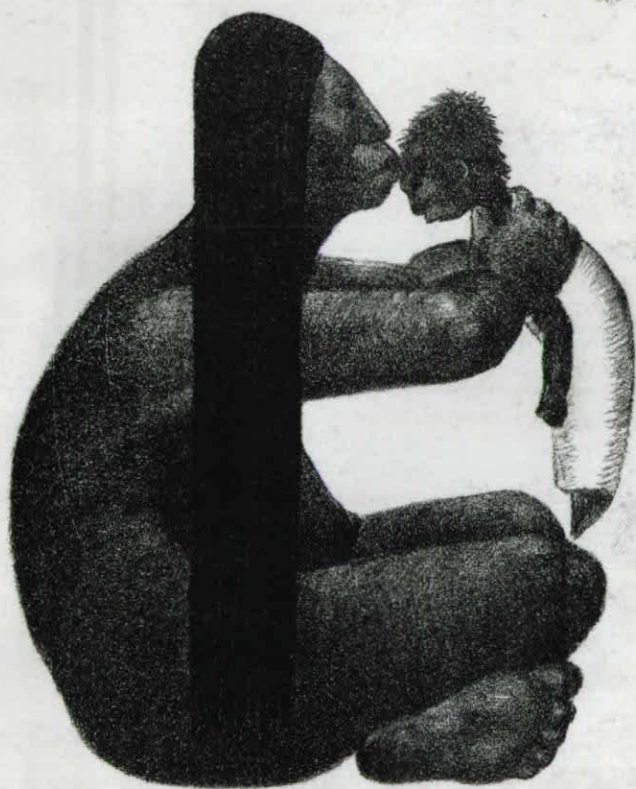


LAS MUJERES INDÍGENAS AL FINAL DEL MILENIO

PALOMA BONFIL SÁNCHEZ

RAÚL MARCÓ DEL PONT LALLI



FNUAP 

Nacional de la Mujer

CONMUJER

2342

305.48
B713m
1999

LAS MUJERES INDÍGENAS AL FINAL DEL MILENIO

PALOMA BONFIL SÁNCHEZ

RAÚL MARCÓ DEL PONT LALLI

C.
A.

FNUAP 

NATIONAL ON WOMEN

CONMUJER



Secretaría de Gobernación

Lic. Francisco Labastida Ochoa
Secretario de Gobernación

Lic. Diódoro Carrasco Altamirano
Subsecretario de Gobernación

Lic. Jorge Alcocer
Subsecretario de Desarrollo Político

Lic. Jesús Murillo Karam
Subsecretario de Seguridad Pública y Readaptación Social

Lic. Fernando Solís Cámara
Subsecretario de Población y Servicios Migratorios

Lic. Guillermo Jiménez Morales
Subsecretario de Asuntos Religiosos

Lic. Emilio Gamboa Patrón
Subsecretario de Comunicación Social

Sr. Jorge Cárdenas Elizondo
Oficial Mayor

Programa Nacional de la Mujer

Dulce María Sauri Riancho
Coordinadora General

Consejo Consultivo
María Elena Chapa
Presidenta

Griselda Álvarez, María Elena Álvarez,
Gloria Brasdefer, Amalia García, Graciela Hierro,
Alexandra Kawage, Cecilia Loria,
María de los Angeles Moreno, Beatriz Paredes,
Laura Pavón, Olga Pellicer, Cecilia Romero, Cecilia Soto

Contraloría Social
Clara Scherer Castillo
Presidenta

Carmen Bolado, Brigida García,
Guadalupe Gómez Maganda, Ifigenia Martínez,
Patricia Mercado, Patricia Olamendi, Patricia Duarte

Cuidado de la edición

Rosario Novoa

Diseño y diagramación

Carlos del Castillo Negrete Serredi

Litografía portada

Manuel del Castillo Negrete Gurza

Para la realización del diseño y diagramación de esta publicación se contó con el apoyo financiero del Fondo de las Naciones Unidas para la Población (FNUAP).

1a. edición, febrero de 1999

ISBN: 970-628-374-9

© Secretaría de Gobernación

Abraham González 48, Col. Juárez

06699, México, D.F.

© Comisión Nacional de la Mujer

Ixcateopan 337, Col. Santa Cruz Atoyac

03310, México, D.F.

Derechos reservados conforme a la ley.

Impreso en México

INTRODUCCIÓN	9
I	
UNA VISIÓN GLOBAL	21
II	
SITUACIÓN SOCIOECONÓMICA DE LAS MUJERES INDÍGENAS	49
III	
MUJERES INDÍGENAS Y TRABAJO	83
IV	
MUJERES INDÍGENAS EN MOVIMIENTO: JORNALERAS AGRÍCOLAS	117
V	
NUTRICIÓN Y SALUD	133
VI	
MUJERES INDÍGENAS Y MEDIO AMBIENTE	171
VII	
LA RELIGIÓN Y LAS MUJERES EN EL MUNDO INDÍGENA	205
VIII	
LA PRESENCIA DE LAS MUJERES EN LAS MOVILIZACIONES INDÍGENAS CONTEMPORÁNEAS DE MÉXICO	223
IX	
PROGRAMAS INSTITUCIONALES DE ATENCIÓN A MUJERES INDÍGENAS	251
X	
LAS INDÍGENAS EN LA CIUDAD	273
BIBLIOGRAFÍA	301



INTRODUCCIÓN



Originalmente titulado *Mujer indígena hoy. Panorama y perspectivas*, este libro delinea un perfil de las mujeres indígenas en la última década, a partir de sus condiciones socioeconómicas, de su participación política y de su papel como reproductoras y transmisoras de la cultura. En su primera edición un énfasis importante del libro era ofrecer una panorámica sobre los programas de atención específicos dirigidos a este sector y establecer algunas líneas para basar acciones futuras. En su primera versión esta investigación se emprendió en el marco del informe nacional para la *IV Conferencia Mundial de la Mujer*, Beijing, 1995; sin embargo, la agudización de las condiciones de pobreza de la población indígena en general y de las mujeres muy especialmente, así como la presencia cada vez más beligerante y visible de este sector en las luchas de sus pueblos, demostraron la actualidad de la vigencia de sus problemas y la necesidad de una revisión también actualizada de los contenidos de este libro. Respondiendo a esta realidad, La Comisión Nacional de la Mujer con apoyo del Fondo de las Naciones Unidas para la Población, nos solicitaron una nueva edición del texto original.

Lo que aquí presentamos pretende ser, sobre todo, una perspectiva general que retrate las movilizaciones y diversas realidades que viven las mujeres indígenas de nuestro país, los mecanismos por los que se reproduce su subordinación y las estrategias mediante las que ellas resisten y les hacen frente, ejemplificados en la situación prevaleciente en cinco de las entidades más depauperadas y con mayor densidad de población indígena de México: los estados de Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Puebla e Hidalgo que presentan los mayores índices de marginalidad y pobreza, concentrados muy claramente entre las poblaciones indígenas.

Sobra decir que este trabajo no constituye un intento exhaustivo de análisis y descripción, sino la formulación, con todas las restricciones de información que aún existen sobre este sector de la población, de

una perspectiva que integre una visión general, manteniendo en lo posible las más de sus especificidades, a los 56 grupos indígenas que habitan en nuestro país.

¿Quiénes son las mujeres de los pueblos indios? Las mujeres indígenas conforman un sector de nuestra sociedad desde siempre presente y largamente ignorado. En la última década, la crisis económica ha golpeado con mucho mayor violencia a los estratos más vulnerables de la sociedad y es así, como se han hecho aún más patentes tanto la miseria en que viven los pueblos indios, como el vigor y la vigencia de sus culturas que, al adaptarse han logrado conservar los ejes sobre los que construyen su identidad. Las recientes movilizaciones políticas de los pueblos indígenas han constituido, asimismo, un escenario de especial importancia para la participación visible y específica de las mujeres y sus demandas que ha remitido entre otros, a la problemática de la identidad y el derecho a la diferencia.

El problema de la identidad como referente cultural es fundamental para distinguir poblaciones étnicamente diferenciadas, así como sus propuestas y proyectos dentro de un entorno nacional pluricultural. Así, el sector que en este trabajo nos ocupa puede identificarse a partir de sus rasgos culturales. En el desarrollo de nuestro análisis, la identidad étnica se manifiesta en prácticas concretas, fácilmente reconocibles como expresión de una larga tradición cultural: el conocimiento, uso y conservación de los ecosistemas, la alimentación, el uso de una lengua, el apego a usos y costumbres jurídicos, la pertenencia a una comunidad y la correspondencia en las relaciones sociales que de ello se derivan, o en la relación frente a la sociedad nacional y al Estado.

En este trabajo se contraponen por un lado, los rasgos de pobreza en que viven los pueblos indios y los efectos particulares que estas condiciones ejercen sobre las mujeres; y por otro, la riqueza cultural de que ellas son depositarias, transmisoras y recreadoras y que constituye la base sobre la que se han fincado distintos modos de resolver la vida material y fundar los pactos sociales en medios geográficos y sociales determinados. Este contraste es importante en tanto explica la diversidad de respuestas y estrategias que los pueblos indios han impulsado en su búsqueda de la sobrevivencia y la permanencia y que constituye su mayor riqueza.

Lo «indígena» se ha definido oficialmente —censalmente— a partir del criterio del uso de la lengua; sin embargo, este patrón resulta más

bien inexacto y limitado ya que no da cuenta de los diversos factores que constituyen la etnicidad y que siguen siendo parte de las relaciones sociales y culturales vigentes entre las poblaciones indígenas actuales de nuestro país. La identificación de lo indígena con el uso de la lengua resulta entonces un criterio excluyente pues en la actualidad muchas personas han abandonado ya el uso de la lengua materna, o los levantamientos censales no pueden registrarlo por sesgos discriminatorios no reconocidos. El abandono o desuso de la lengua no obsta para considerar que determinados individuos no continúan insertos dentro de las realidades indígenas.

¿Quiénes son, entonces, los indígenas? La población india de este país está formada por 56 grupos étnicos herederos de los primeros pobladores de este territorio. Lo que los distingue del resto de la sociedad nacional son una serie de rasgos culturales¹ que se expresan en forma particular: el uso de lenguas vernáculas, de vestimenta tradicional, la pertenencia a una comunidad ubicada en un espacio territorial determinado, la integración a redes sociales de correspondencia y retribución, el conocimiento y el manejo del medio natural, la utilización de técnicas y tecnologías tradicionales para la producción, la fabricación de artículos para el autoconsumo doméstico y la idea de un pasado común que se llega a expresar en algunos casos, en un proyecto compartido para el futuro. Lo indio es mirada a la historia y construcción hacia adelante, base de "las nuevas representaciones colectivas políticas y culturales, configuradoras de identidades étnicas estructuradas en términos de una ideología reivindicativa y totalizadora" (Bartolomé, 1997:57).

Aún dentro de las temáticas específicas que se presentan en el capítulo que integra este trabajo, y que procuran integrar una visión general sobre la situación actual de las mujeres de las minorías étnicas,

¹ Bartolomé (1997:46) retoma una definición propuesta en la década de 1970 por Darcy Ribeiro, y que establece que "...las etnias son categorías de relación entre grupos humanos, compuestas más por representaciones recíprocas y lealtades morales que de especificidades culturales o raciales." A lo que Bartolomé añade: "la capacidad de convocatoria de la identidad se deriva precisamente de ese contenido afectivo, derivado de la participación en un universo moral, ético y de representaciones comunes, que la hace comportarse como una lealtad primordial y totalizadora."

el recuento que éste supone gira en torno a dos ejes: uno, ya mencionado, es el elemento de diferenciación cultural y lo que ello implica para la diversidad del presente nacional. Otro, es el espacio de pobreza, en muchos casos extrema, y vulnerabilidad en que estas culturas han venido reproduciéndose desde hace cinco siglos y que las han llevado a construir verdaderas «culturas en la pobreza». Este trabajo busca dar cuenta de algunos matices particulares que las condiciones y los recursos limitados han impuesto a la vida cotidiana de las mujeres indias y a sus movilizaciones por el cambio.

Finalmente, otro aspecto de este ensayo es que pese a tratar el fenómeno migratorio a zonas urbanas dentro de las fronteras nacionales, se centra en la revisión de la realidad rural de las mujeres indígenas, toda vez que es en este medio donde se conservan los aspectos que tradicionalmente han dado sustento al mosaico de identidades indias. En términos de las mujeres indias, el fenómeno urbano implica la gestación de dinámicas socioculturales nuevas y diferentes, difícilmente abarcables con el mismo detalle dentro de los límites de este trabajo. Básicamente este es, pues, un análisis de la situación de las mujeres indígenas del medio rural mexicano.

Para no profundizar en estos considerandos que se desarrollarán en el trabajo, baste sólo con señalar en esta introducción que los pueblos indios que empezaron a ser pobres a raíz de la invasión española, lo siguen siendo hasta el punto en que para amplios sectores de la población, ser indígena es sinónimo de pobreza; y que estos indicadores de marginación y pobreza tienen repercusiones específicas en la vida y la existencia de las mujeres indígenas.

Para sobrevivir en las difíciles y adversas condiciones en que están insertas, ellas han desplegado su inventiva y aplicado su memoria cultural a estrategias de permanencia; los conocimientos desarrollados, obtenidos y sistematizados en este esfuerzo representan su mayor riqueza y su aportación más importante a la composición cultural de México. La pobreza de este país, paradójicamente, se muestra en este caso llena de recursos.

Incluimos también algunas reflexiones originales de los autores, dada la necesaria toma de posiciones ante el problema, el dilema y la esperanza que significan la presencia y la movilización de las mujeres indígenas; pero por encima de esto, se trata de un intento de sistema-

tización y síntesis de la información dispersa y de una relectura de datos y cifras reunidos para armar la panorámica de las similitudes, los encuentros, las divergencias y las diferencias entre las mujeres de los distintos grupos indígenas, y las mujeres indígenas con respecto a las mujeres no indias.

Para intentar una generalización de este corte, resulta invaluable la información censal como marco general de referencia. Así, hemos echado mano extensamente de la información consignada en el XI Censo General de Población y Vivienda 1990, desagregada por sexo, los tabulados específicos para población indígena así como de los resultados estadísticos disponibles del Censo de Población de 1995. En los aspectos para los que no había datos suficientes disponibles en los tabulados publicados, recurrimos a la información del Instituto Nacional Indigenista (Subdirección de Investigación) agregada de acuerdo a la mayor o menor presencia india en los municipios, a modo de contar con elementos de comparación entre géneros y entre los diferentes grupos.

Aunque los datos censales de 1990 constituyen efectivamente una fuente útil para el análisis, no es posible decir lo mismo del censo anterior, necesario sin embargo para trazar la evolución de la condición de las mujeres indígenas en la última década. La razón principal es que dichos datos no están desagregados por sexo y que en múltiples ocasiones sus resultados han sido puestos en duda. Por eso para fines meramente comparativos hemos proyectado en algunos casos, la distribución porcentual de la población indígena por sexo de 1990 a la información de 1980, lo cual establece un marco de referencia posible. Ahora, con la información del Censo 95 ya disponible, este panorama estadístico aparece mucho más completo. Otros aspectos, como los relativos al trabajo, o a las mujeres indígenas en zonas urbanas, por ejemplo, se han tratado de manera casuística, a partir de ejemplos dependiendo de la información disponible —básicamente etnográfica— que por su naturaleza dificulta cualquier generalización.

Para integrar este panorama hemos tratado de no limitarnos a los indicadores censales haciendo también hincapié en aspectos como salud, educación, trabajo e ingreso, derechos, participación pública, vida cotidiana, movilizaciones y demandas. Por otro lado, con el fin de establecer puntos de comparación y referencia, se han utilizado para algunas temáticas, datos del censo de población y vivienda de 1970.

Quizá no sobre afirmar que junto al «etnocidio estadístico», es decir, una subenumeración oficialmente dirigida que resulta en buena medida de aplicar criterios lingüísticos en vez de étnicos para la identificación de estos grupos, el caso particular de la información sobre mujeres indígenas nos remite al tema de su invisibilidad en tanto sector específico. La omisión estadística de la población indígena femenina reclama mayores compromisos tanto del medio académico como de las instituciones que trabajan con este sector a fin de generar un cuerpo informativo sólido, congruente, y sobre todo continuo alrededor de las cambiantes condiciones que enfrentan las mujeres de los pueblos indios de este país, especialmente si tomamos en cuenta que esta base de información es uno de los instrumentos sobre los que se construye la planificación de las políticas sociales del país.

En este trabajo consignamos información específica de encuestas sobre alimentación, salud y fecundidad en zonas indígenas y estudios etnográficos particulares, sobre la situación de la mujer indígena en sus comunidades y en su calidad de migrantes hacia centros urbanos, nacionales y extranjeros. Finalmente, hemos basado otra buena parte de la información utilizada en trabajos generados a partir de talleres y reuniones efectuados por las propias mujeres indígenas y sus organizaciones, así como en publicaciones recientes y documentos oficiales.

El libro está dividido en capítulos interrelacionados que tratan sus apartados de manera que el conjunto ofrezca una perspectiva amplia, fundamental en la comprensión de una realidad diferenciada y para el impulso de políticas y acciones acordes a esta diversidad. Así, sus capítulos pretenden consignar las problemáticas en que se combinan de modo más significativo las variantes culturales con los factores socioeconómicos en la vida de la población indígena femenina.

En el primer capítulo; Una visión global.

Esta entrada intenta una definición conceptual de la población indígena femenina del país, a partir del lugar y posición que las mujeres ocupan dentro de sus comunidades, de sus especificidades culturales y de su relación con las distintas esferas de acción pública y de poder, tanto al interior de sus organizaciones sociales y sus comunidades, como con respecto a la sociedad mayoritaria, no indígena. Del mismo modo, se reseñan los aspectos y características culturales más sobresalientes de la población femenina de los grupos indios.

En el segundo capítulo; Situación socioeconómica de las mujeres indígenas.

En este capítulo se analizan los elementos relacionados con la pobreza de los pueblos indios y los efectos particulares que tienen sobre las mujeres. A partir de la información censal se ofrece una perspectiva de lo que ha sido la evolución socioeconómica de las condiciones de vida de las mujeres indígenas y la realidad en que actualmente se debaten. El capítulo también da cuenta de las condiciones materiales y sociales que fundamentan las demandas y las movilizaciones de los pueblos indígenas en general, y de sus mujeres en particular y revisa, críticamente, los indicadores utilizados para medir pobreza, marginación y discriminación, así como la necesidad de indicadores específicos para aprehender la subordinación de género en entornos culturalmente diferenciados.

En el tercer capítulo; Mujeres indígenas y trabajo.

Además de reseñar las condiciones materiales en que se fundan las actividades productivas de las mujeres indígenas, este capítulo estrechamente vinculado con el precedente, presenta un bosquejo de las técnicas, los materiales y las tecnologías tradicionales utilizados por las mujeres en sus actividades productivas y cotidianas. En el análisis se busca hacer una descripción y una diferenciación de los espacios productivos y reproductivos domésticos y la valoración que se les concede en las economías campesinas de subsistencia; una reflexión sobre el conocimiento y las representaciones simbólicas desarrollados a partir de la conceptualización del trabajo femenino dentro de las comunidades indígenas tradicionales. Finalmente, se pretende mostrar la importancia de la actividad productiva y reproductiva de las mujeres en las economías rurales de subsistencia a las que pertenecen, así como señalar la trascendencia de la invisibilidad de estos aportes en la vida cotidiana y las realidades individuales y colectivas de las mujeres indígenas.

