género con una imagen más actual caracterizada por la igualdad de oportunidades para ambos géneros, esto último se observa cuando pone en la misma categoría de humano a mujeres y hombres, idea tal vez adquirida en el ámbito escolar, al haber estudiado hasta preparatoria y haber participado como Líder para la Educación Comunitaria (LEC) en el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE). Tiene la noción de que muchas de las cosas que hacen las mujeres se aprenden. Asocia las tareas como la administración del dinero, preparar comida, cuidar los hijos, a ser mujer, y muestra agrado a su capacidad para tener hijos y familia. Pensar que muchas cosas son aprendidas tanto por hombres como por mujeres, se encuentra estrechamente ligada a su capacidad de agencia, a través de la cual gestiona nuevas formas de relacionarse en pareja, con la familia, con la comunidad, y con ello configura su identidad de ser mujer, indígena, náhuatl, migrante, casada.

4. Conclusiones

De acuerdo a fragmentos de vida de Maricarmen se puede observar cómo la identidad como mujer indígena migrante se configura en el marco de un sistema capitalista y patriarcal, que divide la población con base en la raza, la etnia y el género, jerarquizando y polarizando las relaciones de poder entre la raza y los géneros. Se basa en una estructura social que considera a los blancos con poder y a los no blancos como subordinados a ellos. En la división racial y sexual del trabajo los blancos gozan de privilegios y derechos gracias a que los no blancos deben trabajar para sostenerlos. En la división sexual del trabajo los hombres son asignados al trabajo remunerado fuera de casa y que implique fuerza física, y las mujeres están confinadas al trabajo no remunerado dentro de casa y a proporcionar cuidados a la familia.

Maricarmen vive, en términos de Bourdieu (2010), una forma de violencia simbólica sin el uso de la fuerza física o la confrontación, es sobre todo la fuerza del argumento que

hace que los dominados acepten las imposiciones del dominador, en la que se imponen esquemas mentales, roles de género, y visión del mundo; se ejerce disciplinamiento y apropiación del cuerpo, con el fin de mantener el *status quo* de la estructura social, de cuidar los privilegios de etnia, género, raza y clase a costa de la privación de los derechos de los otros/as. Es una forma de legitimar el racismo, sexismo, clasismo, eurocentrismo, que son materializados en el cuerpo de Maricarmen.

Esta estructura de organización social impuesta es reproducida por los diversos grupos con los que Maricarmen tiene contacto. Siguiendo un orden cronológico de su desarrollo, en principio es la familia quien desde niña influye en enseñar el destino que tendrá como mujer. Poco se sabe de una infancia con juegos y recreación, más bien nos habla de la participación en el trabajo de su mamá, de sus estudios, de su experiencia en el trabajo remunerado para apoyar a la familia y para el autocuidado. Todo ello conforma las bases sobre las cuales construye su identidad como mujer, con una imagen de un *mujer-cuerpo* para otros (Basaglia, 1987).

Es también la familia, a través de la figura paterna, la que conduce y fiscaliza el matrimonio que la hija deberá realizar, apenas comiencen a verse las características de adolescencia. El matrimonio tiene la función de controlar la sexualidad, el cuerpo y el tiempo de la mujer. Mediante esta institución social la mujer pasa de depender del padre al esposo, con lo cual se instala en el esquema mental de que ser mujer es *ser para los otros* (Lagarde, 2005).

Otros grupos fuera de la familia muestran otras formas de convivencia entre los géneros, así como modelos de ser mujer, ser hombre, relación de pareja. El contacto con estos grupos los tiene gracias a la migración que ha realizado desde niña tanto a zonas rurales como urbanas, muestra interés en los nuevos patrones de comportamiento, observa y pone en práctica roles de género más flexibles, va incorporando nuevos esquemas cognitivos que muchas veces chocan con los anteriores, y va conformando una identidad de género sincrética donde combina rasgos originados de la tradición nahua con rasgos desde la vanguardia (comunidad urbana), lo que hace que ella manifieste y se comporte menos apegada a las normas de género establecidas en la comunidad en la que actualmente vive.

Sin embargo, también los desplazamientos de lugar, así como traen nuevos modelos, traen rechazo y discriminaciones de la gente de la zona a la que llega, ya sea de su propia comunidad como de la gente que les considera como una carga que deriva en un constante estrés por adaptarse o no a las costumbres de la comunidad donde estará de paso.

Por otra parte, en el ámbito escolar, la educación genera espacios de convivencia entre hombres y mujeres bajo un discurso de igualdad entre los géneros, con lo cual



desarrolla e incorpora habilidades tanto académicas como sociales con menos estereotipos de género, que le permiten desenvolverse con seguridad en el contexto rural y urbano.