En el cuarto capítulo; Mujeres indígenas en movimiento. Las jornaleras agrícolas.

La población migrante estacional y definitiva para la producción agrícola comercial y de exportación se ha reconocido como el sector más desprotegido entre los trabajadores del campo; una alta proporción está constituida por mujeres quienes al migrar, por un lado, se integran

a prácticas productivas, sociales y laborales distintas a las tradicionalmente establecidas, y por otro, pierden los lazos tradicionales de apoyo familiar y comunitario de sus lugares de procedencia. De este modo, las migrantes indígenas se han visto obligadas a impulsar estrategias de adaptación y apropiación del entorno en ciclos itinerantes y condiciones especialmente duras de explotación e inseguridad. De este modo, el trabajo jornalero en los campos agrícolas representa para las mujeres indígenas un nuevo medio de reproducción en condiciones de profunda desventaja y un fenómeno creciente que determinará pautas de conducta poblacional y cultural importantes de considerar.

En el quinto capítulo; Nutrición y salud.

En este capítulo se analizan las precarias condiciones de salud de las mujeres indígenas como uno de los efectos más importantes de la pobreza y uno de los renglones más evidentes de la desigualdad y la injusticia que ellas padecen. Al mismo tiempo, sin embargo, en el capítulo se analiza el papel de las mujeres en su función de procuradoras de salud para sus familias, en su calidad de depositarias del conocimiento tradicional en terapéutica, herbolaria y prácticas sanitarias y de atención, que ha permitido a las poblaciones indígenas como colectivos subsanar parte de las carencias de atención que padecen y desarrollar así sistemas específicos que representan un conocimiento y una práctica muy sólidos en este rubro. Por otra parte, el capítulo incluye un breve acercamiento a las costumbres alimentarias y culinarias de los pueblos indígenas debido a que, además de ocupar buena parte del tiempo de las mujeres, las actividades relacionadas con la cocina componen un lenguaje en el que se traduce la estructura de una sociedad; los hábitos alimenticios son uno de los aspectos reveladores de una cultura pues se encuentran profundamente enraizados, a veces más que la propia utilización de un idioma o el porte de una indumentaria, por lo cual son comparables con las representaciones del cuerpo y la enfermedad que se transmiten de modo tradicional aún entre poblaciones altamente aculturadas y aún cuando la lengua misma ha desaparecido.

En el sexto capítulo; Mujeres indígenas y medio ambiente.

La distribución territorial de los pueblos indígenas que, como efecto del desplazamiento colonial los ha llevado a ocupar nichos ecológicos

«de refugio», o les ha permitido conservar su habitat tradicional, según los acontecimientos históricos que a cada grupo le ha tocado vivir, han hecho que la relación con el medio, el manejo de los recursos naturales y la simbolización de los elementos animados e inanimados que integran el paisaje conformen un *corpus* de conocimiento vital para la supervivencia. El paisaje de las regiones indígenas es un paisaje humano en todo el sentido de la palabra: todo ha sido nombrado y apropiado, y el papel de las mujeres en ese ejercicio cultural y reproductivo es central, aunque la información, nuevamente, resulta escasa. Por otro lado, la vida cotidiana de las familias y las mujeres indígenas es, sin duda, el aspecto que más se trastoca ante un cambio de entorno y que requiere por tanto de mayor capacidad y disponibilidad de adaptación. Finalmente, la disputa por los recursos y los territorios, así como el manejo autonómico de los mismos constituyen una de las demandas más importantes de los movimientos indios actuales, en los que las mujeres tienen una participación definitiva. Bajo estos ejes se finca el análisis de la relación medio ambiente y sociedad, a través del prisma específico de las mujeres en este capítulo.

En el séptimo capítulo; **La religión y las mujeres en el mundo indígena.** La religiosidad como ámbito del pensamiento y la representación simbólica y cultural, constituye uno de los elementos más característicos de las poblaciones indígenas. En este capítulo se presentan a manera de introducción, las creencias y prácticas religiosas de la población indígena femenina de acuerdo a los datos censales, para pasar a describir las diferentes manifestaciones de la religiosidad popular entre algunos grupos indígenas; y el papel o la presencia de las mujeres tanto a nivel de los mitos como del ritual. El análisis cierra con una serie de observaciones sobre el cambio religioso entre los pueblos indios y sobre las transformaciones en la práctica ritual, destacando siempre los espacios simbólicos y de poder accesibles o cerrados para las mujeres. Finalmente, el capítulo presenta una apretada reflexión sobre la problemática del enfrentamiento y la división por motivos religiosos que, en entidades como Chiapas y Michoacán o el Estado de México, han llevado a la fractura de las comunidades, a la expulsión de importantes capas de la población y a la prevalencia de un clima de violencia que afecta significativamente a las mujeres y los niños y niñas.

En el octavo capítulo; La presencia de las mujeres en las movilizaciones indígenas contemporáneas de México.

En este capítulo se analizan las condiciones que en la coyuntura contemporánea han llamado a la movilización organizada de las mujeres y al planteamiento de una demanda femenina estructurada a distintos niveles; de los factores que han propiciado el surgimiento de las mujeres indígenas como un nuevo actor social diferenciado. De forma apretada, el capítulo busca reseñar los procesos y movilizaciones más significativos del presente político, económico y social de las mujeres indígenas, así como de los planteamientos que ellas presentan en los nuevos escenarios de la relación entre los pueblos indios y la nación, especialmente a partir del levantamiento armado zapatista en Chiapas en el que las mujeres aparecen como interlocutoras válidas y novedosas ante sus pueblos y comunidades, ante el Estado y ante la sociedad nacional.

En el noveno capítulo; Programas institucionales de atención a mujeres indígenas.

Este capítulo presenta un recuento rápido, dada la dispersión y lo limitado de los datos, de los programas y acciones impulsados para y con mujeres indígenas tanto desde los espacios gubernamentales, como desde los organismos internacionales. Incluye también aunque de manera más escueta por haber sido abordados específicamente en otro de los trabajos integrantes del documento nacional preparatorio para la Conferencia de Beijing, algunos aportes y proyecciones de los organismos no gubernamentales para este sector. Finalmente, se hace una evaluación de la situación actual, en la que las movilizaciones de las mujeres indígenas obligan a redefinir la relación de las instituciones con una población que exige mayor intervención en el diseño de las acciones dirigidas hacia ellas.

En el décimo capítulo; Las indígenas en la ciudad.

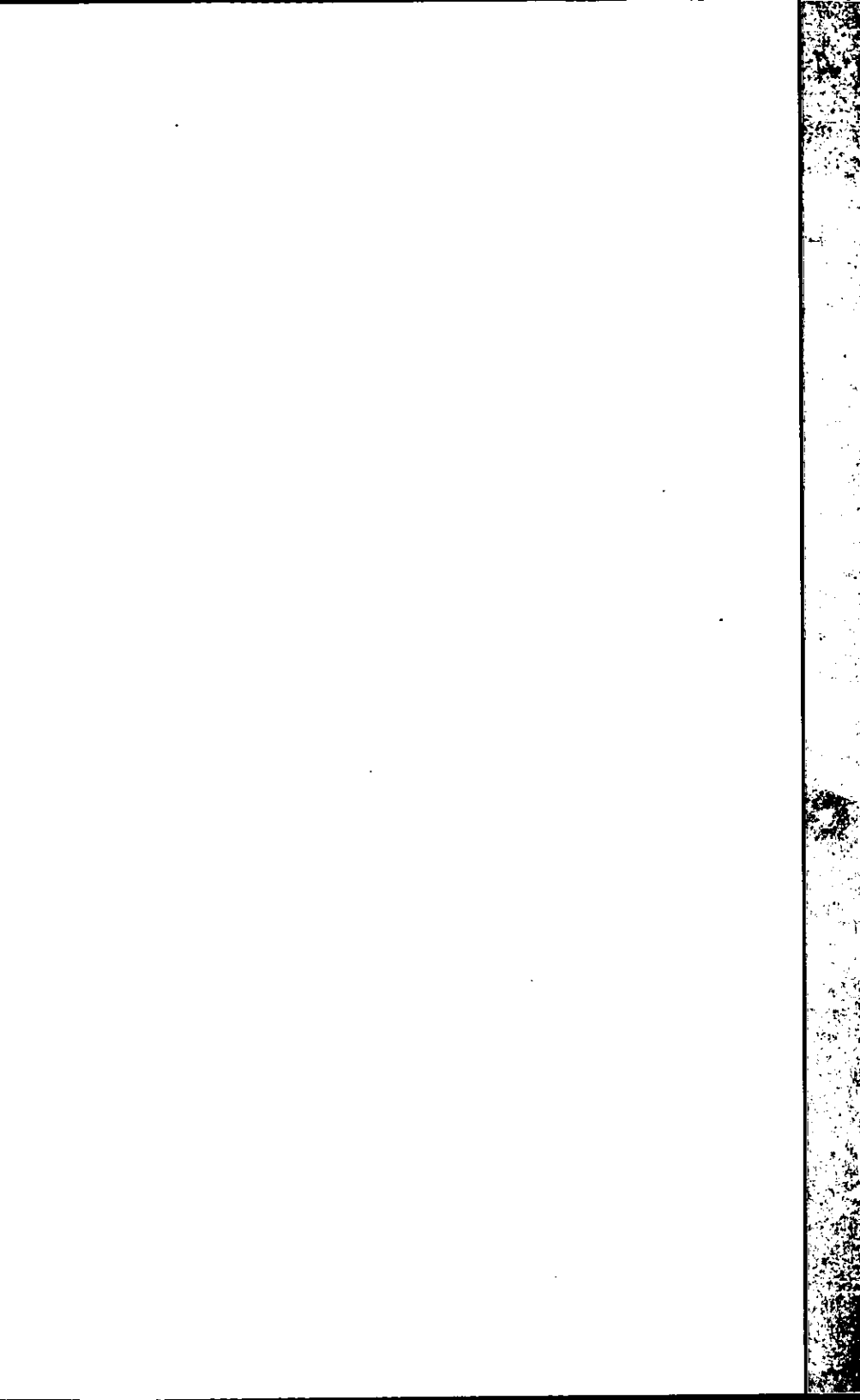
Los estudios sobre poblaciones indígenas urbanas son relativamente más recientes que los que se ocupan de investigar las condiciones y realidades de los pueblos indios en los entornos rurales y responden a una creciente realidad de oleadas migratorias desde el campo hacia los centros urbanos y sus periferias, que se han agudizado en los últimos años ante la crisis perpetua del campo y la concentración de la riqueza y

las oportunidades en las ciudades. En la medida en que las mayores concentraciones de población indígena se encuentran en las urbes y que la vida urbana representa cambios profundos en las costumbres, la cultura y la vida cotidiana de la población indígena trasladada a las ciudades, consideramos importante presentar una perspectiva de lo que estas nuevas condiciones han supuesto para las mujeres indígenas muy en especial y para la reproducción de las culturas indígenas en particular.

Los tres últimos capítulos del libro se presentan en esta nueva edición como una ampliación que consideramos necesaria para la comprensión cabal de la realidad en que viven las mujeres indígenas de nuestro país. Para desarrollarlos, hemos procurado ofrecer ejemplos y datos específicos de los cinco estados de referencia: Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Puebla e Hidalgo, que constituyen el corredor más claro de pobreza e indianidad en México.

Por último, en este renovado esfuerzo de documentación y sensibilización respecto a uno de los sectores menos visibles de nuestra sociedad, los autores deseamos expresar otra vez nuestro sincero reconocimiento al equipo que trabajó de manera directa en la confección original de este trabajo y especialmente a la colaboración de Silvia Gómez Santana y Elisa Terrazas Mata, así como a aquellas personas que se preocuparon y ocuparon de participar con sus comentarios, intercambio de materiales, envío de referencias documentales, etc., pues sin ese interés y ese apoyo aquella reflexión primera habría sido un esfuerzo trunco. Asimismo, cabe anotar aquí el oportuno respaldo logístico del comité coordinador del proyecto general sin cuya ayuda tampoco habría sido posible cumplir las apuradas metas que nos trazamos.

Finalmente, en la realización de esta nueva edición queremos agradecer la oportunidad que nos brindaran La Comisión Nacional de la Mujer y el Fondo de las Naciones Unidas para la Población de revisar nuestros materiales, nuestras reflexiones y nuestras propuestas para entregar en este libro, una reflexión más acabada, un retrato más fiel y un eco más puntual de lo que las mujeres indígenas del país ya están gritando.



UNA VISIÓN GLOBAL



Intentar una imagen general de quiénes son, cómo viven y qué hacen las mujeres indígenas de este país implica remitirse necesariamente al mosaico de pueblos y culturas indios de nuestro país. Los 56 grupos que lo componen comparten rasgos comunes, que permiten identificarles como «indígenas»: el uso de lenguas vernáculas, la integración a organizaciones comunitarias basadas en la reciprocidad, una memoria común a cada uno de ellos, el sentido de pertenencia y el desarrollo y la reproducción de culturas rurales, urbanas e itinerantes específicas en las que varían las expresiones de la relación con la naturaleza y con lo sobrenatural; así como un sentido particular de la relación entre los seres humanos y del trabajo. Elementos todos que se manifiestan bajo elaborados rituales y simbolismos.

El término indígenas no se refiere a una denominación racial: difícilmente tras varios siglos de contacto y mestizaje, podría pensarse en poblaciones racialmente puras; los mexicanos racialmente somos mestizos casi por definición. Desde fuera de las colectividades indias, la identidad indígena aparece más bien como el reconocimiento a una diferencia cultural y a una condición social valorados diferenciadamente por la sociedad nacional, según el momento histórico de que se trate y la ideología que le corresponda. Desde la óptica de los propios pueblos indios, la identidad se expresa en un arraigado sentido de la pertenencia individual y colectiva, en un proyecto a futuro y en una práctica cotidiana de las relaciones sociales, políticas, culturales y económicas.

Las culturas indígenas se reproducen básicamente —aunque no en forma exclusiva— en el marco de una cultura popular campesina que no es estática, que está sujeta a transformaciones históricas pero cuyos cambios obedecen a las relaciones sociales que le corresponden, más que a la influencia del medio urbano o de la llamada «cultura occidental». La fuerza y permanencia de las culturas campesinas indígenas se

muestran en el sentido de sus cambios, en la dirección de su adaptabilidad y en la expresión particular que en cada una de ellas adopta la apropiación de elementos culturales «externos» o «ajenos» para su propio beneficio. Las culturas indígenas no son receptoras pasivas de la influencia urbana y occidental, su existencia presente y distintiva constituye una prueba de su capacidad de permanencia y adaptabilidad. Así por ejemplo, la última década ha sido testigo de un intenso proceso de migración rural hacia las ciudades y hacia otras regiones agrícolas más productivas en flujos internos y supranacionales que han generado nuevas identidades culturales urbanas y en transición. Estas manifestaciones resultantes de los procesos de modernización, han afectado profundamente a las culturas indígenas campesinas más tradicionales.

El elemento cohesionador de las culturas indígenas es la organización social en comunidades, basada en un sentido de la reciprocidad y en la identidad colectiva. Herencia colonial, la comunidad indígena fundada originalmente para organizar los asentamientos de la población india sometida para el tributo y la evangelización, también permitió establecer un espacio separado y protegido en el que sobrevivieron rasgos culturales y sociales precolombinos a lo largo de tres siglos de colonia, así como los elementos europeos introducidos desde entonces. Así, es la comunidad —organizacional, territorial, identitaria— la que ha permitido la constitución de culturas propias y ha sentado la base para la reproducción de la identidad indígena.

Aunque la imagen más difundida entre nuestra sociedad no indígena, racista y desmemoriada supone que la comunidad indígena es también una comunidad cerrada y estática a lo largo del tiempo, lo cierto es que esa marginalidad social y cultural de los indígenas con respecto a la sociedad nacional, constituye el fundamento de su integración económica en la sociedad global en términos de desventaja y determina su inserción como clase explotada. (Chamoux, 1987). Es decir, el aislamiento de las comunidades indígenas para la «reproducción de su cultura» ha sido también un mecanismo de subordinación social y política, así como una garantía para la explotación y el despojo económicos que los pueblos indios han padecido desde hace siglos; es por ello que en cierto modo, podría considerarse a las culturas indígenas también como culturas en la pobreza.

Una vez esbozados los rasgos comunes, podemos aproximarnos a las diferencias que también existen entre los pueblos indios de nuestro país. Los 56 grupos indígenas nacionales —a los que habría que añadir los grupos indígenas guatemaltecos asentados dentro del territorio nacional desde hace varios años en calidad de refugiados—, constituyen un abanico cultural muy amplio. Su primera variabilidad es la lengua. Los idiomas indios son de hecho, un elemento identificador de gran importancia al punto que, oficialmente, los grupos indígenas se registran y cuantifican censalmente a partir de las lenguas que hablan y las variantes dialectales son aún más numerosas y sobrepasan el centenar.

Otro de los rasgos importantes que distingue a los pueblos indios de México es el variado entorno geográfico en que se encuentran asentados y que les ha hecho establecer diversos mecanismos para relacionarse con el medio natural, desarrollar tecnologías diversas, disponer de distintas calidades de vida y desarrollar también estrategias de supervivencia diferenciadas para el aprovechamiento óptimo de los recursos que el medio ofrece. Lo anterior hace que la diversidad cultural de nuestro país se asocie con mucha frecuencia a la diversidad natural de nuestro territorio y con ello, a los aspectos de acceso, uso y utilización de los recursos por parte de las poblaciones indígenas.

Entre los grupos indígenas también son diferentes el vestido, los materiales tradicionales para la construcción de la vivienda y las variantes en la dieta derivadas ya sea de mejores condiciones económicas, de distintos recursos naturales o de una mayor diversidad en el medio.

Además de estas diferencias evidentes, los pueblos indios se distinguen en su estructura social, en sus usos y costumbres jurídicas, en el estatus acordado a sus mujeres, en las prácticas rituales que resultan en variantes religiosas muy notorias; en el credo religioso, las tendencias políticas, y hasta en la posibilidades y vocaciones productivas y creadoras de los pueblos y comunidades indígenas. Esta diversidad de conocimientos, prácticas y tradiciones constituye la diversidad cultural de los indios de México.

Finalmente, dentro de las comunidades indígenas se distingue también el valor que se da al lugar que ocupan las personas (posición), a los seres animados y a los inanimados, que integran los diversos planos de realidad. Lo anterior hace que las relaciones sociales se

expresen de modo distinto en cada grupo étnico, dependiendo de la historia, la circunstancia y la cohesión de cada uno de ellos.

En este marco general, las mujeres indígenas pueden caracterizarse también a partir de rasgos comunes y distintivos. Como elemento compartido podría afirmarse que las mujeres constituyen el sector más tradicional de las sociedades indígenas: son ellas quienes cumplen la función de transmitir y preservar la cultura, básicamente a través del uso de la lengua y la revitalización de las costumbres lo cual supone que también sean entonces las encargadas de transmitirla, recrearla y preservarla.

Así, es entre las mujeres donde el uso de la lengua es más intenso—los índices de monolingüismo son mucho más altos entre la población femenina que la masculina—; es entre ellas que se conserva más arraigado el uso del vestido tradicional—y por lo mismo, es también entre ellas que se observa más claramente cuando sobreviene el abandono de la indumentaria; y es también en los espacios sociales que tradicionalmente les han asignado donde se conservan mejor los usos y costumbres heredados y donde se observan los mayores impactos de la modernización y el cambio cultural.

El espacio doméstico es el principal entorno de actividad, trabajo y desarrollo de las mujeres indígenas. A partir del cumplimiento del rol que les ha sido asignado, las mujeres indígenas han establecido en sus «dominios» prácticas cotidianas y relaciones sociales particulares que responden a estrategias de organización para la producción y la reproducción. Así, aunque la cultura de las mujeres indígenas es básicamente la cultura de lo cotidiano, es a partir de estos espacios privados en que ellas se hacen presentes en el ámbito público.

Otra característica común a las mujeres de los grupos étnicos es la pobreza, la prolongada jornada de trabajo aunque sin serles exclusiva, pues tanto varones como mujeres indígenas deben dedicar la mayor parte de su vida diaria y desde edad muy temprana al trabajo por la supervivencia. El culto y aprecio al trabajo tan presentes dentro de los grupos indígenas, entre las mujeres se traduce como actividad constante que combina producción, reproducción y maternaje, dentro y fuera de la casa. Las mujeres indígenas desarrollan actividades domésticas: preparación de alimentos, recolección de leña, acarreo de agua, cuidado de animales, lavado de ropa, confección de artículos para el autoconsu-

mo doméstico: ropa y utensilios, por ejemplo; desarrollan actividades productivas —remuneradas o no— agricultura de traspatio, elaboración de productos para la venta al menudeo: artesanías, alimentos, etc., pastoreo, agricultura y aún venta de la fuerza de trabajo o se integran a relaciones laborales formales; y también son ellas las encargadas del cuidado y la atención de los hijos, los mayores, los enfermos y el hogar. Estas funciones socialmente asignadas han permitido a las mujeres indígenas crear una tradición de conocimiento, también han permitido la aparición de oficios vinculados a estos saberes: por ejemplo, las indígenas son recolectoras de plantas alimenticias y medicinales y son además las encargadas de procurar por la salud de la familia y así se han tornado en parteras, curanderas, yerberas, sobadoras, rezanderas; son artesanas y comerciantes y agricultoras, como parte de sus actividades de especialización.

Las mujeres indígenas participan a diferentes niveles de profundidad en las actividades de reproducción social comunitaria, en el ritual y el sistema de cargos, en la representación y gestión públicas; si bien el grado y compromiso de su participación casi siempre está determinado por su relación con los varones —como esposas o hijas del mayordomo, como viudas o como cabezas de familia, por ejemplo—; de acuerdo a este sistema de valores, jerarquía y estratificación social, una mujer india sin hombre, no es nada, no es nadie. Sin embargo, es en este renglón precisamente en donde se marca una de las diferencias más importantes entre las sociedades indígenas: el grado de acceso de las mujeres a las esferas públicas de toma de decisiones depende de su condición, de la valorización que se les otorgue cultural y socialmente al interior de cada grupo, así de las condiciones particulares (históricas, políticas, económicas, sociales) de cada comunidad indígena. Así, en aquellas comunidades que presentan un alto grado de expulsión de fuerza de trabajo masculina por ejemplo, las mujeres tienen mayor margen de acción pública, pues o bien se han quedado a cargo de las funciones públicas ante la ausencia de los varones o bien, han recibido una nueva formación al salir ellas de su comunidad originaria y se han logrado abrir espacios legitimados de reconocimiento y participación en la toma de decisiones.

Pese a todo, no resulta inexacto afirmar que dentro de las jerarquías comunitarias indígenas, el espacio otorgado a la acción pública de las

mujeres es muy reducido. Las autoridades, los niveles de representación y el poder se encuentran en manos de los varones, así como muchos instrumentos para vincularse con el mundo mestizo nacional: el dominio del castellano, la escolaridad, el ejercicio mismo de las funciones de representación y autoridad. Por lo anterior, es que puede señalarse que las mujeres indígenas viven una realidad de subordinación por género, tanto al interior de sus comunidades, como con respecto a las distintas esferas de relación con la sociedad nacional y en esta medida, su realidad muestra las condicionantes patriarcales sobre sus opciones reales y potenciales, para optar por mejores niveles de bienestar.

Los sistemas de valores indígenas —patriarcales y fuertemente jerarquizados— privilegian el elemento masculino a todos los niveles de su ordenamiento social y aunque las mujeres participen en prácticamente todos los procesos productivos y reproductivos de la familia y del grupo, en muchos casos al mismo nivel que los varones, no se considera adecuado ni necesario que participen en las decisiones, no se visibiliza ni reconoce su aportación —económica o social—, como tampoco se asumen las cargas diferenciales de trabajo y responsabilidad que les tocan. Sin embargo, entre algunos grupos étnicos no es posible tomar decisiones colectivas importantes sin la aprobación de las mujeres que puede expresarse de varias formas: como un murmullo aprobatorio en una asamblea, en consulta privada dentro del hogar o a través de un(a) representante.

Otra característica social común a las mujeres indígenas es la manera en que asumen su vocación para el matrimonio. La familia —dentro de la esfera doméstica— se considera culturalmente el espacio para el desarrollo de las mujeres. Las indígenas empiezan su vida de casadas entre los 16 y los 19 años (a veces antes) y con ella una larga historia de embarazos y partos: hijos que nacen y mueren con rapidez. A los 40 años de edad, una mujer ha dejado de ser fértil y representa generalmente 15 ó 20 años más de los que tiene. Dentro de la familia, el hombre detenta el poder y el prestigio mientras se supone que la mujer controla los afectos, en una distribución de roles por género no demasiado distinta a la de nuestra propia cultura, mestiza y occidental.

Generalmente entre los grupos indígenas ningún hombre puede ocupar un cargo dentro de la jerarquía civil o religiosa —que es el

mecanismo tradicional de participación y reconocimiento en las comunidades indígenas— si no está casado y si su esposa no le acompaña en las ocasiones en que el ceremonial lo requiere, ni le apoya en las actividades rituales y las empresas económicas que supone el asumir un cargo de esta naturaleza. La familia, y el trabajo de las mujeres muy especialmente, son la base de la organización y la economía para la participación pública masculina en las comunidades indígenas rurales tradicionales. «El hombre no puede ser padrino, topil, mayordomo, fiscal o principal, si su mujer no está presente formalmente en cada ocasión y si ella no trabaja arduamente en las obligaciones del cargo: dar la comida, hacer la fiesta, limpiar la iglesia, cuidar de los santos, ayudar a otras mujeres cuyos esposos tienen cargo para que, a su vez, ella reciba ayuda cuando lo requiera. Un hombre sin mujer no puede ocupar ninguna posición en el mundo indio.» (Nolasco, 1988). Ciertamente, lo anterior es una condición que está cambiando en muchas comunidades, principalmente debido al aumento de la pobreza, a los cambios culturales de los que participan las nuevas generaciones y a los cambios en la filiación religiosa, concretamente a la conversión de amplias capas de la población indígena a diversos credos protestantes que rechazan estas prácticas rituales del catolicismo tradicional indígena.

«En el seno de la familia, la mujer india no tiene el derecho de pensar o de sentir. Esto es claro en el caso de cambio religioso. Tradicionalmente los indios de México practican un catolicismo popular en el que conservan, mezclados, gran cantidad de ritos, prácticas y creencias de origen prehispánico junto a los católicos hispánicos. En décadas recientes ha habido una penetración de iglesias y sectas protestantes en el país y cada día llegan más profundamente al mundo indio. Generalmente son los hombres los que deciden convertirse primero a la nueva religión, suponen que con esto sus mujeres y los menores de su familia deben convertirse también. No hay posibilidad de negarse, pues ellas saben que deben hacer lo que pide el padre, el hermano mayor, el esposo o el hijo grande» (Nolasco, M., 1988, p.7).

La composición de la familia determina para las mujeres indígenas, sus posibilidades de apoyo y distribución de tareas, sus capacidades de generar ingresos o elevar sus niveles de vida, así como sus posibilidades efectivas de influir y normar las relaciones al interior del núcleo doméstico.

En todo lo anterior influye también de manera decisiva la etapa del ciclo de vida en la que se encuentren las mujeres, que condiciona sus cuotas de poder, su estatus y aún sus posibilidades económicas al interior mismo de las unidades domésticas. En las familias extensas, la mujer-madre debe organizar su propio trabajo doméstico, el de sus hijas y nueras, que mientras más numerosas sean, harán el trabajo menos pesado para todas y con lo cual el conjunto puede disponer de mayores posibilidades para el trabajo artesanal, para el propio consumo como para la venta; o para otras actividades generadoras de ingresos.

Cuando la familia es nuclear, de reciente formación o que todavía no pasa a la etapa de la dispersión de los hijos e hijas, la intensidad del trabajo de la mujer en edad reproductiva dependerá de la cantidad de hijas que tenga. Mientras más hijas haya, más ligera será la carga de trabajo doméstico y mientras más hijos se tengan, mayores posibilidades de ingresos habrá para la familia. Es por eso que la familia ideal en el imaginario indio es numerosa y representa una inversión para la vejez de los padres. De hecho, la familia numerosa constituye una estrategia para la sobrevivencia del grupo —dados los altos índices de mortalidad infantil— y para elevar el nivel de vida familiar.

Fuera de los espacios de la casa, las mujeres indígenas se incorporan a actividades remuneradas de distinto tipo: en los campos agrícolas trabajan como jornaleras o como ayudantes de peón, contratadas al lado de sus maridos; se contratan en actividades de servicios; se integran a grupos productivos o se meten de lleno al comercio. En las ciudades, las mujeres se dedican al comercio ambulante o al servicio doméstico. Cuando permanecen en sus comunidades ante la salida de sus compañeros, se hacen cargo de las labores de la milpa, del solar y de la gestión pública. Otro importante campo de acción femenina entre algunos grupos indígenas, como los zapotecos o los purépechas, es el comercio: entre algunos grupos, se ha establecido que la mujer sea la encargada de vender la producción familiar o de organizar la venta del producto de la milpa, de las artesanías, de la huerta y de los establos familiares. Así, las mujeres zapotecas del Istmo de Tehuantepec controlan el comercio de verduras en los enclaves petroleros del sur; mientras que las mazahuas de Hidalgo, Querétaro, el estado de México y Michoacán se ocupan del comercio ambulante de chicles y productos variados en las grandes ciudades, por ejemplo.

«Ser mujer y ser india en el México de nuestros días es difícil. Pero a pesar de estas condiciones tan limitantes, muchas mujeres indias logran sobresalir. Las promotoras indias del hogar rural pronto son las guías de su comunidad, como es el caso de ciertos pueblos huaves: Las maestras indígenas chatinas no sólo son líderes de su comunidad, sino que pueden serlo hasta de todos los indios de su estado. Las muchachas tarahumaras con educación como promotoras o como maestras luchan por la liberación de su grupo, tanto como las zapotecas del Istmo o las tzotziles de Chiapas, cada una desde sus propias posiciones.» (Nolasco, idem, p.7)

Así, sin la aportación productiva y reproductiva de las mujeres, no habría ningún renglón de las economías indígenas de subsistencia que pudiera sostenerse. El trabajo de las mujeres, los niños y las niñas es fundamental para la reproducción y la supervivencia de las poblaciones indígenas, aún cuando desde fuera y aún a partir de sus propios criterios se siga considerando marginal, complementario, auxiliar. Este trabajo invisible es el que sostiene la vida cotidiana de las familias indias y da respuesta a las necesidades que el Estado y la sociedad nacionales no han sabido atender. Así, las mujeres indígenas cumplen dos funciones en la reproducción de sus familias y sus pueblos: como reproductoras y conservadoras de la fuerza de trabajo y también como fuerza de trabajo propiamente. Ambas funciones se realizan en el seno de la familia. De este modo, la actividad de la mujer agrega valor al trabajo masculino y produce valor con su propio trabajo bajo condiciones de invisibilidad, falta de reconocimiento y subordinación.

¿Quiénes son y dónde están las mujeres indígenas?

Como ya se ha mencionado, existe una gran ausencia de información cualitativa y cuantitativa sobre las mujeres indígenas, vacío que a medias se ha venido colmando a raíz de la renovada presencia beligerante de los pueblos indios y su problemática a partir del levantamiento zapatista en enero de 1994. Si nos situamos desde una perspectiva histórica contemporánea, el censo de 1980 no consigna información sobre población indígena desagregada por sexos. Este error procuró enmendarse en el Censo último de 1990, así como en el recuento de 1995, y muy especialmente en los indicadores especiales desarrollados a través del

Sistema de Seguimiento de la Condición de la Mujer (SISESIM) impulsado por un proyecto conjunto del Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (INEGI), el Programa Nacional de la Mujer (PRONAM), el Fondo de Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y el Fondo de las Naciones Unidas para la Población (FNUAP). Por otra parte, tampoco se dispone de estudios específicos suficientes —antropológicos, sociológicos, históricos— sobre las funciones, participación y características propias de las mujeres indígenas, obteniéndose las más de las veces datos en los que aparecen subsumidas bajo conceptos como mujer rural o mujer pobre, lo cual desaparece el carácter étnico y las peculiaridades culturales de su presencia y participación. No obstante, los últimos cinco años han sido bastante productivos en términos de publicaciones referidas a distintos aspectos de las realidades particulares de las mujeres indígenas, en gran parte debido al resurgimiento en la conciencia nacional de la problemática indígena, pero también como un desarrollo particular del movimiento amplio de mujeres que ha venido rescatando las realidades distintivas de los diversos sectores de la población; así como a la movilización y reflexión producidas por las propias mujeres indígenas y sus organizaciones.

La información disponible, sin embargo, sigue siendo insuficiente. Ante tales limitantes en los datos duros, hemos tratado de echar mano para completar el panorama siempre que se ha podido, de información cualitativa y casuística que permita conocer no sólo cuántas son, dónde viven y qué nivel de pobreza sufren las mujeres indígenas, sino identificar también, a través de estudios etnográficos y de tradición oral; a través de informes de trabajo, memorias de talleres y eventos diversos, las vivencias, creencias y costumbres, los rasgos peculiares de la situación y condición de las mujeres al interior de los propios grupos indios.

Los datos del Censo de 1990, más confiables que los del anterior, y su comparación con las cifras del censo anterior, permiten también construir una imagen general de las mujeres indígenas que además, ya puede también confrontarse con la información nueva del Conteo de 1995.

El desarrollo de lo que podrían considerarse como las condiciones y características comunes —y también variadas— de las mujeres indígenas

resultan entonces muy útiles para completar los criterios censales, basados sobre todo en el uso de la lengua.¹ En 1980, el Censo identificó 40 lenguas, mientras que el de 1990 registró 92 lenguas diferentes, incluyendo las variantes dialectales, lo cual permitió contar con información sobre grupos como los lacandones que no habían aparecido en censos anteriores; o de los refugiados indígenas guatemaltecos asentados en la frontera sur (kanjobales, kekchies, quichés, cakchikeles, ixiles, etc.); así como de grupos de la frontera norte cuyo territorio cruza la línea fronteriza (kikapues, cohimís, etc.) que habían aparecido y desaparecido de censos anteriores, por ejemplo. Otro de los avances fundamentales del último evento censal en términos de la visibilización de la población indígena femenina, fue la presentación de la información desagregada por sexo. Para cuantificar a la población indígena femenina, a partir de una comparación de cifras con el censo de 1980 es necesario, dadas las inexactitudes y los problemas ya mencionados, realizar una aproximación. Si consideramos para 1980 la misma proporción de mujeres que aparece en los resultados de 1990, poco habría cambiado el volumen de mujeres indígenas en México. Así, de acuerdo con la información del Censo de 1990, la población indígena en México fue de 5,282,347 personas; de este total, 2,653,021 eran mujeres, el 50.02%;² mientras que el número de mujeres indígenas en 1980 debió ser de alrededor de 2,600,000 personas. Por su parte, la información que arroja el Conteo de Población 1995 indica un aumento de 201,208 personas, es decir, una tasa bruta de crecimiento

¹ El censo utiliza como criterio de identidad étnica diferenciada el habla de una lengua vernácula. Aquí procederemos a analizar las cifras obtenidas a partir de esta respuesta, pese a que se ha comprobado la subenumeración que ello implica: hay numerosos contextos en que un y una hablante de lengua indígena opta por no manifestarlo y ello tiene que ver con condicionamientos culturales imposibles de ignorar.

Como un ejemplo de esta subenumeración citaremos lo siguiente: el último censo reportó 20 triquis en la ciudad de México mientras que al Instituto Nacional Indigenista han llegado a inscribirse 980 personas que se reconocen como hablantes de dicha lengua (Programa de Atención Metropolitana, INI, 1994).

² Si se suma la población de 0 a 4 años en hogares cuyo jefe habla alguna lengua indígena (presumiendo que esos niños son indígenas) el total aumenta a 6,411,972 personas de las cuales 3,629,326 (49.9%) son varones y 3,214,894 (50.1%) son mujeres.

global muy baja —no sólo si se la compara con el histórico—, de apenas 3.7% en cinco años, 0.7% anual). En 1990, la población hablante de alguna lengua indígena representaba el 7.5% del total nacional de personas que contaban con 5 años y más; en 1995 dicha proporción se redujo a 6.8%.³

Siguiendo siempre el criterio lingüístico, con todas sus limitaciones, también aparecen nuevos datos particulares sobre población femenina indígena. En su calidad de transmisoras de la lengua materna, y bajo su condición de mayor marginación que los varones de sus propios núcleos étnicos y familiares, las mujeres de los grupos indios presentan porcentajes de monolingüismo más elevados que los de los varones. Así, el monolingüismo femenino (1990) era del 20% contra un 11% en el caso masculino. Por su parte, el 75% de las mujeres hablan también el español además de su lengua materna, contra el 86% de los varones. En 1995 la situación no resultó muy distinta: las mujeres que sólo manejaban su lengua materna representan el 19% mientras que los hombres en dicha condición alcanzaron un porcentaje de 11%. El 80.5% de las mujeres hablaba también español contra el 89% de los hombres.

Las lenguas indígenas registradas en el Censo se hablan de manera desigual y variada y reflejan el mosaico cultural del que forman parte. De este modo, hay algunas lenguas que tienen registrados hasta 1,197,328 hablantes, como el náhuatl (lingua franca en el México prehispánico y colonial); y otras como el chinanteco de Petlapa, Oaxaca, que registró un solo hablante. Los y las hablantes de las cinco lenguas indígenas más importantes en términos de número de hablantes y vigencia del idioma (náhuatl, maya, zapoteco, mixteco, y otomí) representaban en 1990 al 56% del total de hablantes, porcentaje que en 1980 era del 63%. Por otro lado, las cifras recientes del Censo de Población y Vivienda 1995 muestra un panorama muy poco cambiado

³ Nuevamente, si sumamos las cifras de población de 0 a 4 años que habita en viviendas cuyo jefe(a) o conyuge habla alguna lengua indígena (1,232,036), el total de hablantes de lengua indígena alcanza los 6,715,591 personas, lo que aumenta la presencia indígena en el global a poco más del 7% de todos los mexicanos.

al respecto. Los hablantes de náhuatl (con sus múltiples variantes) alcanzaron los 1,325,440 personas, duplicando al de la lengua siguiente, el maya. De manera similar a 1990, los hablantes de las cinco lenguas más numerosas de nuestro país suman el 58% de todos los indígenas registrados por el Censo.

También aparece, y de manera notoria, un proceso de reducción, muy cercano o de franca extinción (de verdad preocupante, y ya señalado de manera precisa y a través de ejemplos concretos para el estado de Oaxaca por Bartolomé y Barrabás, 1996), de varias lenguas, como el chinanteco de Lalana (que registró 1 hablante), el mixteco de la zona mazateca (6), el papabuco —una lengua ligada al zapoteco pero cuyos 3 hablantes el Censo ubica en Michoacán y Tabasco—, 5 hablantes de ópata, 6 zapotecos de Cuixtla, 15 chinantecos de Usila, 24 aguacatecos, 44 chinantecos de Ojitlán, 37 de Valle Nacional, 44 kiliwas, 59 lacandones, 25 soltecos, 36 zapotecos del Rincón, entre otros.