Así mismo, el trabajo que realiza para ayudar a la familia de origen y para ayudarse a sí misma, facilita tener la experiencia de contar con su propio dinero y administrarlo para que pueda continuar estudiando. Esta vivencia la aprecia de tal manera que internaliza valores como la libertad, la autonomía y la autosuficiencia, que la motivaron para atrasar el matrimonio lo más que pudo, incluso llegar a pensar en no casarse y seguir con la vida de soltera. Todos estos factores suelen contribuir a “liberarse de la opresión internalizada lo cual es un factor que abre las puertas al empoderamiento” (Sosme y Casados, 2016).

Gracias estas experiencias en las esferas escolar y laboral, incorpora en su subjetividad que el destino de una mujer no es necesariamente un *ser para los otros*, que otras formas de ser mujer son posibles. “Entenderse sujeto y mujer desde otro punto de vista, así como romper con la identidad de género tradicional, lleva hacia prácticas re-socializadoras en el quehacer cotidiano” (Sosme y Casados, 2016). Por ello en la vida de pareja gestiona una relación con su marido lo más equitativa posible, y puede demandar a su pareja que no se alcoholice, no la violente, lleve el dinero a casa y eventualmente le “ayude” a cuidar a su hija.

112

La historia de Maricarmen muestra cómo ella ha perseguido el objetivo de tener educación y trabajo desde el contexto donde ella vive, y que, a pesar de tener capacidades para ello, por ser mujer, por ser racializada, por ser migrante, por ser empobrecida, las oportunidades de desarrollo son muy pocas. Esto derivado del contexto económico, político, social, histórico y cultural que dificulta elegir libremente y cumplir los objetivos planteados. Ella está inmersa en una cultura que la invisibiliza y niega su alteridad como indígena, su rostro, su voz, su subjetividad (Cabrolié, 2010). No obstante, esta vulnerabilización que padece Maricarmen muestra procesos de agencia y empoderamiento con variabilidades en el tiempo y en los contextos y es, gracias a estos procesos, que ella actualmente busca y genera oportunidades para seguir desarrollándose como mujer a través de aprovechar los cursos que se ofrecen a la población migrante, así como participar activamente en las decisiones del albergue.

5. Referencias bibliográficas

Amador, M., Marínez, B., Ávila, M.E., y Del Moral, G. (2016). Migración interna de mujeres náhuatl: perspectiva de las hijas adolescentes. *Revista Internacional de Estudios Migratorios*, (1), 1-19. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/301546705_Migracion_interna_de_mujeres_nahuatl_perspectiva_de_las_hijas_adolescentes.



- Barbera la, M. (2016). Interseccionalidad, un “concepto viajero”: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea. *INTERdisciplina*, 4(8). Recuperado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/54971>.
- Bard, G., y Artazo, G. (2017). Pensamiento feminista latinoamericano: reflexiones sobre la colonialidad del saber/poder y la sexualidad. *Cultura y representaciones sociales*, (22), 193-219. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102017000100193.
- Basaglia, F. (1987). *Mujer, locura y sociedad*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Bourdieu, P. (2010). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Cabrolié, M. (2010). La intersubjetividad como sintonía en las relaciones sociales: Redescubriendo a Alfred Schütz. *Polis* [en línea], 9(27). Recuperado de <https://journals.openedition.org/polis/929>.
- Cárdenas, E. (2014). Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas. *Intersticios Sociales*, (7), 1-28. Recuperado de <http://www.intersticiosociales.com/index.php/is/article/view/52/52>.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social-CONEVAL. (2018). *Informe de Evaluación de la Política de Desarrollo Social 2018*. México: CONEVAL. Recuperado de https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/IEPSM/IEPSM/Documents/IEPDS_2018.pdf.
- Consejo Nacional para la prevención de la Discriminación. (2011) *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. ENADIS 2010*. Recuperado de https://www.conapred.org.mx/documentos_cedoc/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf.
- Delgado, G. (2010). Conocerte en la acción y el intercambio de la investigación: acción participativa. En N. Blazquez, F. Flores y M. Ríos (Coords.), *Investigación Feminista epistemología y representaciones sociales* (pp. 197-216). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dietrich, M. (2014). La “compañera política”: mujeres militantes y espacios de “agencia” en insurgencias latinoamericanas. *Colombia Internacional*, (80), 83-133. doi: [10.7440/colombiaint80.2014.04](https://doi.org/10.7440/colombiaint80.2014.04).
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja*. Madrid: Traficante de sueños.
- Gergen, K. (2006). *El yo saturado*. Barcelona: Paidós.
- González, L. (2012). Del noviazgo al matrimonio: la conformación de la pareja en una comunidad indígena de México. *Revista temas de mujeres*, 8(8), 42-56. Recuperado de <http://ojs.filo.unt.edu.ar/index.php/temasdemujeres/article/view/59>.
- Granados, J., y Quezada, M. (2018). Tendencias de la migración interna de la población indígena en México, 1990-2015. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 33(2), 327-363. doi: [10.24201/edu.v33i2.1726](https://doi.org/10.24201/edu.v33i2.1726).
- Grupo Beta San Miguel-BMS. (s.f). *Ingenio Quesería*. Recuperado de <http://www.bsm.com.mx/queseria.html>.