A partir de la información censal se pueden observar también los diferentes grados de variabilidad en cuanto a bilingüismo y monolingüismo entre los diferentes grupos étnicos y su relación con la variable de sexo. El uso de la lengua es indicador, por una parte de la vigencia de ciertos patrones culturales entre los pueblos indios, pero también, de las diferencias en el acceso diferenciado a la educación y los contactos con la sociedad no indígena para distintas cuestiones de intercambio económico, político, social y cultural, entre los géneros. Pese a no contar con información de 1980 desagregada por sexo, resulta evidente, en tanto tendencia histórica, el aumento de la población bilingüe y la consecuente reducción de los hablantes monolingües, básicamente integrados por mujeres, en este siglo, perspectiva que confirma el Censo de Población y Vivienda 1995.

Así, aún cuando en 1990 el 75% de las mujeres indígenas eran bilingües y el 10.3% monolingües, del total de población monolingüe las mujeres conforman el 64.4%, mientras que los varones apenas el 36.6%. Por otro lado, el comportamiento de estas variables por lengua se mantiene más o menos constante, lo cual habla de la permanencia de las necesidades del uso de la lengua entre las poblaciones indígenas.

De la distribución de hablantes de lengua indígena por sexo (véase el cuadro 1 del anexo estadístico) se desprende la importancia de las mujeres como agentes en la conservación y transmisión de la lengua y sus elementos culturales asociados. En las cinco lenguas principales mencionadas, el 60% de los hablantes monolingües está constituido por mujeres. En las lenguas de los refugiados guatemaltecos, este porcentaje es superior al 65%, y entre muchos de los grupos indígenas mexicanos los porcentajes de mujeres monolingües con respecto al conjunto de monolingües son muy altos, por ejemplo: chontal de Oaxaca, 88.1%; huichol, 70.5%; cuicateco, 73%; mame 73%; triqui, 70%.

Es importante destacar los nichos de monolingüismo pues representan uno de los últimos reductos para la reproducción de las culturas tradicionales, si bien, como también se ha mencionado, la etnicidad no se define exclusivamente a partir del uso de las lenguas vernáculas, y lo propio no puede entenderse como una esencia inmutable a lo largo del tiempo, sino un proceso intenso de negociación, apropiación y construcción de nuevos sentidos y perspectivas. El cambio de lengua o el abandono del idioma materno por parte de las mujeres, implica la pérdida de esta práctica cultural para toda la familia y muy en especial, para las siguientes generaciones. Es por esto que en muchos estudios se ha destacado el papel fundamental de las mujeres como reproductoras de la lengua y de las prácticas culturales asociadas, como conformadoras de una identidad diferenciada.

Al igual que la lengua constituye un rasgo de identidad para los grupos indígenas y muy especialmente para sus mujeres, las prácticas productivas y organizativas desarrolladas para la adaptación al y del medio conforman también otro factor de identidad particular, en la medida en que implican conocimientos distintos para el uso y adaptación al medio, así como una tradición y una experiencia históricas particulares. La distribución geográfica de los grupos étnicos hablantes de lenguas vernáculas no es homogénea. Las mujeres —igual que la población indígena en general— ocupan nichos ecológicos diversos y se desenvuelven en entornos con climas, suelos, vegetación y fauna diversos, que recorren la gama desde las cumbres nevadas hasta las playas, desde el desierto a la selva tropical y los bosques de coníferas. Esta diversidad ambiental se manifiesta en las variantes culturales de los grupos indígenas, así como en las estrategias cotidianas que las mujeres han

implementado para aprovechar los recursos de su entorno, aplicándolos a su alimentación, su vivienda, su producción artesanal, sus prácticas de la salud, su sentido estético, entre otros elementos.

La desigual distribución territorial de los grupos indígenas se debe a procesos histórico-políticos y es resultado de la concentración de altas civilizaciones urbanas en Mesoamérica, cuyo patrón de asentamiento se siguió durante la colonia; es por ello que la concentración se da hacia el centro y la porción meridional del país; como también resulta en el posterior relegamiento de las poblaciones indias a las «zonas de refugio» en un proceso de ruralización de las grandes civilizaciones indias de América, y su confinamiento en esos nichos por obra del colonialismo interno. Así, la actual distribución geográfica de los pueblos indígenas forma parte de una historia de exclusión y dominio que, algunas veces, ellos han podido transformar en ventaja.

En 1980, el 28% de los municipios del país podían considerarse indígenas y el 86% de la población india se concentraba en once entidades federativas. En 1990, estas entidades, la tercera parte del país, concentraban el 89.3% de la población indígena femenina, distribuida del siguiente modo: Oaxaca, 19.7%; Chiapas, 13.4%; Puebla, 9.7%; Guerrero, 5.6%; Hidalgo, 6%; Veracruz, 11%; Yucatán, 9.8%; Estado de México, 6.1%; Distrito Federal, 2.3%; San Luis Potosí, 3.7%; y Michoacán, 2%. De acuerdo a la información disponible a partir del Censo 1995, si cruzamos estas cifras de densidad indígena, con los indicadores de pobreza y marginalidad, puede entonces dibujarse la línea de pobreza extrema de nuestro país que afecta especialmente a las poblaciones indígenas de Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Hidalgo y Puebla, entidades de las que nos ocuparemos especialmente en este trabajo.

Así, partiendo del hecho de la condición de extrema desigualdad en que vive la población indígena femenina, como parte de este primer acercamiento de comparación general presentamos un cuadro resumen de la situación de desigualdad en todas las esferas (educación, salud, actividad económica, ingresos) que guarda la mujer indígena en relación a la población femenina mexicana considerada en su conjunto. Este cuadro pretende retratar las inequidades de clase, género y etnia en que se sustentan la subordinación y discriminación hacia las mujeres indígenas de nuestro país.

Mujer indígena: estadísticas básicas
(Datos comparativos de la población femenina nacional
con la femenina hablante de alguna lengua indígena)

SOCIODEMOGRÁFICOS	AÑO	NACIONAL	INDÍGENAS
Población	1995	46,257,791	2,739,482
Porcentaje de población femenina en áreas rurales***	1995	28.70%	93.50%
Hijos nacidos vivos (promedio)	1990	2.5	3.5
% en zonas tropicales húmedas	1990	9.30%	25.30%
Salud			
Tasa de mortalidad infantil (por mil)	1992*	40.2	67.0
Principales causas de mortalidad	1990	Enfermedades del corazón, tumores malignos, accidentes	Infecciones intestinales, neumonía e influenza
Participación económica			
Tasa de participación económica	1990	19.60%	11.70%
Mujeres en el sector primario	1990	3.40%	16.20%
Mujeres en el sector secundario	1990	20.80%	18.10%
Mujeres en el sector terciario	1990	70.30%	65.70%
Mujeres trabajadoras domésticas	1990	11.30%	24.60%
Mujeres que reciben hasta 1 salario mínimo	1990	22.40%	41.30%
Mujeres que no reciben ingresos	1990	2.80%	11.70%
Educación			
Tasa de alfabetismo (6-14 años)	1995	86.40%	66.10%
Tasa de alfabetismo (15 años y más)	1995	87.20%	51.03%
Violencia			
Disponibilidad de servicios en la vivienda	1995	(1)	(2)
— agua entubada		85.61%	62.19%
— drenaje		74.74%	33.70%
— energía eléctrica		93.23%	76.00%
Producto y pobreza			
PIB por hab. (dólares)	1988**	\$2250.00	\$232.00
% en alta y muy alta marginalidad	1990	40.00%	70.00%
% de viviendas sin agua	1990	19.80%	46.50%
% de viviendas sin energía eléctrica	1990	12.50%	37.00%
% de viviendas sin drenaje	1990	34.60%	72.20%
Excusado	1990	25.20%	57.20%
Hogares que utilizan el gas como combustible para cocinar	1990	76.80%	28.30%

Fuentes: N.U. CEPAL INEGI, 1992, ; INEGI, 1997, 1992*, 1993; CONAPO-CONAGUA, 1993; CONAPO, 1991, 1992, INI, 1992.

SECRETARÍA DE SALUD-INI, 1993; México demográfico I. Revista de Comercio Exterior, 1993;

** Consejo Consultivo del Programa Nacional de Solidaridad, 1989.

*** Siguiendo el criterio censal, hemos considerado como rurales a las poblaciones con menos de 15,000 habitantes.

(1) Viviendas particulares a nivel nacional. (2) Viviendas particulares donde habita población indígena.

La situación de extrema marginalidad en la que se encuentra la población indígena, y muy particularmente sus mujeres, se agudiza cuando uno revisa la información sobre aspectos sociodemográficos a nivel de los estados con una gran presencia indígena y que, además, presentan los niveles más altos de marginalidad. Así, tenemos en que en 1990 el 66% de las mujeres indígenas habitaban en localidades consideradas como rurales (menores a 2,500 habitantes). Este porcentaje crece considerablemente en los casos de Chiapas (86.5%), Guerrero (80%), Oaxaca (73%), Puebla (68%) e Hidalgo (82.5%).

En lo relativo a hijos nacidos vivos, los estados más pobres del país se mantienen dentro del promedio nacional, que es de 4.1 hijos sobrevivientes (sólo Guerrero con 3.8 y Oaxaca con 3.9 presentan otras cifras).

En lo que se refiere a la tasa de participación económica, resalta el muy bajo nivel de las mujeres indígenas en esta aspecto (en el D.F. la tasa de participación femenina es del 30.6% mientras que en Chiapas es de 8.5, en Guerrero de 8.1, en Hidalgo de 8.7, en Puebla de 9.9 y en Oaxaca de 10.1). Si mantenemos la comparación con el D.F., vemos que la diferencia en las tasas específicas de participación entre hombres y mujeres es de poco más del doble (66.81 contra 30.66), mientras que en los estados que venimos analizando, la desproporción es notoriamente mayor, resultando Chiapas el que tienen la mayor desproporción: 80.65 para los hombres vs. 8.5 para las mujeres (aunque la relación no es mucho mejor para los demás —Guerrero, 8.1 para las mujeres contra 63.39 para los hombres, Hidalgo, 8.73 vs. 74.31 y Oaxaca, el estado con menor desigualdad en ese sentido, con una tasa de participación económica femenina de 10.12 y una masculina de 73.35).

En educación, el panorama es por de demás desolador. Así, el porcentaje de inasistencia escolar en los estados con mayor nivel de marginalidad son alarmantes: en ningún caso el porcentaje de mujeres indígenas que asiste a la escuela alcanza el 30%. En el mismo sentido, la tasa de analfabetismo de la población que cuenta con 15 años y más presenta un aspecto similar: en Guerrero y Chiapas, sólo alrededor de 3 de cada diez mujeres indígenas sabe leer y escribir un recado (tal es el criterio censal), el casi 60% de las mujeres chiapanecas carece de instrucción, mientras que en Puebla e Hidalgo la relación es de cuatro a diez y en Oaxaca 5 de cada diez sabe leer y escribir. El contraste es

aún más elocuente si consideramos, como se señaló antes, que más de 8 de cada diez mujeres mexicanas saben leer y escribir.

Aquí hay que señalar que, de acuerdo con la información censal para el periodo 1990-1995, la tasas de alfabetismo de la población femenina hablante de alguna lengua indígena de 15 años y más aumentó dos puntos porcentuales mientras que la de 6 a 14 bajó en casi tres puntos.

En lo que respecta a la disponibilidad de servicios en la vivienda, las diferencias son claras entre la población a nivel nacional y la indígena, con diferencias de más de 40 puntos porcentuales en la dotación de servicios entre uno y otro sector.

Como parte de este esbozo general de quiénes son y donde están las mujeres indígenas de México, pasaremos a presentar una serie de datos concernientes a características desagregadas de esta población, para identificar sectores, áreas de vulnerabilidad específica, problemáticas particulares y necesidades urgentes.

El cuadro anterior muestra que las mujeres indígenas son rurales en su abrumadora mayoría y casi todas habitan, según el XI Censo General de Población y Vivienda 1990, en pequeñas localidades de menos de 1,000 habitantes. Frente a un México volcado hacia las ciudades, éste y otros datos parecieran indicar por un lado, un proceso de «indianización» del campo, y por otro, los mecanismos en que se funda la marginalización de las localidades indígenas cuya carencia en servicios e infraestructura básica, redundan en cargas excesivas de trabajo para las mujeres.

Cabe destacar también que las mujeres indígenas se encuentran asentadas, en buena medida, en uno de los ecosistemas más frágiles que existen: el trópico húmedo cuyo uso, diverso y a largo plazo, es central en las actuales políticas de desarrollo, y para el cual los pueblos indios han generado eficientes alternativas comunitarias y familiares en un aprovechamiento orientado a la sustentabilidad. (Para más información, véase capítulo sobre mujeres y medio ambiente).

La desigualdad es un fenómeno que se manifiesta de manera clara en las condiciones de salud. Las poblaciones indígenas presentan una tasa de mortalidad infantil muy por encima del promedio nacional y sus principales causas de defunción son todas prevenibles bajo condiciones adecuadas de nutrición y sanidad. La alta natalidad por

su parte, —un hijo más en promedio—, constituye otro indicador común de situaciones de pobreza.

El ámbito de la educación puede leerse como otro de los índices de marginalidad de las mujeres indígenas, quienes duplican tanto la inasistencia escolar de la media de las mujeres mexicanas como el analfabetismo; y las triplican en lo referente a ausencia de instrucción. De cada cinco mexicanas promedio que llegan a tercero de primaria, sólo lo logra una mujer indígena.

Resultado y causa de lo anterior es el tipo de participación económica, el ingreso y la infraestructura disponible. El nivel de participación de las mujeres indígenas en la economía formalmente contabilizada, la que entra en las cuentas nacionales del producto interno bruto, es casi la mitad del promedio nacional, centrándose en actividades de la industria de la transformación (en zonas urbanas, obviamente) y en la agricultura. Por otra parte, mientras que sólo tres de cada cien mujeres activas en México no reciben salario, en el caso de las indígenas esta proporción aumenta casi a 12 de cada 100. Y cerca de la mitad de las indígenas reciben apenas hasta un salario mínimo por el trabajo desempeñado.

Además, si bien existen diferencias, el ingreso promedio de los ciudadanos mexicanos en condiciones de pobreza extrema (condición en la que vive la mayor parte de los y las indígenas de nuestro país) superaba apenas los 200 dólares al año (datos de 1990), ingreso equiparable al de un obrero norteamericano en una semana de trabajo. No es por tanto, de sorprenderse lo que el cuadro anterior ofrece; esto es, tres cuartas partes de las indígenas no alcanzan a cubrir sus necesidades esenciales y la mitad de sus hogares no cuentan con agua ni drenaje, mientras que más de la tercera parte carece de electricidad.

Este panorama, de suyo desolador, parece haberse agudizado durante el período 1994-1996, según los datos de la recientemente publicada Encuesta Nacional de Ingreso-Gasto en Hogares (ENIGH, 1996). Si bien la información no incluye a la población rural⁴, hace

⁴ Bolvínik (1998a) señala que esta encuesta no toma en cuenta justamente los hogares más pobres, esto es, donde habitan hablantes de lengua indígena. Esta afirmación, sin embargo, va acompañada de otra que debería matizarse: "...los grupos indígenas están excluidos del levantamiento de la encuesta por razones de lenguaje" (La Jornada, 11 de octubre de 1998). Si este fuera el caso, sería condición suficiente para excluirlos de cualquier intento de obtención de información comparativa a nivel nacional.

referencia a los deciles con menores ingresos, los que corresponden a la población más pobre (por debajo de la línea de pobreza y de pobreza extrema)⁵, y en nuestro caso, a la hablante de lenguas indígenas. Los datos no puede ser más elocuentes, según lo afirma Boltvinik (1998b): "... el crecimiento poblacional entre 94 y 96 fue de 3.2 millones de personas, tal como lo registra la última columna del cuadro. Los pobres, la población que vive en hogares en los cuales el ingreso per cápita es menor que la línea de pobreza, eran 61.7 millones en 1994 y pasaron a 72.2 millones en 1996, un crecimiento absoluto de 10.6 millones, 3.3 veces el crecimiento poblacional. Esto se explica porque el porcentaje que representan de la población total creció del 69 por ciento al 78 por ciento (renglón 3 del cuadro).

Pero lo peor de todo es que los pobres extremos (cuyo ingreso familiar per cápita es inferior a la línea de pobreza extrema que es sólo 66 por ciento de la línea de pobreza), que eran 36.2 millones en 1994 aumentaron hasta 50.9 millones en 1996, ¡un aumento de 14.7 millones de pobres extremos en dos años! Este aumento es mayor que el del total de pobres, lo que se explica porque el número absoluto de pobres moderados disminuyó en 4.2 millones. La mayor parte del aumento en la pobreza extrema, 10.3 de los 14.7 millones, tuvo lugar en los indigentes, aquéllos cuyo ingreso per cápita es menor al 50 por ciento de la línea de pobreza, los que viven en la miseria indigna de un ser humano. Por último, y como el otro lado del espejo del aumento de la pobreza, se redujeron en 7.3 millones los no pobres.

⁵ Existe una larga discusión sobre cómo medir la pobreza, y múltiples enfoques para realizar tal tarea (metodología de Línea de pobreza, Canasta Normativa de Satisfactores Esenciales, Necesidades Básica Insatisfechas, Método de Medición Integrada de la Pobreza, entre otros). Hemos optado por el análisis de Boltvinik que consideramos el más consistente y el que presenta una perspectiva histórica que arranca con los resultados que arrojó COPLAMAR en 1983. Para una discusión de su metodología, (Método de Medición Integrada de la Pobreza), véase Boltvinik (1995); para su discusión de la información generada por el Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresá), cotéjese su trabajo de 1998.

Evolución absoluta y relativa de la pobreza en México 1994-1996

	1994	1996	INCREMENTO
Población (millones)	89.368	92.587	3.219
Pobres (millones)	61.664	72.219	10.555%
% de la población	69.0	78.0	11.8
Pobres moderados (millones)	25.470	21.295	-4.175%
% de la población	28.5	23.0	-4.147
Pobres extremos (millones)	36.2	50.9	14.7
% de la población	40.5	55.0	16.5
Indigentes (millones)	29.760	40.090	10.330
% de la población	33.3	43.3	11.6
No pobres (millones)	27.7	20.4	-7.3
% de la población	31.0	22.0	-8.2

Como afirma el mismo autor en otra parte (1998a), "no hay antecedentes de una pauperización de estas proporciones en un periodo tan corto."

Por otro lado, un análisis de los grupos quinquenales de edad permite identificar pautas de comportamiento poblacional que vinculadas a procesos más generales, muestran algunas de las estrategias de supervivencia desarrolladas por los pueblos indios para sobrevivir en la miseria y garantizar las condiciones de su reproducción cultural. Si se compara la estructura de edades entre la población indígena y la nacional, se puede observar una evidente diferencia entre la pirámide de la población nacional y la de los hablantes de lengua indígena.

En el caso nacional, la pirámide muestra un proceso de «envejecimiento» puesto que el grupo de 0 a 4 años tiende a reducirse, siendo menor que los dos grupos quinquenales que le siguen. En el caso de los indígenas, aún cuando no se dispone del dato para el intervalo de 0 a 4 años (el censo únicamente capta hablantes de 5 años y más), la estructura muestra un proceso de fuerte crecimiento con una base poblacional —de 5 a 19 años— que concentra las tres cuartas partes de la población indígena (76.9%), lo cual indica una dinámica demográfica más parecida a otros periodos de alto crecimiento demográfico, una población joven y en crecimiento y con pocas posibilidades de llegar a la vejez.

Estos datos permiten también hablar de una dinámica demográfica particular a los grupos étnicos entre los cuales es evidente el menor impacto de las políticas nacionales de planificación familiar. Quizá ello se deba en parte, a un mecanismo de compensación demográfica, dadas las altas tasas de mortalidad infantil y las grandes posibilidades de no

alcanzar la vejez. Pero quizá también se trate de un rasgo de las culturas campesinas que se estructuran a partir de la amplia disponibilidad de fuerza de trabajo familiar. En cualquier caso, se requiere aún de mucha investigación para determinar las causas particulares por las que dentro de cada grupo étnico, se presentan índices diferentes de adopción de las políticas de planificación familiar.

En lo que respecta a la división por sexo, la población indígena muestra una situación cercana al equilibrio, como en el caso nacional. Al mismo tiempo, las diferencias entre los grupos de edad, reflejan las diferencias de mortalidad por sexo en las distintas etapas del ciclo de vida. En el caso de la población indígena, las mujeres aparecen con un mortalidad menor que los varones en el grupo de 10 a 39 años y superior a la de ellos entre los 5 y los 9 años y después de los 40 años; mientras que entre la población nacional los tres primeros grupos presentan a los varones con porcentajes más elevados de mortalidad.

Las causas de estas diferencias no han quedado establecidas y sin embargo, existe suficiente evidencia como para aventurar que una mayor mortalidad entre las mujeres indígenas mayores de 40 años con respecto a los varones, se podría deber al desgaste acumulado por la multiparidad, el trabajo excesivo, la desnutrición y la insuficiente atención médica. Todos estos elementos asociados tanto a la pobreza como a la desigualdad de género.

Hasta aquí hemos levantado un retrato grueso de las condiciones generales de vida de las mujeres indígenas de este país; hemos intentado empezar a dibujar tanto los espacios en que crean y recrean sus fortalezas y potenciales, como los puntos en que se concentra y reproduce su condición de triple subordinación: de clase, étnica y de género. En términos muy generales, hemos hablado ya de las desigualdades en las oportunidades para la población femenina indígena, tanto en relación a los varones de sus familias, grupos y comunidades, como con respecto a las mujeres no indígenas del país. Se ha mencionado también la situación común de exclusión, invisibilidad y pobreza acrecentada en que transcurre su vida; así como de los efectos que esta condición impone a la salud y el desarrollo integral de las mujeres indígenas en tanto individuos y en tanto colectivo. Por otro lado, también nos hemos referido a la especial posición que ocupan las mujeres indígenas en la creación, preservación y transmisión de sus culturas; a la importancia

de su papel dentro de la continuidad y permanencia de las identidades étnicas en un mundo de cambio acelerado y globalización.

Dentro de este perfil, cabe ahora hacer mención de las movilizaciones que las propias mujeres indígenas han venido impulsando en busca de mejores condiciones de vida para ellas, sus familias y sus pueblos. Ciertamente, uno de los rasgos más sobresalientes de las transformaciones actuales que se observan en las culturas indias es la visibilización de sus actores sociales, la diferenciación de su composición y sus demandas —políticas, sociales, culturales, económicas—, entre los que las mujeres ocupan un espacio fundamental. La presencia cada vez más evidente de las mujeres indígenas en las movilizaciones de sus pueblos y en su lucha por sus propias demandas demuestran la capacidad de convocatoria que los problemas de sus comunidades les significan, así como el dinamismo de las sociedades indias en cuyo interior, pese a todas las rupturas que esto implica, las mujeres han empezado a cuestionar y transformar los roles que les habían sido asignados. Las movilizaciones de las mujeres indígenas han significado el acumulamiento de una experiencia todavía poco conocida: la aparición de un nuevo actor social que con demandas y planteamientos específicos exige respuestas particulares, tanto por parte del Estado y la sociedad nacional, como de sus pueblos y comunidades de pertenencia.

El proceso de movilización de los pueblos indios en los últimos años ha contribuido a visibilizar la gran diversidad de sujetos que presentan reivindicaciones diferenciadas dentro de un contexto común, si bien el movimiento organizado indígena gira actualmente en torno a plataformas semejantes —tenencia de la tierra y conflictos agrarios diversos, defensa, uso y acceso de los recursos naturales, delimitación y definición del territorio, demandas económicas varias (créditos, recursos directos, programas de atención, proyectos de desarrollo, etc.), autonomía en sus distintas acepciones, educación bilingüe y bicultural, respeto a la identidad y la reproducción cultural de los pueblos, protección y vigencia de los derechos humanos, procuración de justicia, reconocimiento de usos y costumbres jurídicas y condiciones laborales más justas— cada una de estas demandas adquiere particularidad al contextualizarse en las condiciones específicas (sociales, económicas, culturales, políticas) de cada pueblo indio que las impulsa; algo seme-

jante sucede cuando estas exigencias son defendidas por las mujeres y atravesadas así, por la condicionante del género.

En este ejercicio de la diversidad también ha empezado a reconocerse la distinta situación de los sectores componentes de las comunidades indígenas mismas, marcada por condiciones diversas de género, generación y acceso o control de las decisiones y del poder. En otras palabras, se ha hecho evidente, tanto para las instancias externas a las comunidades como para sus elementos constitutivos, que existen espacios sociales, económicos, políticos y simbólicos asignados diferencialmente a los distintos actores dentro de las comunidades indígenas, y que éstas dejan de ser entonces percibidas como universos horizontales, igualitarios y democráticos dentro de los que no existe el conflicto; y por último, que esta asignación distintiva implica también demandas y necesidades particulares.

En este contexto, inscritas siempre dentro de los movimientos por las reivindicaciones de sus pueblos y comunidades de pertenencia, las mujeres indígenas han desarrollado una serie de experiencias que aún tomadas aisladamente pueden ya conformar un movimiento específico con características generales que le dan un sentido de unidad a estas organizaciones y movilizaciones diversas y dispersas.

En este texto se ha procurado describir el medio y las condiciones en que transcurre la vida de las mujeres indígenas en el medio rural. Para concluir con este panorama general, cabría mencionar algunas generalidades sobre la vida de estas mujeres fuera de sus comunidades y del medio campesino.

De acuerdo a lo que señalan algunos estudios⁶ recientes, las culturas indígenas son sobre todo agrario-patriarcales, coexisten dentro de ellas una gran rigidez de roles de género y una combinación de sumisión-protección de las mujeres. La información etnográfica y dura disponible parece indicar que las mujeres indígenas se encuentran más desprotegidas que los varones, tanto al interior de sus comunidades como especialmente frente a la sociedad no indígena, pues transitan entre una cultura patriarcal que las somete y protege y otra, también patriarcal, que las rechaza por su origen étnico sin protegerlas como

⁶ Hernández Teresita y Clara Murguialday, *Mujeres indígenas ayer y hoy*, pp.106-107

en sus comunidades de origen. Así, es probable que las mujeres hayan perdido más de lo que han ganado, al adscribirse a los patrones de conducta mestiza occidental y resulten entonces ser las principales integrantes de los «sectores de riesgo» entre la población adulta.

Las mujeres indígenas participan de la explotación económica y de la opresión cultural en que están sumidos sus pueblos, pero su situación se agrava por su condición de género subordinado. Sólo la vitalidad de sus culturas tradicionales y la experiencia de siglos para la supervivencia, han hecho posible que sigan siendo un sector de la población vivo, con historia y futuro. Entre las estrategias desarrolladas por los pueblos y mujeres indígenas para adaptarse al cambio constante en condiciones de desventaja, está la migración. Este movimiento de población ha alcanzado en las últimas décadas tal magnitud que puede ya hablarse de una cultura indígena migrante. Por otra parte, en años recientes también se ha hecho visible el componente indio de las poblaciones urbanas, no sólo como efecto acumulado de la migración por generaciones, sino también como visibilización de las poblaciones originarias que nunca desaparecieron del todo, que se sumieron en las manifestaciones de cultura y organización populares en los barrios y colonias pobres de las ciudades, pero que reivindican actualmente su derecho a la diferencia.

Así, encontramos actualmente importantes núcleos de población indígena con condiciones regionalizadas y diferenciadas en el medio rural, en las ciudades, en los corredores migratorios y en las fronteras. Las mujeres de estos grupos trasladados, redefinidos o reasentados, viven también realidades diversas que las impulsan a desarrollar estrategias particulares de adaptación y resistencia que es necesario reconocer para determinar un panorama general sobre la población indígena femenina.

«Las mujeres indígenas se enfrentan en la ciudad con nuevos escenarios, la gran mayoría adversos por su condición de mujeres, por ser indígenas, por el escaso manejo del español, por el cambio de su espacio doméstico. Esto hace que las mujeres indígenas migrantes conformen nuevas identidades culturales, familiares, genéricas y generacionales para salir adelante, logrando en la mayoría de los casos condiciones de vida relativamente 'mejores' que las que tenían en sus lugares de origen. Sin embargo, una investigación somera de sus

condiciones de vida, sus viviendas o su dieta mostraría que aún en la ciudad, los migrantes indígenas se encuentran mayoritariamente entre los sectores de pobreza extrema. Y dentro de estos sectores los grupos más desfavorecidos son las mujeres y los niños.

...Al incorporarse al escenario ciudadano, la mujer indígena se apropia de la calle como espacio de unidad doméstica, ampliando su espacio de reproducción. en la calle no sólo trabajan y permanece la mayor parte del tiempo, también cría y educa a sus hijos, se acicala, platica y convive, come y los niños que no están trabajando, también duermen. Es el espacio donde (las mujeres) venden mientras tejen, bordan o hilvanan lo que venden. La calle pasa a ser un lugar tan privado como público, desde el momento en que se constituye como una extensión de sus hogares». ⁷

Así, desde el entorno urbano, las mujeres indígenas viven una problemática específica en cuestiones de vivienda, salud, violencia, trabajo e ingresos, educación para ellas y sus hijos, reproducción de pautas culturales, etc., que define también el corte de sus organizaciones y demandas. En las ciudades fronterizas, especialmente del noroeste, la presencia urbana de las mujeres indígenas reúne la condición ciudadana con la de migrantes en procesos articulados a la oferta de trabajo temporal, a la apertura de nichos económicos como el ambulante y el turismo, y a los tránsitos cíclicos, temporales o definitivos hacia los Estados Unidos.

En todos estos casos, la cotidianeidad de las mujeres indígenas aparece atravesada por condiciones particularmente difíciles de reproducción familiar y social, en entornos en los que se ha perdido o reformulado la protección colectiva de la comunidad y la familia, y en los que la discriminación se evidencia en todos los ámbitos de actividad. En estas condiciones, la actividad económica y reproductiva de las mujeres indígenas ha implicado una lucha por la supervivencia en ciudades hostiles, así como un esfuerzo de readaptación y recreación de la vida cotidiana en el tránsito que va de la casa a la calle que ha implicado la aparición de otros espacios femeninos de acción: la organización gremial, el enfrentamiento intergremial e interétnico, el espacio urbano

⁷ Thacker, Marjorie y Gómez Rivas, Iliana, *La mujer indígena en la ciudad de México*, 1997, p.6

como lugar de trabajo y el de negociación con las autoridades y las dependencias de gobierno.⁸

Finalmente, las condiciones particulares de vida de las mujeres indígenas en las regiones de la frontera sur, ameritan también un espacio aparte. Atravesadas por un conflicto armado que cumple ya cinco años en un clima de tensión continua, por la presencia asentada de las poblaciones refugiadas guatemaltecas y por procesos sociales de fuerte descomposición política, religiosa y social, las comunidades indígenas de los estados del sur del país presentan una problemática particular para la vida cotidiana y la organización de sus mujeres. Esta situación de conflicto permanente ha facilitado, sin embargo, la aparición de movilizaciones femeninas estructuradas a partir de la condición y posición de las mujeres mismas, ha abierto el camino a la radicalización de sus demandas —étnicas, de clase y de género— y ha propiciado finalmente, la conformación de una plataforma de demandas indígenas con visión de género que implica un cuestionamiento profundo tanto a las jerarquías familiar y comunitaria, como a las instituciones del estado y la sociedad nacional.

En el contexto de la frontera sur, se pueden identificar también problemáticas específicas de grupos particulares de mujeres indígenas: entre las refugiadas guatemaltecas —con más de 15 años de permanencia dentro de las fronteras mexicanas, están aquellas que han logrado su permiso de residencia, las que se han asentado en otros estados del sur de la república, como Campeche; y las que continúan en condiciones precarias de residencia y de vida diaria, sin haberse podido integrar tampoco ni a las dinámicas locales, ni a los procesos de retorno. Por otro lado, entre las comunidades indígenas de la región, la existencia de serios conflictos político-religiosos ha llevado a la aparición de un importante sector de la población desplazado por la fuerza de sus comunidades de origen y obligado a migrar a otras regiones o a la periferia de las ciudades, lo cual también tiene implicaciones particulares para la vida y las realidades de las mujeres. Un grupo más de población feme-

⁸ Velasco Ortiz, Laura, «La conquista de la frontera norte: vendedoras ambulantes indígenas en Tijuana» en *Estudiar a la familia, comprender a la sociedad*, Premio 1995 de Investigación sobre las Familias y los Fenómenos Sociales Emergentes en México, 1996, p.44

nina indígena caracterizable por problemáticas específicas, está conformado por la población habitante de la zona de conflicto armado —el conflicto parece ser el sello en la vida de las comunidades indígenas del sur de nuestro país—; así como las mujeres que participan directamente en el movimiento insurgente zapatista y que han desarrollado e inspirado una movilización política entre las mujeres indígenas sin precedentes. Finalmente, se podría distinguir un último sector femenino indígena en la región de la frontera sur: el de las colonas de la selva, las mujeres de grupos indígenas diversos que desde hace quince años han migrado a colonizar las regiones de la selva, junto con sus esposos y sus familias en busca de tierras y de mejores horizontes para su vida.

En medio de esta gama que va de una frontera a la otra, las mujeres indígenas de México recomponen sus culturas de acuerdo a sus posibilidades y recursos entre de los vientos de modernización y globalización que se abaten sobre las culturas campesinas indígenas. De sus estrategias particulares de resistencia y adaptación dependerán en gran medida, las posibilidades de permanencia y continuidad de las culturas indígenas de México.

SITUACIÓN SOCIOECONÓMICA DE LAS MUJERES INDÍGENAS



El lugar y la posición de las mujeres indígenas en lo que se refiere a los espacios de reproducción económica, de sistema jerárquico y de estatus dentro de sus comunidades, están estrechamente referidos a las formas particulares que adoptan el trabajo y el intercambio dentro de las economías campesinas, así como a las condiciones en que éstas se desarrollan dentro del marco nacional; al mismo tiempo, constituyen los niveles de referencia en los que se expresa más claramente la subordinación y desventaja de este sector de la población. Los espacios económicos, no sólo monetarizados, atraviesan las formas en que se organizan los grupos familiares y las colectividades campesinas indígenas, así como el lugar y valor que se asignan a las tareas que desempeñan sus integrantes. La división sexual del trabajo, en este marco, implica también una valoración diferente de las tareas realizadas y de quienes las realizan, aún cuando el sistema de reproducción material y social de las poblaciones indígenas está fincado en la complementaridad de actividades y en la cooperación y correspondencia de esfuerzos. En este capítulo se revisarán las condiciones diferenciales de trabajo, estatus y niveles de bienestar de los distintos componentes de los núcleos domésticos y familiares indígenas, en un intento por aclarar los mecanismos bajo los que se reproduce la subordinación de las mujeres, así como por establecer los efectos de la crisis y la pobreza del campo en las posibilidades femeninas indígenas de acceder a un plano de igualdad de oportunidades, así como en las transformaciones sociales que están dándose en el campo y que resultan en cambios profundos en el lugar, la posición y la condición de las mujeres indígenas.

Para entender la situación y condición de las mujeres indígenas al interior de la reproducción económica y social de sus pueblos y comunidades, es necesario referirse a la situación socioeconómica general en que estos sobreviven y permanecen. Un primer acercamiento

a la realidad de las poblaciones indígenas de nuestro país desde la óptica de las mujeres, puede hacerse a partir de la distinción de tres niveles de análisis: "primero, las labores económicas de la mujer en el marco de la forma de producción campesina; segundo, sus labores sociales, siendo las primordiales la procreación, la socialización y la manutención de la cohesión de la familia y del grupo social; y por último, la ideología o valores que una cultura dada asigna a la mujer, es decir, la imagen de comportamiento ideal que se crea sobre ella"¹.

El primer aspecto que atraviesa estos niveles analíticos es la división del trabajo al interior de la unidad doméstica. Entre los grupos indígenas, esta célula social organizativa está conformada generalmente por la familia, casi siempre nuclear, muchas veces ampliada y en ocasiones compuesta, que desarrolla en su interior relaciones afectivas, sociales y productivas para la reproducción del grupo, en condiciones de cooperación y conflicto. La unidad doméstica es la base primera de organización y producción en las economías campesinas indígenas; el primer margen de relaciones sociales y el vehículo central para la transmisión de la cultura, del sistema de valores y de las jerarquías y el poder. En ese sentido, es en esta esfera donde se determinan social y culturalmente, las identidades de género que permitirán más adelante a los individuos actuar bajo pautas socialmente reconocidas. En la organización de la producción y reproducción de la unidad doméstica se moldea la condición de las mujeres.

En términos generales, la división sexual del trabajo dentro de las comunidades rurales indígenas no implica un predominio simbólico de las actividades masculinas sobre las femeninas y así se observa que en la reproducción ritual se veneran como objetos de culto, por ejemplo, tanto los implementos agrícolas, como las ollas y los telares, en un reconocimiento de la importancia y complementariedad de estas dos esferas de actividades masculinas y femeninas, claramente diferenciadas. Sin embargo, un acercamiento etnográfico detallado demuestra que en la actualidad, existe en prácticamente cualquier caso, una intervención más que ocasional de las mujeres en actividades productivas consideradas masculinas, así como un aporte económico femenino

¹ Arizpe Lourdes, 1975:578

sustancial. En otras palabras, como parte de las transformaciones recientes de las sociedades campesinas en general e indígenas en particular, se ha venido produciendo un suavizamiento en la rigidez entre estas fronteras, al punto que ahora es más fácil identificar un ideal genérico, es decir, un ideal de tareas, comportamientos, valores y espacios asignados culturalmente a las personas de uno u otro sexo, que una práctica efectiva y rigurosa de estos roles.

“El detonante de este proceso ha sido la crisis agraria; los campesinos ya no pueden sostenerse solamente del trabajo agropecuario. El deterioro de los precios para sus productos y la presión sobre los recursos con que cuentan los obligan a diversificar sus actividades económicas. La incorporación masiva de las mujeres rurales a los mercados de trabajo se enmarca en esta transformación de las estructuras ocupacionales en el campo. Dentro del contexto de estos procesos, uno de los problemas que han atraído la atención es el impacto que los cambios en el papel económico de las mujeres rurales puede haber tenido sobre sus condiciones de vida y su conciencia.” (Soledad González, 1991:226). La misma autora identifica tres procesos centrales en estas transformaciones: los cambios en la división sexual del trabajo, la creciente importancia de los ingresos de las mujeres y los jóvenes, y el hecho de que la agricultura haya perdido peso en los presupuestos familiares.