- Hernández, A., e Higareda, Y. (2018). Teorías de la migración: historia, etnicidad y género. *Vínculos. Sociología, análisis y opinión*, (12), 207-219. Recuperado de http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/vinculos/pdfs/vinculos12/V12_9.pdf.
- Lagarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, presas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leal, O. (2019). Indígenas nahuas y sus procesos de etnicidad urbana en la ciudad de México. *Revista Antropologías del Sur*, 6(11), 199-221. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7335664>.
- Linares, B., Nazar, A., y Zapata, E. (2019). Ni madre, ni esposa. Mujeres indígenas de Amatenango del Valle, Chiapas, México. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 5(8), 1-30.
- Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (25), 61-76. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>.
- México ¿cómo vamos? (2020). #Semáforo económico el 35% de la población no tiene acceso a la canasta alimentaria Básica. Recuperado de <https://mexicocomovamos.mx/?s=contenido&id=1459>.
- Muñoz, P. (2011). *Violencias Interseccionales. Debates Feministas y Marcos Teóricos en el tema de Pobreza y Violencia contra las Mujeres en Latinoamérica*. Honduras: CAWN. Recuperado de <http://debatendonuestrasidentidadesculturales.iepala.es/wp-content/uploads/Violencias-Interseccionales.pdf>.
- Pastor, R. (2004). Cuerpo y género: representación e imagen corporal. En E. Barberá, I. Martínez y A. Bonilla, (Coords.), *Psicología y género* (pp. 217-220). México: Pearson.
- Pavón, E. (2014). Feminismo, Género E Inmigración. En E. Chocarro y M. Sáenz, (Eds.), *Oriente y occidente: la construcción de la subjetividad femenina* (pp. 101-118). España: Universidad de La Rioja.
- Pimienta, R. y Vera, M. (2015). *Migración interna en México Datos de la muestra censal de 2010*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Platero, R. (2014). ¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer? En I. Mendia, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion y J. Azpiazu (Eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 79-96). Recuperado de http://publicaciones.hegoa.ehu.es/uploads/pdfs/269/Otras_formas_de_reconocer.pdf?1488539836.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo-PNUD. (2010). *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México: el reto de la desigualdad de oportunidades en México*. México: PNUD. Recuperado de http://hdr.undp.org/sites/default/files/mexico_nhdr_2010.pdf.

- Quiles, A. (2018). Colima entre las entidades con mayor número de jornaleros agrícolas: STYPS. *Archivo Digital*. Recuperado de <https://adcolima.mx/2018/08/03/colima-entre-las-entidades-con-mayor-numero-de-jornaleros-agricolas-styps/>.
- Ríos, M. (2010). Metodología de las ciencias sociales y perspectiva de género. En N. Blazquez, F. Flores y M. Ríos, (Coords.), *Investigación Feminista epistemología y representaciones sociales* (pp. 179-198). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rosales, A. (2010). *Sexualidades, cuerpo y género en las culturas indígenas y rurales*. México: Universidad Pedagógica Nacional.
- Sánchez, M., y Barceló, R. (2014). Mujeres indígenas migrantes: cambios y redefiniciones genéricas y étnicas en diferentes contextos de migración. *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire & Mémoire*, (14). Recuperado de <https://journals.openedition.org/alhim/1922>.
- Sánchez, R. (2008). La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados. En M. Tarrés, *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (pp. 97-130). México: Miguel Ángel Porrúa.
- Secretaría de Desarrollo Social. (2010). *Diagnóstico del Programa de Atención a Jornaleros Agrícolas*. México. Recuperado de http://www.inapam.gob.mx/work/models/SEDESOL/Resource/1778/3/images/Diagnostico_PAJA.pdf.
- Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Solís, P., Güémez, B., y Lorenzo, V. (2019). *Por mi raza hablará la desigualdad. Efectos de las características étnico-raciales en la desigualdad de oportunidades en México*. México: OXFAM. Recuperado de https://www.oxfam.mx/sites/default/files/Por%20mi%20raza%20hablara%20la%20desigualdad_0.pdf.
- Sosme, M., y Casados, E. (2016). Etnia y empoderamiento: elementos para el análisis de la transformación de identidades femeninas en la sierra Zongólica, Veracruz. *Sociológica* (87), 143-173. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732016000100005.
- Strauss, A., y Corbin, J. (2012). *Bases de la Investigación cualitativa*. Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Trujillo, G. (2009). Del sujeto político la Mujer a la agencia de las (otras) mujeres: el impacto de la crítica queer en el feminismo del Estado español. *Política y Sociedad*, 46(1-2). Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/23024>.
- Vela, F. (2008). Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa. En M. Tarrés, *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (pp. 65-96). México: Miguel Ángel Porrúa.