La crisis económica de la última década, junto con la extrema fragilidad y el desgaste creciente de los sistemas productivos rurales indígenas —en los altos de Chiapas, por ejemplo, las milpas chamulas apenas proporcionan el 5% de los insumos familiares² anuales— han impulsado a las mujeres indígenas a insertarse en actividades económicas poco rentables o bien, marginales pero generadoras de ingresos: vendedoras de leña, frutas o semillas, jornaleras en milpas de otros indígenas o como bordadoras maquilando para otras productoras, por ejemplo. Estas actividades han significado un abandono progresivo de los espacios tradicionalmente asignados a ellas —la casa, principalmente— así como el desarrollo de nuevas estrategias de reacomodo en la organización familiar que, como se verá, no se han traducido en una reducción de las cargas y obligaciones domésticas para las mujeres, sino en el aumento de sus jornadas de trabajo.

² Wassertrom, R.W. “Ingreso y trabajo rural en los altos de Chiapas” citado por Diana Ruz, 1990.

Hasta hace poco tiempo, analizar la situación socioeconómica de las mujeres indígenas en sí misma resultaba muy complicado. La falta de indicadores y estudios específicos, sólo permitía encontrarla inserta en datos sobre economía doméstica y en contados renglones de actividad productiva o laboral. Actualmente, los fenómenos generales de inserción intensiva de las sociedades campesinas indígenas al mercado, así como los procesos de descapitalización aguda en el campo, de concentración del ingreso y de la propiedad, han transformado las relaciones sociales indígenas rurales, tanto al interior de las propias comunidades, como con respecto a la sociedad nacional y esto ha repercutido también en el trabajo, la posición y la condición de las mujeres indias.

Una caracterización general de las condiciones de vida de los pueblos indígenas remite invariablemente a la pobreza. A partir de la situación colonial, desatada hace cinco siglos, los pueblos indios americanos han vivido en condiciones de pobreza: el proceso de despojo y marginación al que se han visto sujetos —con sus variantes históricas y geográficas regionales— ha hecho que ser indio signifique en este país ser pobre como primer factor de identificación e identidad. Actualmente, está tan difundida esta asociación que ya resulta “natural” para la sociedad nacional mayoritaria, el que los grupos étnicos desarrollen su cultura material y la organización que les permite seguir existiendo en tanto tales, dentro de condiciones de aguda escasez y de profunda desigualdad con respecto a otros sectores de la población. Las secuelas de la pobreza, sus manifestaciones más brutales y la calidad de vida de grupos e individuos dentro de los pueblos indios, aparecen así como características de una identidad cultural. Lo indio es pobre y en México no disponemos de experiencias históricas recientes que pudieran documentar lo contrario.

Por otra parte, los márgenes para la reproducción de los grupos indios se han ido estrechando progresivamente: la presión económica sobre los recursos de que disponen en el aislamiento roto —geográfico, cultural, económico— de sus regiones, ha ido reduciendo su usufructo sobre los mismos, acelerando así los procesos que marcan la desigualdad. Esto no significa que la población india se encuentre en vías de desaparición; de hecho, aún cuando las cifras censales de 1990 reportan un crecimiento relativamente reducido en la última década, la población indígena sigue aumentando en términos absolutos, si bien su proporción respecto a la sociedad mayoritaria se ha reducido. El problema

en este punto, no es una extinción virtual de la población indígena, sino una mayor presión política, económica y social sobre los recursos disponibles para este sector cuya población sigue creciendo, lo que se traduce en una agudización de la pobreza.

Es en este marco en que pueden entenderse cabalmente las implicaciones culturales del desarrollo de la técnica y del conocimiento indígenas, que resuelven en una alta proporción la satisfacción de las necesidades materiales de estos grupos a través del uso, transformación y aprovechamiento de los elementos disponibles en el entorno natural y social, dentro de los cuales, el recurso de la fuerza de trabajo organizada ocupa un lugar destacado. La supervivencia indígena se logra básicamente a través de la producción familiar y colectivamente organizada para el autoconsumo en las regiones más aisladas, pasando gradualmente por un rango de situaciones que van de la incorporación creciente al intercambio total con el mercado, hasta la venta de fuerza de trabajo de tiempo completo como única forma de reproducción social y económica. Hablar de la pobreza de los grupos indígenas en el medio rural es hablar del incumplimiento de las condiciones elementales para el desarrollo de una vida digna; es hablar de desnutrición y enfermedad, explotación e ignorancia; mortalidad e insalubridad; falta de expectativas; deterioro ambiental; despojo de recursos; violencia desesperada. Distinguir por otro lado, los distintos sectores componentes de estas sociedades, es entrar al análisis de relaciones internas de desigualdad de oportunidades y de inequidad en el acceso a los recursos de las comunidades y a la participación en la toma de decisiones que les atañen. Ambos niveles se cruzan en la calidad de vida de las mujeres indígenas.

En 1980 el 70% de los indígenas mexicanos habitaba en municipios de alta y muy alta marginalidad. En 1990, el Consejo Consultivo del Programa Nacional de Solidaridad identificó nuevamente un "espinazo de la pobreza" que correspondía con las zonas de mayor densidad indígena y en las que se concentra el grueso de la población en condiciones de extrema pobreza. La pobreza acumulada históricamente en los pueblos indios se traduce en una carencia compartida de ingresos y capacidades, en discriminación étnica y rural de la que los indígenas son las víctimas principales: los y las indígenas resultan así aún más pobres que otros grupos poblacionales rurales. En las dos últimas décadas, los municipios rurales con mayor densidad de población indígena fueron los que recibieron la menor

inversión en gasto social per cápita dirigida a la dotación de servicios básicos, con ello, entre la década de los 80 y la de los 90, la brecha existente entre municipios urbanos y rurales-étnicos se hizo aún más amplia.

En 1980, de acuerdo a información del Consejo Nacional de Población (CONAPO), de las diez entidades con más alto grado de marginalidad, ocho correspondían a los estados predominantemente indígenas: Chiapas, Oaxaca, Puebla, Guerrero, Hidalgo, Veracruz, San Luis Potosí y Michoacán. Para 1990 la condición marginal de estos grupos apenas había cambiado. Si se revisa la información censal trabajada por el Instituto Nacional Indigenista (INI, 1992:34) en la que aparecen los indicadores socioeconómicos utilizados por el CONAPO pero aplicados a un nivel más desagregado, el de las localidades indias; esto es, aquellas con 70% y más de población indígena, la situación sigue igual. En estados como Chihuahua, la población india de la sierra presenta índices de 91.3% de analfabetismo, 98.7% de las viviendas no disponen de energía eléctrica, 92% tampoco tiene agua entubada y 97% no disponen de drenaje, por ejemplo. Estos porcentajes son equiparables a las cifras de rezago en las regiones más pobres del mundo.

En términos generales, los pueblos indígenas de este país no tienen acceso a los servicios. Una de las características de la población indígena es la dispersión de sus asentamientos de modo que los habitantes de los municipios con altos índices de marginalidad dependen más acentadamente de los recursos de su entorno, sobre los cuales también hay cada vez más presiones y amenazas, como ya se ha mencionado. Lo anterior ha llevado a las sociedades indias a desarrollar modelos de organización social solidarios y de correspondencia que aseguren la reproducción de los grupos familiares y comunitarios y sustituyan los servicios ausentes, en un contexto de pobreza en economías globalizadas plenamente abiertas al mercado

De acuerdo con información del Instituto Nacional Indigenista (1993:31), basada en el Censo del 90, de un total de 13,179 localidades indias (es decir, con 70% y más de habitantes indígenas cuantificados a partir del uso de la lengua), el 93.5% tenía menos de mil habitantes y sólo una, en Oaxaca, más de 5,000. Por su parte, en Chiapas el 90.1% de las localidades aparecieron registradas con menos de 500 habitantes, y las poblaciones mayores no alcanzaban a las 1,000 personas. En Guerrero, dentro del rango de 1 a 499 habitantes, están el 82.5% de las

localidades indígenas, mientras que en Oaxaca la cifra es del 78.4% y en Hidalgo del 75.3%. La atomización de los asentamientos indígenas torna muy difícil la inversión estatal en servicios de salud, de educación, de comunicación y de infraestructura básica para estos poblados, pero esa no es la única razón por la cual se concentran en ellos la pobreza y la marginación. Otra de las razones poderosas para esta situación está más bien relacionada con el racismo, la explotación y la discriminación.

Dentro de las colectividades indígenas, como en todas las formaciones sociales, aparecen también jerarquías internas que distinguen las posibilidades de los individuos de acceder a las oportunidades disponibles en cada grupo. La subordinación de género que se construye culturalmente, adquiere dentro de los grupos indígenas características especiales, en la medida en que combina también las desventajas étnicas y de clase. Así, cabe señalar que la pobreza no sólo existe en una evidente diferenciación entre las condiciones de bienestar de la población nacional promedio y las de los indígenas, sino que también pueden observarse importantes desigualdades entre varones y mujeres de un mismo grupo étnico, como puede observarse en el cuadro siguiente:

Pobreza, género y etnicidad

INDICADORES	HOMBRES HABLANTES DE LENGUA INDIGENA	MUJERES HABLANTES DE LENGUA INDIGENA
Población total	2.629.326 (49.8%)	2.653.021 (50.2%)
Monolingües	11.3%	20.3%
Analfabetas	29.6%	48.1%
Asisten a la escuela	73.0%	67.5%
Sin instrucción primaria	28.0%	45.8%
Con instrucción postprimaria	15.8%	8.9%
P.E.A.	75.6%	11.7%
Dedicados a los quehaceres del hogar *	5.6%	88.5%
Estudiantes *	44.0%	8.2%
Jubilados y pensionados*	5.3%	0.4%
Dedicados a actividades primarias	66.5%	16.2%
Con empleo en la industria manufacturera	8.3%	17.7%
Trabajadores domésticos	0.2%	24.6%
Empleado u obrero	19.5%	45.9%
Patrón o empresario	0.8%	0.8%
No reciben ingreso	22.5%	11.7%
Reciben 1 salario mínimo	0.1%	0.1%

* Se refiere a la población económicamente inactiva.

Fuente: INEGI, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Tabulados especiales

Cada uno de los elementos registrados en este cuadro estadístico puede leerse como un renglón que manifiesta las desventajas y desigualdades de género, tanto al interior de los propios grupos indígenas, como en términos de la relación que éstos tienen con la sociedad mayoritaria. Así, un primer aspecto que destaca es el alto grado de monolingüismo femenino, que duplica al de los varones y que puede explicarse en parte, por las todavía mayores posibilidades generales masculinas de migrar, acceder a la educación escolarizada y establecer relaciones y contactos fuera del núcleo familiar, así como por la reclusión de las mujeres a los espacios más tradicionales de la actividad social, que al tiempo que protegen relativamente los mecanismos de reproducción cultural, limitan las posibilidades de la población femenina de interactuar abiertamente con la sociedad no indígena en otros planos de las relaciones sociales: la educación, la participación, la gestión.

En lo relativo a la educación, la diferencia por sexo en la asistencia a clases es evidente, ya que prácticamente la mitad de las mujeres indígenas no cuenta con instrucción primaria, sea por inasistencia o por abandono; esto a su vez se refleja en el bajísimo porcentaje de instrucción postprimaria femenina, que no alcanza el 9%. En términos de opciones colectivas e individuales, de posibilidades por género, lo anterior refleja uno de los espacios por los que más claramente se afirma y reproduce la marginación de las mujeres indígenas. La falta de acceso a la escuela, remite más a una jerarquización de las prioridades familiares y sociales al interior de los grupos indios, que privilegian la instrucción masculina sobre la femenina, que a un acceso universal a los servicios. Las escuelas disponibles en el medio indígena —aunque insuficientes— podrían ser accesibles a niños y niñas, pero eso no es así. Las posibilidades de las niñas y mujeres indígenas por acceder y permanecer en un sistema de instrucción y capacitación están estrechamente vinculadas con sus potenciales para la actuación “pública”, vale decir, con un desempeño productivo, político y ciudadano, individual y colectivo, por género; por lo cual los bajos índices de escolaridad infantil comprometen seriamente el curso de la vida adulta de las mujeres indias.

Aquí valdría la pena extenderse un poco, dada la información disponible sobre este aspecto, relativamente más abundante que sobre otros renglones manifiestos de la desigualdad en los que la situación sigue siendo claramente desfavorable para las mujeres indígenas, aún

contra opiniones como la de D'Emilio (1989, p.32) en el sentido de que "en América Latina el analfabetismo es un grave problema que afecta a la mayoría de los sectores marginales, independientemente del sexo y del origen étnico".

De acuerdo al último Censo del 90, resulta evidente que las zonas con mayor densidad de población indígena tienen menores niveles de alfabetización (sin mencionar el analfabetismo funcional de muchos indígenas). Así, por ejemplo, mientras el promedio nacional de analfabetas de 15 años y más es de 10.8%, en Chiapas es de 23.5%, en Oaxaca de 20.6%, en Guerrero de 23.3%, en Hidalgo de 15.3%, en Michoacán de 17.1% y en Veracruz de 16.4%, todos estados con fuerte presencia indígena y dentro de los rangos más altos de pobreza.

Si por otro lado, se revisan género y etnicidad asociados al analfabetismo la información también es contundente. En los municipios con 70% y más de presencia indígena, el analfabetismo femenino casi duplica el masculino, como puede observarse en los cuadros 2, 3 y 4 del anexo estadístico. En ese mismo sentido, el alfabetismo masculino es 22 puntos más alto que el de las mujeres indígenas (70.1% en los hombres contra 48.1 en las mujeres). Los datos revelan entonces, que las disparidades de que las que son objeto las mujeres indígenas, atraviesan relaciones de discriminación y subordinación tanto de clase dentro del contexto nacional, en términos de los servicios educativos a los que tienen derecho como ciudadanas del país y que no les son efectivos, como de etnia, en la medida en que el hecho de nacer indígenas les predestina menores posibilidades de desarrollo individual y colectivo de sus capacidades; y de género, en tanto al interior de sus propios grupos y familias se subordina la satisfacción de sus necesidades —en este caso, educativas— a la de otros integrantes del núcleo.

En lo que respecta a la aptitud para leer (que de acuerdo con los criterios censales se refiere únicamente a la capacidad para leer y escribir un recado) las diferencias entre mujeres indígenas y mujeres del país son muy amplias, ejemplificando el sesgo urbano y étnico de la programación del desarrollo nacional por un lado, y la discriminación étnica, por otro. En primer lugar, el porcentaje indígena femenino que declaró no saber leer ni escribir (28.1%) fue mucho más alto que el que se indicó entre la población femenina nacional (12.0%) Asimismo, mientras que el 15.1% del total de las mujeres mexicanas no sabe leer

ni escribir, en el caso de las indígenas este porcentaje se triplica y concentra los rezagos, alcanzando un 51.6%.

La brecha entre hombres y mujeres indígenas es menor en este aspecto, lo que parece demostrar que a este nivel discriminación y marginalidad actúan de manera similar sobre ambos sexos aunque las diferencias no deberían olvidarse. Por ejemplo: entre la población indígena, el 70.1% de los hombres declaró saber leer y escribir contra el 48.1% de las mujeres.

En lo referente a los datos sobre asistencia escolar de población indígena entre 6 y 14 años por sexo, las diferencias con la sociedad nacional son notorias. Mientras que del conjunto de mexicanos el 13.3% declaró no asistir a la escuela, entre los indígenas la cifra fue del 29.3%, poco más del doble. En este caso además, las diferencias por género entre los hablantes de lenguas indígenas (h.l.i.) es considerable: el 26.1% de los varones no asisten a la escuela, mientras que entre las mujeres la inasistencia es del 32.5%, casi 7 puntos porcentuales más elevada.

Por su parte, en el nivel de instrucción de los indígenas de 15 años y más, los datos indican que el 37.0% no cuenta con ningún tipo de instrucción, mientras que esto sucede sólo con el 13.4% del conjunto de mexicanos. Las mujeres indígenas presentan claras desventajas en esta situación, tanto con respecto a la población femenina nacional como con respecto a los hombres h.l.i. Así, el 45.8% de las mujeres indias no cuenta con ningún nivel de instrucción mientras que eso sólo ocurre en un el 15.3% de las mujeres a nivel nacional. En el mismo sentido, sólo el 8.9% de las mujeres h.l.i. tienen instrucción postprimaria frente al 40.0% femenino nacional. Por lo que respecta a las diferencias entre géneros dentro de los mismos h.l.i. tenemos que existen casi 900 mil mujeres indígenas sin instrucción contra 533.000 varones; y sólo aparecen 172.103 mujeres con instrucción postprimaria contra 300.745 hombres, siempre en base a los datos del Censo.

El trabajo es otro aspecto que permite ubicar las inequidades en contra de las mujeres indígenas. Resulta que sólo el 12% de las mujeres indígenas se considera entre la población económicamente activa contra el 76% de los hombres del mismo sector, clara indicación de su confinamiento al núcleo familiar y a actividades de reproducción o de producción invisibles. En lo referente a la población económicamente inactiva, las diferencias persisten. Prácticamente no existen las mujeres

indígenas jubiladas o pensionadas; las consideradas bajo el rubro de estudiantes son poco significativas y en su abrumadora mayoría se dedican a los quehaceres del hogar, como trabajadoras domésticas o como empleadas u obreras en zonas urbanas. El único aspecto en donde se presenta una situación similar entre hombres y mujeres indígenas según el cuadro anterior, es en la marginación frente a puestos de patrón o empresarios.

¿Cómo afectan estas condiciones la vida las mujeres indígenas? Dentro del marco de economía de subsistencia que ofrece apenas posibilidades para la reproducción y que no recibe suficiente atención institucional, la cuota de pobreza femenina, si bien no es intrínsecamente diversa a la de los varones, si resulta desproporcionadamente mayor³. La diferencia en esta cuota puede medirse a través del ingreso de los hogares encabezados sólo por mujeres; así como a partir de la productividad y la retribución del trabajo femenino. Las mujeres indígenas concentran sobre sí las desventajas socioeconómicas de clase, pertenencia étnica y género. Las evidencias muestran que es el tipo de actividad aunado a factores como la edad o la educación, y la valoración social, lo que determina esta disparidad. Las mujeres realizan labores de baja productividad y de trabajo intensivo, tanto dentro de su hogar como en su calidad de generadoras de ingresos. En las zonas indígenas la falta de servicios, la poca variedad en la oferta de empleo en la vocación productiva al monocultivo dependiente o a la agricultura de subsistencia, acrecientan las cargas de trabajo doméstico intensivo y no remunerable, a cargo de las mujeres, estrechando así sus posibilidades de acceder a ocupaciones más redituables y a espacios de mayor participación pública.

De igual forma ha quedado establecido que mientras más pobre sea el grupo al que pertenece, más horas debe trabajar una mujer. En México, las mujeres indígenas del campo realizan jornadas de trabajo de entre 16 y 18 horas, muchas veces sin pago alguno⁴. Las mujeres conforman una reserva de fuerza de trabajo y recursos familiares que se ve demandada ante situaciones de pobreza general. Las desventajas económicas

³ Mayra Buvinic y Margaret A. Luycette, 1993:149

⁴ Taller "Un día en la vida de una mujer". Programa de Mujeres en Solidaridad, MUSOC.

del trabajo productivo en los renglones asignados a los varones, tienen un alto costo sobre las exigencias a la familia en general, y a las mujeres en particular, y repercuten negativamente en el bienestar de la unidad doméstica.

Tareas como el acarreo de agua o la recolección de leña, sin las cuales no podría reproducirse la vida ni individual ni colectiva de los indios, y que suelen ser asignadas a las mujeres, resultan más pesadas y consumidoras de tiempo y esfuerzo en poblaciones aisladas que no cuentan con servicios mínimos: agua, luz, drenaje, servicios de salud ni de educación. Caminos y comunicaciones son elementos facilitadores de las actividades productivas y remunerativas, que están rara vez al alcance de la población india. En la mayoría de las regiones indígenas, estas carencias se subsanan con el trabajo reproductivo de las mujeres, encargadas de realizar actividades intensivas en mano de obra y de una productividad mínima, si bien indispensables a la reproducción de los grupos. La inversión de las actividades femeninas en estas tareas necesarias y no remuneradas o de muy bajo ingreso, se traduce en el aumento de su marginalidad con respecto a actividades mejor remuneradas y reconocidas. Por otro lado, en algunas de estas regiones, la falta de recursos y servicios se expresa en tasas de mortalidad infantil de hasta el 25%.

Así, el problema de la pobreza está íntimamente ligado al del trabajo y las condiciones en que éste se realiza. En el caso concreto de las mujeres, a las cuotas mayores de pobreza y escasez de recursos se suma el peso de los considerandos culturales que devalúan, desconocen o menosprecian sus actividades, concibiéndolas como complementarias, secundarias o improductivas; o bien relegándolas —aunque sólo sea simbólicamente— a las esferas domésticas y privadas donde lo productivo no es monetarizable y queda como aporte invisible o supuesto.

Aunque cada vez es menor la importancia absoluta y relativa de la agricultura en la economía nacional, los pueblos y comunidades indígenas siguen viviendo en base a una agricultura de subsistencia complementada por una gama de actividades que van desde el intercambio de la producción doméstica por otros bienes de consumo, hasta la venta temporal o estable de fuerza de trabajo; pasando por el comercio, la maquila, la migración estacional, la renta de la tierra, el servicio doméstico, etc. Todo ello ha conformado la estrategia de pluriactividad

y pluriocupación de las unidades domésticas que se ha intensificado en la última década.

La agricultura en México tiene su base organizativa, social y productiva en los ejidos y comunidades, esta base se amplía con la pequeña propiedad; y estas tres modalidades aparecen en las formas de tenencia de la tierra de los pueblos indios. En la última década y como parte de un proceso acelerado de "modernización" de la economía nacional bajo un modelo neoliberal, se emprendieron profundas reformas jurídicas y políticas, que han tenido fuerte impacto sobre la economía y la organización de los pueblos indígenas.

A seis años de las reformas al artículo 27 constitucional que derogó las prohibiciones para la enajenación y el traspaso de la propiedad ejidal y comunal de la tierra, dejándolas sujetas a las leyes del mercado y a la decisión última de los propietarios, pueden ya observarse algunos efectos sobre la población femenina. Las nuevas disposiciones legales conceden una titularidad individual de los derechos y propiedad de la tierra al jefe de familia. En las poblaciones campesinas en general, y en las indígenas en particular; la posición social de las mujeres se determina por su relación con el varón y por su lugar dentro de la unidad doméstica: esposa, hija o madre. Es decir, que salvo muy contadas y poco documentadas excepciones —como en el caso de las indígenas mazatecas, que sí acceden a la herencia y propiedad de los cafetales (Josefina Aranda, comunicación personal)— las mujeres no son consideradas dentro de las comunidades campesinas ni productoras ni jefas de familia y por lo tanto, quedan excluidas de los esquemas de negociación, las tomas de decisiones y la gestión de los recursos económicos, entre ellos el agrario, al tiempo que sus derechos colectivos resultan abolidos.

Esta situación parece ser un punto de acuerdo general, manifiesto tanto entre críticos de la reforma⁵ como por funcionarios oficiales; así por ejemplo, el entonces director del del Instituto Nacional Indigenista señaló al diario *La Jornada*, en febrero de 1992, cuando aún cumplía funciones de director de procuración de justicia del propio Instituto, que el derecho de las mujeres había quedado establecido como algo

⁵ Carlota Botey, "sobre el campo y los campesinos, a un año de las reformas" en *La Jornada del Campo*, suplemento de *La Jornada*, num. 14, martes 27 de abril de 1993, p.2)

muy genérico al principio de la iniciativa de reformas, pero el mecanismo de transferencia quedaba reducido a las Unidades Agrícolas Industriales de la Mujer (UAIM). "La figura de la mujer sigue estando ausente. Esto no es un paso fácil socialmente, pero la mujer tiene un papel fundamental. Cuando el hombre migra es la mujer la que se organiza para hacer producir la tierra y, en un momento de toma de decisiones, la voz de la mujer no tiene un espacio jurídico para poder hacerlo." ⁶

La tierra constituye el recurso máspreciado en las sociedades campesinas indias. Entre los pueblos indígenas, a sus beneficios materiales directos se suman además consideraciones simbólicas, culturales, religiosas, políticas e identitarias que los vinculan aún más estrechamente con la tierra como elemento de producción y reproducción del grupo. En una época de aceleradas transformaciones en la que la relación de la sociedad con sus recursos también ha sido redefinida o, cuando menos, puesta en cuestión, el problema de la tierra ha dejado de ser sólo agrario y económico para convertirse en una bandera de lucha y reivindicación de las sociedades indígenas en la defensa de sus derechos.

Frente a los prolongados procesos de descapitalización y desvalorización del campo, la tierra comenzó a adquirir, poco a poco, un valor comercial más o menos depreciado según las distintas circunstancias. Sin embargo, con las actuales tendencias hacia una economía liberada a las fuerzas del mercado, cristalizada en las reformas al Artículo 27 constitucional —que si bien eleva a rango constitucional las propiedades ejidal y comunal, también sanciona legalmente la propiedad individual de las parcelas—, la tierra aparece como un medio de producción potencialmente conflictivo, aún al interior de las familias y unidades domésticas rurales indígenas.

En las sociedades tradicionales, la organización productiva y social de las unidades domésticas campesinas ha girado alrededor de la tierra; en la medida en que todos los integrantes de la unidad participan económicamente en las actividades del núcleo, todos han tenido garantizado también un acceso —aunque desigual— directo o indirecto a la

⁶ *La Jornada*, 20 de febrero de 1992, p.13

tierra, su usufructo, sus productos y sus beneficios. Este sistema se reconocía legalmente a través de la estructura ejidal y de la tenencia comunal. La posibilidad presente de una titulación/adjudicación individual de los derechos sobre la parcela, en situación de crisis del agro y pobreza extrema del campo, de monetarización creciente de las economías campesinas y de presiones sobre los recursos rurales, agudiza la situación y condición diferenciada de los miembros de las unidades domésticas y acentúa sus posibilidades desiguales de acceder a la tierra. En este panorama, las mujeres campesinas y entre ellas las indígenas, vuelven a quedar excluidas.

Las modificaciones al Artículo 27 constitucional facilitan legalmente el tránsito a una economía de mercado en el medio rural y por tanto, impactan a todos los actores productivos. Desde la perspectiva de una política general, se considera todavía, como productores a los detentadores de los títulos y/o los derechos agrarios, a los jefes de familia y a los actores visibles en los renglones públicos, monetarizados y politizados de la producción; es decir, a los varones. Ante la posibilidad de una transformación tan profunda como la enajenación de la tierra, la condición subordinada de las mujeres se agrava aún más al perderse los mecanismos de seguridad familiar y colectiva que habían sido incluso protegidos por la Ley.⁷

En los términos establecidos por las reformas constitucionales, existe también un espacio para apoyar y consolidar los procesos de tenencia colectiva cuando sean así definidos por los núcleos agrarios interesados; este marco jurídico es relevante para la situación de las mujeres indígenas en la medida en que en su mayoría, siguen siendo pobladoras rurales dedicadas a actividades estrechamente vinculadas con la tierra. De acuerdo a la información disponible, las pautas culturales entre los grupos indígenas siguen privilegiando la transmisión de la tierra a los varones de la familia, aún cuando existe una tendencia creciente para heredar a las mujeres. Por otro lado, por lo que respecta a los ejidos y comunidades agrarias, la información disponible refiere

⁷ Paloma Bonfil, "Las familias rurales ante las transformaciones socioeconómicas recientes" en Estudios Agrarios, Revista de la procuraduría Agraria, n° 5, octubre-diciembre 1996, pp.64-79

que en los municipios indígenas (con 70% o más de población india definida en términos del uso de la lengua) las comunidades como forma de tenencia de la tierra constituyen el 34.3% del total; mientras que el 15.8% se localizan en municipios con población indígena que varía de entre el 30 y el 70%. Es decir, no todas las comunidades tienen población indígena ni todos los pueblos indígenas de México adoptan como forma de tenencia la comunidad.

“En las estadísticas no se puede identificar con precisión el número de comunidades cuyos miembros se consideran indígenas, hablen o no una lengua vernácula. Sin embargo, consideramos que esta aproximación es un avance respecto a la generalidad que se manejaba hasta hace algunos años, cuando no se contaba con la propuesta metodológica del Instituto Nacional Indigenista (INI) la cual toma como punto de partida el número de hablantes indígenas reportado en el Censo General de Población 1990 y le agrega criterios de organización y costumbres para estimar la población indígena por municipio, lo que nos permite hablar de municipios con concentración indígena (MCI), los que tienen 70% y más de población indígena y los municipios con presencia indígena (MPI), los que tienen más de 30 pero menos de 70% de población indígena”.⁸

En las entidades federativas con mayor presencia indígena del país, el panorama de la tenencia de la tierra es el siguiente:

ENTIDAD FEDERATIVA (1)	NÚCLEOS AGRARIOS (1)	COMUNIDADES DE DERECHO (1)	% DE COMUNIDADES	NO. DE MPROS. CON COMUNIDADES (2)	NO. DE MPROS. 100% DE COMUNIDADES (2)
Chiapas	1,846	74	4.01%	35	3
Guerrero	1,211	169	13.96%	51	6
Hidalgo	1,145	135	11.79%	35	2
Oaxaca	1,418	684	48.24%	439	321
Puebla	1,154	110	9.53%	75	9

(1) RAN, Historia Agraria, agosto de 1996

(2) CNA, Catálogo Interinstitucional de Núcleos Agrarios⁹

La información disponible sobre la tenencia, uso y transmisión de la tierra en las comunidades, no se ha desarrollado de igual modo que

⁸ Ludka De Gortari, “Comunidad como forma de tenencia de la tierra” en *Estudios Agrarios. Revista de la Procuraduría Agraria*, n°8, julio-septiembre 1997, pp.102-103

⁹ Esta información fue obtenida del artículo de Ludka de Gortari, ya citado, p.107

la que se refiere a ejidos y propiedad particular, en cualquiera de sus modalidades, como señalaba en su momento el titular de la Procuraduría Agraria: "Estamos iniciando regionalmente la certificación de las comunidades en el marco de respeto a la autonomía que les conceden el Artículo 27 constitucional y la Ley Agraria. Debemos admitir que las comunidades y ejidos indígenas han recibido atención insuficiente. En ellos viven y trabajan casi la cuarta parte de los sujetos agrarios del país."¹⁰ Así, el desarrollo mismo de los indicadores para la existencia de comuneros —indígenas o no— constituye en sí misma una empresa importante en proceso y, requiere, como ocurre en otros aspectos de las realidades indígenas, de un cotejo de los indicadores y los datos existentes que pocas veces coinciden.

De acuerdo a la información publicada por la Procuraduría Agraria, los datos del Censo Ejidal 1991 del INEGI y del Historial Agrario reportan cifras muy distintas. En este último, Oaxaca aparece como el estado con mayor cantidad de comuneros (cerca de 190,000) y pasa a ser así la única entidad donde el número de comuneros sobrepasa al de ejidatarios; por otra parte, la mayoría de los estados del país tiene menos de 20,00 comuneros; analizada por intervalos, la información disponible reporta que más de la tercera parte de las comunidades (en cuyas resoluciones presidenciales aparece el número de beneficiados) tiene menos de 100 comuneros, mientras que sólo 10% de las mencionadas comunidades cuenta con más de 500 beneficiados.¹¹ Finalmente, en términos de la vocación campesina de las poblaciones indígenas que habitan en los cinco estados con mayor presencia indígena y más altos índices de marginalidad y pobreza; a partir del VII Censo Agropecuario 1991, se reportan como porcentaje de comunidades cuya principal actividad es la agrícola las siguientes cifras: Guerrero 97.40%; Oaxaca, 95.10%; Chiapas, 79.80%; Hidalgo, 76.10%; y Puebla, 71.10%.¹²

¹⁰ Arturo Warman, "la reforma agraria, eje de una política y bienestar para el campo" en *Estudios Agrarios*, Revista de la Procuraduría Agraria, n° 5, octubre-diciembre de 1996, pp.171-177

¹¹ Ludka de Gortari, *op.cit.*, 1997:112

¹² INEGI y El Colegio de Posgraduados, *Las comunidades agrarias*, México, 1994, citado en *Idem.*, p.116

El acceso restringido de las mujeres del campo a la tierra y de las mujeres indígenas especialmente, al uso, propiedad y decisión de y sobre este recurso, constituye uno de los principales renglones de conflicto para la seguridad material y el desempeño económico de este sector, cuyos intereses específicos han quedado supeditados a los de sus comunidades y grupos de pertenencia. De acuerdo a estudios de caso recientes, son tres los factores principales que impiden que las mujeres reciban la tierra: a) la relación indirecta de las mujeres con la tierra, dictada por relaciones particulares de propiedad y trabajo al interior de las unidades domésticas y familiares; b) la exclusión de las mujeres de la política local; y c) los criterios legales que definen quién tiene derecho a la tierra.¹³

Así, la relación de las mujeres indígenas campesinas con la tierra aparece siempre mediada en las sociedades tradicionales por su relación con el varón, en un contexto que presupone la complementariedad de actividades y funciones entre hombres y mujeres. Sin embargo, este contexto se ha alterado con las nuevas relaciones de producción que han resultado en una nueva concentración de la tierra y en disputas por sus beneficios (Vázquez, 1996:66). Las transformaciones de una base económica que tenía coherencia y una función clara dentro de la realidad campesina indígena, han transformado también las actividades, las funciones y la estructura de las unidades domésticas rurales en el medio indígena. Dentro de este proceso, el peso específico de la participación de las mujeres indígenas en particular y rurales en general, en la economía doméstica campesina también ha cambiado de lugar y posición, se ha reconocido y se ha hecho más público al colocarlas fuera de los solos límites de la actividad doméstica intramuros, obligándolas a insertarse con desventaja en los circuitos laborales, de participación, gestión e intercambio que solían ser coto masculino.

Sin embargo, el reconocimiento, la aceptación y valoración de estas prácticas recientes no es algo común ni entre las propias mujeres indias, ni dentro de las comunidades, como tampoco es siquiera visible de manera consistente para efectos de análisis y estudios realizados desde fuera de los grupos étnicos. En algunos casos, la producción artesanal

¹³ Vázquez, Verónica, "Donde manda el hombre no manda la mujer, género y tenencia de la tierra en el México rural" en Cuadernos Agrarios #13, nueva época, pp.63-83

comercial constituye una excepción y aparece como una actividad que evidencia la importancia de la participación económica de las mujeres indígenas en las economías de sus familias y comunidades. En las regiones indígenas próximas a centros y circuitos turísticos, las mujeres han encontrado una importante fuente de ingresos, aún cuando al fijar los precios de venta de sus productos —directamente o en trabajo por maquila—, no incluyan el tiempo ni el oficio invertidos, y se conformen con apenas algo más que el costo de las materias primas.

Estas actividades remuneradas, a pesar de vincularse con las labores “tradicionales” de las mujeres indígenas campesinas, al estar destinadas al mercado han implicado cambios profundos en los roles y las aportaciones económicas de esas mismas mujeres, que varían de acuerdo al grado de dependencia familiar con respecto a los ingresos extra agrícolas. La diferencia cualitativa la establece la relación con el mercado y los procesos de participación y organización familiar y colectiva que esta inserción ha supuesto para la población femenina indígena.

No es sólo la falta de datos la que construye la nula cuantificación del trabajo femenino —indígena en este caso— como aporte sustantivo a la economía de subsistencia de estos grupos en el medio rural; lo que subyace fundamentalmente es el prejuicio de trabajo improductivo que se aplica a las actividades de las mujeres. Sin embargo, estos conceptos no son fijos ni únicos para todas las regiones. Los distintos grados de participación económica de las mujeres indígenas y de su inserción en la economía de mercado han implicado también, como se señalara anteriormente, cambios en las relaciones varones-mujeres, así como en las ideas sobre la valoración de las actividades femeninas. La desventaja de las mujeres indígenas campesinas se expresa pues, no sólo en la realización de un trabajo poco o nada reconocido y rara vez remunerado aunque fuera malamente, sino también en la falta de acceso a servicios que podrían mejorar sustancialmente su calidad de vida y sus posibilidades de desarrollo.

Las mujeres indígenas son pobres y son campesinas. Participan de acuerdo a sus circunstancias, en todas las actividades agrícolas y de ser necesario, aún en las tareas consideradas específicamente masculinas: roturación y barbecho de la tierra, siembra y selección de la semilla, desyerbe, fertilización, riego, cosecha y almacenamiento de los frutos de la siembra. También se ocupan del cuidado de los animales, de la

producción de los solares, de la confección de artículos para el autoconsumo, el intercambio o la venta, etcétera. Si pudiera establecerse un paralelo entre lo que significa el ingreso familiar monetario a través del salario de los varones de la unidad doméstica o de la venta de la producción agrícola excedente y el aporte que significa la actividad de las mujeres, quizá resultara, como en el caso de algunos grupos étnicos amazónicos, que las actividades económicas "secundarias" o "complementarias", conforman una base más continua para la reproducción del grupo doméstico dentro de una economía de subsistencia.

Lo que puede afirmarse es que la subsistencia de los pueblos indígenas está fincada en sus actividades reproductivas, en el trabajo compartido de todos y todas sus integrantes que suplen con sus tareas, los bienes y servicios a que no tienen acceso, dentro de una lógica de reproducción muy distinta a los términos de eficiencia que proclaman las economías de mercado. En otras palabras, no habría forma de entender la supervivencia material de las poblaciones indígenas a partir de considerar tan sólo sus ingresos monetarios; la economía de estas sociedades campesinas se reproduce en la reciprocidad, el intercambio restringido y un acceso desigual y desventajoso a los mercados de trabajo, productos y tierras. La subsistencia diaria de las unidades domésticas campesinas indígenas depende entonces del trabajo de sus integrantes, en el que las actividades desempeñadas por las mujeres tienen un papel fundamental.

Las mujeres de los grupos indios de este país disponen de una amplia gama de recursos —todos subvaluados y subremunerados— que en muchos casos pueden hacer la diferencia para la subsistencia de su familia. Desde la venta de su fuerza de trabajo: como jornaleras, como personal de servicio doméstico; hasta la venta de su producción artesanal o su empleo en actividades informales; y el desempeño de algunas actividades especializadas: partera, sobadora, etcétera, que se retribuyen en dinero o en especie.

En realidad, no puede hacerse un rasero único para comprender la participación económica y la cuota de pobreza de las mujeres indígenas en el medio rural, pues aún dentro de los grupos indígenas se determina también de modo diferencial la ocupación de la mujeres. Hay regiones de concentración y presencia indígenas catalogadas como de "mayor grado de marginalidad" o de "pobreza extrema"; así como hay grupos

que alcanzan a generar excedentes y a realizar una cierta división de la riqueza y a cuyo interior pueden ubicarse individuos "ricos" (a veces, incluso algunas mujeres). A grandes rasgos podría afirmarse sin embargo, que cuando las condiciones del estrato al que pertenece la mujer permiten un mínimo de excedente, ella puede desvincularse de las tareas asignadas a su género para ocuparse en trabajos más productivos y, por el contrario, mientras de menos recursos disponga la unidad doméstica, mayor será la ocupación de las mujeres en tareas que no reportan ingresos y por tanto, serán mayores los índices de pobreza en que viven.