- Villanueva, H. y Tapia, I. (2019). Mujeres empoderadas y emprendedoras sociales: análisis comparativo de tres empresas poblanas en México. *Realidad Empresarial*, (8), 36-42. doi: [10.5377/reuca.v0i8.8872](https://doi.org/10.5377/reuca.v0i8.8872).
- Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17. Recuperado de http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/2077/1871.

OTROS ARTÍCULOS DE PROSPECTIVA No. 30 DE 2020

EDITORIAL

Coherencia, integridad y vida cotidiana

Luz Mary Sánchez-Rengifo

ARTÍCULOS

Trabajo Social y medios de comunicación: perspectivas y posibilidades de encuentro Social

Mercedes Muriel-Saiz

Maribel Martín-Estalayo

Seguridad, afectos y familias. Obstáculos en el proceso de reintegración de personas desmovilizadas de grupos armados en Santander, Colombia

Jakeline Vargas-Parra

Ángela María Díaz-Pérez

Priscyll Anctil-Avoine

Reflexividad sobre la intervención profesional en duelo con población afectada por el conflicto armado en Colombia

María Cénide Escobar-Serrano

Maritza Charry-Higuera

Natalia Ramírez-Moncada

Ser mujer indígena, náhuatl, casada, migrante, sin trabajo remunerado: una realidad en los albergues jornaleros agrícolas en Colima, México

Nancy Elizabeth Molina-Rodríguez

Tipos y manifestaciones de la violencia de género: una visibilización a partir de relatos de mujeres víctimas en Soacha, Colombia

Diana Carolina Tibaná-Ríos

Diana Alejandra Arciniegas-Ramírez

Ingrid Julieth Delgado-Hernández

Análisis de necesidades en familias monoparentales con jefatura femenina usuarias de servicios sociales de atención primaria en España

Celia María Fernández-Martínez

Manuela Avilés-Hernández

Experiencias de intervención de trabajadoras sociales con trabajadores sexuales masculinos en Bogotá, Colombia

Johan Arturo Barrera-Castellanos

Condiciones laborales de trabajadores sociales en hospitales públicos en la provincia de Mendoza, Argentina

Cecilia Amalia Molina

Yanina Noemi Roslan-Angeloni

Analía Graciela Correa

Viviana Elena Varela

Gubernamentalidad neoliberal: miradas desde las intervenciones del Trabajo Social en el Gran La Plata, Argentina

Paula Mara Danel

Marcela Claudia Velurtas

Agustina María Favero-Avico

Educación superior en Trabajo Social en Chile y formación para la intervención en situación de calle. Desafíos desde la evaluación que interventores hacen de sus procesos de práctica pre-profesional

Carlos Alejandro Andrade-Guzmán

Ignacio Andrés Eissmann-Araya

Educación en Derechos Humanos para el Trabajo Social en Chile: una mirada desde los estándares internacionales

Lury Soledad Reyes-Pérez

Vivianne Soledad Hasse-Riquelme

Luis Marcelo Silva-Burgos

Arriesgar y preservar la vida: derechos humanos, conflicto sociopolítico armado y Trabajo Social en Colombia

Cristian Sebastián Castaño-Orozco

Ricardo Patiño-Martínez

IN MEMORIAM

Cristina Bautista Taquinás. Mujer indígena Nasa, Trabajadora Social, lideresa del norte del Cauca, Colombia

Alba Nubia Rodríguez-Pizarro

Lady Johanna Betancourt-Maldonado

ARTISTA INVITADO

MALA JUNTA KLAN

Alejandra Gutiérrez-Cárdenas

PROSPECTIVA

Revista de Trabajo Social e Intervención Social

No. 30 • ene.-jun. 2020

e-ISSN: 2389-993X • Universidad del Valle