De manera semejante, la disponibilidad de ciertos servicios públicos modernos no directamente rentables, como el agua entubada o la energía eléctrica (ampliamente ausentes en estas sociedades) permiten "liberar" tiempo de las mujeres que ellas pueden luego consagrar a actividades generadoras de ingresos.

Existen otros factores que determinan el impacto de la pobreza sobre las mujeres relacionados con su condición de género. La edad, posición, condición y circunstancias de las indígenas influyen adicionalmente sobre sus posibilidades nutricionales, de trabajo o de educación; así por ejemplo, la mayoría de los estudios realizados muestran como el sector más afectado por el impacto de la pobreza a las mujeres entres los 14 y los 51 años, el espectro de la vida productiva y reproductiva.

Como fenómeno también vinculado a los roles de género, la pobreza de las mujeres indígenas en el medio rural se agudiza con las necesidades y demandas del núcleo familiar —particularmente de los hijos— de las cuales no pueden desvincularse y a cuya atención dirigen gran parte de sus esfuerzos, en sus funciones de maternaje. Así, las exigencias de madre y esposa añaden cargas de pobreza a las mujeres que comparten de esta forma los mínimos recursos con su familia.

El rol materno de las mujeres indígenas constituye una de sus funciones sociales primordiales y no tiene solamente un contenido social sino que implica también una estrategia de reproducción económica: los hijos para las familias campesinas son también fuerza de trabajo que asegura cargas más ligeras para los padres en su vejez; de estos dos factores depende del nivel de vida que tengan las familias.

Lo anterior remite a la amplia gama de estrategias que desarrollan las unidades domésticas campesinas indígenas para asegurar su reproducción. Ni las comunidades ni las propias unidades domésticas constitu-

yen entidades homogéneas: las atraviesan diferencias de clase, de condición y hasta de composición étnica que se manifiestan en relaciones de cooperación y conflicto, agudizadas en tiempos de crisis. De acuerdo al lugar que ocupen en su relación con otras unidades domésticas, lo mismo que a sus recursos internos, estas células organizativas familiares han desarrollado distintos mecanismos de supervivencia y complementaridad. En cada una de estas modalidades la mujer ha jugado un papel central.

La tierra de que disponen los campesinos indígenas de México no da lo suficiente para vivir únicamente de sus productos; es básicamente de temporal y sólo en casos muy afortunados, permite dos cosechas anuales. Aunque esta situación de ventaja se aplica también a los propietarios y/o usufructuarios de terrenos de regadío, su proporción es muy baja con respecto a la mayoría de los campesinos indígenas. Así, todas las unidades domésticas, en mayor o menor grado, han armado estrategias para sobrevivir en el medio rural con poca o ninguna tierra y en el caso de las mujeres que las integran, esta última sería la situación que corresponde. En tanto las mujeres no constituyen un sector de propietarias significativo, aún cuando se haya observado en los últimos años una clara tendencia al aumento de esta proporción, las actividades secundariamente vinculadas a la tierra resultan fundamentales para ubicar el lugar de las mujeres en las economías campesinas. "A nivel nacional se han certificado los derechos de más de 169 000 ejidatarias, lo que representa el 17.5% del total de ejidatarios. En algunas entidades tienen una presencia mayor, como en Puebla, donde representan más del 20%. Las posesionarias, que han sido reconocidas por la Asamblea en virtud de tener en explotación tierras ejidales, sin ser ejidatarias, ascienden a poco más de 26,000, que representan 22% de las personas que están en esta condición en todos los ejidos certificados del país. Por su parte, las vecindadas, personas que habitan en los ejidos y son propietarias de solar, sin tener acceso a las tierras ejidales, son más de 114 000, 29.8% del total"¹⁴ De acuerdo a las cifras oficiales, entre 1970 y 1997, la proporción de mujeres con derechos ejidales aumentó en un 436% (*La transformación agraria*, 1997:153).

¹⁴ Sector Agrario, *La Transformación Agraria. origen, evolución y retos*, tomo I, México, 1997, p.153

Sin embargo, el análisis de estas cifras puede resultar engañoso, toda vez que las estadísticas demuestran también que aunque se han ampliado las posibilidades de las mujeres rurales —incluidas las indígenas— a la posesión y acceso a la tierra, especialmente vía la herencia, todavía se trata en su mayor parte de un mecanismo de intermediación entre propietarios masculinos, pues la mayoría de estas nuevas titulares son mujeres viudas mayores de 50 años, “dedicadas al hogar” y sólo un 28.6% manifestó ser agricultora. Lo anterior aunado con la prevalencia de los valores culturales que siguen privilegiando la herencia para los varones, así como la evidencia estadística de que sólo las mujeres propietarias tratan de desfavorecer menos a sus hijas en un contexto donde la mayor parte de los titulares siguen siendo varones, remite a una situación en que la participación efectiva de las mujeres como titulares de la tierra ejerceedoras de sus derechos, es una realidad todavía muy limitada e incipiente. Así, las mujeres indígenas son campesinas, participan en la agricultura pero económicamente encuentran sus espacios productivos en nichos de actividad no directamente vinculados a la tierra.

Partiendo del hecho de que las unidades domésticas son unidades productivas, pueden entonces distinguirse una serie de actividades que suponen la participación diferenciada de las mujeres en la generación de ingresos adicionales para la familia y/o el núcleo doméstico, en la responsabilidad de las cargas domésticas, en los patrones de comportamiento, en el acceso a la toma de decisiones y en los valores e imágenes que se manejan frente a la comunidad de entorno.

Si bien en este libro se incluye un capítulo especialmente dedicado al trabajo de las mujeres indígenas, cabe aquí hacer un recuento rápido de sus actividades productivas y su participación económica en la subsistencia de sus núcleos familiares y comunitarios. En el medio rural el comercio siempre ha estado presente y la figura femenina aparece invariablemente asociada a este nicho de actividad. Las mujeres indígenas, dependiendo del grupo étnico al que pertenezcan, de los recursos excedentes de que dispongan y de las modalidades de su inserción con el mercado, se han vinculado con las actividades comerciales de maneras particulares. Así por ejemplo, las zapotecas del Istmo en Oaxaca, manejan por tradición las relaciones comerciales de su grupo. Son quienes venden en el mercado el producto de la pesca de

sus maridos, la alfarería que ellas mismas producen y los demás artículos de uso. Las mujeres zapotecas son figuras públicas, se les ve en las calles, en el mercado y aún en poblaciones distantes a las que van a vender o comprar. En su función de agentes activos del comercio, no está mal visto que salgan de sus localidades y se desplacen hasta por varios días o temporadas largas como parte de su actividad. Otras, como las purépechas de Michoacán, aún tienen que pedir autorización a sus maridos para salir de sus localidades a vender sus mercancías y sancionar de este modo, sus vínculos con el exterior evitando al mismo tiempo el control social que se ejerce sobre ellas por medio del chisme. En cualquier caso, el comercio directo de la producción doméstica o de artículos adquiridos expresamente para la venta, es una actividad importante para la obtención de ingresos suplementarios en la unidad doméstica.

La obligatoria necesidad de contar con circulante para la satisfacción de demandas que antes no representaban dinero: el pago de servicios y bienes como agua potable, luz eléctrica, transporte, molienda, ropa, radios o aparatos y utensilios para el hogar, artículos escolares, insumos para la producción, etc., que viene aparejada con la modernidad que sustituye el autoconsumo; junto con los cambios tecnológicos introducidos en las comunidades han hecho al campesino indígena cada vez más dependiente del mercado de trabajo y a la mujer más dependiente del varón, en la medida en que al no poder satisfacerse las nuevas necesidades, las mujeres recibirán mayores presiones para cubrir el déficit familiar y buscarán trabajos que suponen una explotación y una desprotección mayores (Arizpe, op.cit., p.581).

Dentro de las actividades comerciales socorridas por las mujeres indígenas destaca la producción y venta de artesanías. La producción de artesanías, en su origen producción de artículos para el consumo doméstico y ritual: ropa, velas y utensilios; es una de las actividades que más se asocia con la producción femenina indígena. Lo que distingue la producción artesanal de una industria familiar doméstica es el control que la productora tiene sobre el proceso de trabajo: tiempos y cuotas de producción, diseños y, en algunos casos, fijación de precios. Al generalizarse el consumo comercial de los productos indígenas para un público turístico, las artesanías pasaron a ser un rubro de actividades generadoras de ingresos que ha impactado la organización de la producción familiar, el destino de los artículos y el lugar de las mujeres

dentro de la unidad doméstica. La artesanía posibilita a las mujeres indígenas no sólo algunos ingresos adicionales con los cuales sostener a sus familias, sino también un reconocimiento de su oficio en las comunidades de las que forman parte. No cabe en los límites de este apartado hacer una descripción detallada de las actividades artesanales de las mujeres indígenas y de sus diferentes impactos en las unidades domésticas, pero sí pueden señalarse algunos aspectos generales.

Las mujeres artesanas son sobre todo, alfareras, tejedoras, bordadoras y trenzadoras de artículos de palma. Casi todos estos oficios podrían considerarse una extensión de sus roles domésticos; es decir, no hay muchas artesanas de la madera, la orfebrería o el tallado de máscaras, actividades que responden, originalmente, a otras funciones y lugares dentro de las actividades de las comunidades indígenas. Con la complejización de los procesos económicos y sociales actuales, en que las unidades domésticas han debido diversificar sus procesos productivos y se han visto enfrentadas a situaciones familiares novedosas: familiares migrantes, madres solteras, mujeres jefes de familia, etc., las artesanas ya no son nada más las mujeres que, con mayor o menor grado de destreza en su oficio, ponen a la venta una parte de su producción: han aparecido artesanas de tiempo completo: las que hacen los trajes para las que ya no bordan ni tejen en telar de cintura; las alfareras al mayoreo; las maquiladoras de trenza de palma que ya sólo venden el producto en esta fase y no convertido en canastas, sombreros o petates, las tejedoras de manteles y servilletas por encargo, etc. Del mismo modo, han aparecido situaciones desiguales entre las propias productoras: hay artesanas que pueden acceder a la venta directa de su producto, otras que deben venderlo a los acaparadores, otras más que sólo realizan una parte del proceso de manufactura y aún otras, que venden su fuerza de trabajo (bordadoras de mangas y cuellos, deshiladoras de cortes, alfareras que le trabajan a otras más, decoradoras de cajas y ollas, etc.)

Los problemas económicos que enfrentan esta gama de productoras aparecen invariablemente ligados a la adquisición de materias primas e insumos, así como a los canales de comercialización. El endeudamiento, la baja cotización de la mano de obra, los stocks de mercancías sin salida y el acaparamiento de los productos, son manifestaciones de la desigual inserción de estas mujeres indígenas productoras en los circuitos del mercado.

Por otra parte, la organización básica de la que parten las artesanas indígenas para sustentar su trabajo es otra vez, la unidad doméstica: así, se trata de una producción individual y familiar organizada en principio a partir de los ratos libres de que disponen las integrantes de la unidad doméstica, de la disponibilidad de fuerza de trabajo en la familia del acceso a los insumos y de la demanda del mercado. Sin embargo a raíz de la prolongada situación de deterioro en las economías indígenas basadas en la agricultura, la importancia de estas actividades como generadoras de ingresos para la unidad doméstica se ha ido acrecentando y con ello ha aparecido un fenómeno, ya no tan nuevo, de especialización de las mujeres indígenas. Sin embargo, la carga tradicional de las actividades artesanales dificulta la constitución de organizaciones extrafamiliares: cooperativas, sociedades y uniones de artesanas son todavía experiencias poco difundidas pero que representan quizá un futuro menos desventajoso para estas trabajadoras indígenas.

La industria doméstica es otro de los renglones que ocupan las mujeres indígenas productoras. Como la artesanía, se finca en la disponibilidad de mano de obra familiar, si bien no dispone de todos los mecanismos de control que aparecen en aquella. No obstante, la industria doméstica, que puede ser la manufactura no tradicional de artículos para la venta, la maquila de procesos de industria ligera o la mecanización de actividades productivas acostumbradas dentro de la unidad doméstica, tiene mayores posibilidades económicas. Para empezar, la industria doméstica aparece en respuesta a la demanda del mercado; es decir, se finca en la demanda de artículos de uso frecuente y generalizado. Las mujeres indígenas han empezado a usar máquinas semiindustriales de costura, a maquilar prendas de vestir, a manufacturar sombreros sin ninguna utilidad para los miembros de la unidad doméstica, etc.; a ocupar nichos de producción y mercado de artículos suntuarios de consumo para la sociedad no indígena. Esto ha representado mayores ingresos, aprendizaje de nuevas actividades y funciones, experiencia en la gestión y la participación pública, pero no siempre ha resultado en una mejor valoración de las actividades productivas de las mujeres.

En algunos casos, las pequeñas empresas familiares incluso han abierto el renglón de contratar mano de obra familiar y extrafamiliar

asalariada, experiencia novedosa cada vez más frecuente en las comunidades indígenas.

A las actividades anteriores se suma una estrategia más: la venta de fuerza de trabajo de los miembros de las unidades domésticas tradicionalmente socorrida por los varones pero que en el caso particular de las mujeres indígenas ha venido a cobrar cada vez mayor importancia. A la ocupación tradicional de las mujeres como trabajadoras domésticas, —y lo que ello supone para una mujer indígena: salir de su comunidad, vivir en una casa ajena, percibir un salario, perder rasgos de identidad, padecer sin barreras protectoras familiares y sociales la discriminación étnica y de clase, y al mismo tiempo construir nuevas formas y expectativas de vida, cambiar los patrones de relación con el entorno social, adquirir nuevas habilidades y nuevas expectativas de vida material y social, etc.—, se han añadido otras actividades: las mujeres indígenas son hoy jornaleras agrícolas, obreras de fábricas, empleadas en comercios y establecimientos o vendedoras ambulantes pagadas.

Sin embargo, para tomar esta opción las mujeres indígenas aún no cuentan con todos los elementos que les permitirían una decisión fundamentada: no siempre son consultadas sobre su nuevo destino, sino que todavía a veces los padres deciden por ellas; no tienen acceso a la información sobre sus derechos como trabajadoras ni tampoco son ellas necesariamente quienes manejan el dinero que han devengado. Finalmente, el trabajo asalariado de las mujeres indígenas no ha representado por lo general un alivio en sus cargas domésticas, sino que se ha traducido en el aumento de sus jornadas de trabajo cotidiano, pues estas transformaciones no se han producido junto con una redefinición de las relaciones y la división de tareas al interior de las unidades domésticas ni con una revaloración de los roles de género.

Una de las modalidades que adopta el trabajo asalariado de las mujeres indígenas está ligada con la migración. Como esto se aborda en otro capítulo del libro, baste mencionar que las migrantes indígenas, sea para trabajar en el servicio doméstico o el ambulante en las ciudades, como jornaleras en los campos agrícolas, o para buscar su alimento con la mendicidad en donde se pueda, pierden los espacios y lazos protegidos de que podrían disponer dentro de sus unidades domésticas y sus comunidades conformando por eso uno de los sectores de la población más vulnerables y con menores garantías; pero al

mismo tiempo pasan a recrear esos vínculos de solidaridad en nuevos contextos y condiciones sociales y culturales, generando así una experiencia nueva de reproducción de identidades étnicas.

Los últimos años han visto un crecimiento acelerado de la oferta de apoyos institucionales, no muy efectivos, para lo que se entiende como un desarrollo rural que integra a las mujeres. Así, sin vincularse directamente con la tierra y/o las actividades agrícolas, las mujeres indígenas han visto proliferar en sus comunidades proyectos "productivos" de muy diversa índole: granjas avícolas, porcinas, bovinas u ovinas; proyectos artesanales, proyectos de comercialización, proyectos de transformación alimenticia, proyectos apícolas, etc. Cada una de estas experiencias ha requerido de la conformación de grupos organizados fuera del ámbito de las relaciones familiares y ha supuesto por lo tanto, nuevas experiencias de gestión, relación y proyección para las mujeres, tanto al interior de sus grupos domésticos como con respecto a la comunidad. Esta modalidad de trabajo de las mujeres indígenas tiene como particularidad el ser promovida originalmente desde instituciones y ámbitos externos, pero de algún modo las ha apoyado en su conformación en nuevos grupos gestores comunitarios, así como en la apertura de canales para la obtención de recursos para la comunidad, ubicados fuera de las vías que tradicionalmente se les habían ofrecido.

La contraparte de estas actividades productivas de las mujeres, ha sido el surgimiento de una serie de organizaciones de todo tipo: gremial, comunitario, político y hasta de género que representan una nueva experiencia —en tiempo y en terreno— para las mujeres indígenas.

Para empezar, la aparición de nuevos espacios productivos para las mujeres indígenas ha obligado a reacomodos dentro de las unidades domésticas: algunas mujeres han tenido que separarse temporalmente de sus familias y buscar mecanismos para el cuidado de sus hijos y la atención de sus maridos (a veces obtienen el apoyo dentro de sus familias mismas, con el propio marido, con la madre o la suegra y mucho más frecuentemente con las hijas e hijos mayores; en otras ocasiones, se apoyan entre compañeras de una organización, grupo o proyecto). Estos cambios se han dado no sin conflictos. Hay experiencias como las de algunas comunidades de la Sierra de Huayacocotla, en Veracruz, en que el proceso organizativo de las mujeres se ha traducido en una

descomposición familiar muy alta al no existir todavía canales para negociar entre los sexos este cambio de roles y sobre todo, de estatus de las mujeres frente a los varones y las autoridades, también masculinas, de la comunidad.

En otro sentido, la monetarización creciente de las actividades productivas de la unidad doméstica, ha hecho aparecer el trabajo infantil asalariado que al quedar fuera de los marcos protectores de las relaciones familiares, sufre una superexplotación. En ligera menor medida, lo mismo es aplicable para el trabajo remunerado de las mujeres indígenas.

Por su parte, la migración ha provocado como fenómeno reciente el surgimiento de los hogares encabezados por mujeres y aún la aparición y el aumento de frecuencia de madres solteras. En estos casos, las indígenas han buscado soluciones que van desde la contratación pagada de peones para el trabajo de la tierra cuando el marido o los hombres de la casa han migrado, el acuerdo mediero para la explotación de los terrenos, la renta de los mismos, la contratación de otras mujeres como trabajadoras asalariadas fuera de su unidad doméstica, el comercio, etc. Es importante destacar al respecto, el nuevo lugar que todo ello ha significado para las mujeres indígenas y los resultantes cambios en su posición dentro de las comunidades; así, se documentan ya casos de mujeres "cargueras" solas, es decir, responsables individualmente de funciones cívico-religiosas dentro de la jerarquía comunitaria, fenómeno sencillamente inconcebible en otros tiempos, fuera de este marco de recomposición que tanto se ha acelerado en la última década.

No obstante lo anterior, en términos generales las mujeres indígenas no están en posibilidades de ejercer sus derechos políticos y públicos, ni dentro de sus propias comunidades, donde su posición no ha variado; ni tampoco en el marco de la sociedad nacional, al igual que sus compañeros varones. Así, las nuevas funciones, actividades y participación de las mujeres no se han traducido como tendencia, en un mayor acceso a la toma de decisiones en los distintos niveles que las afectan. Quizá el lugar en donde esto esté modificándose más intensamente sea la unidad doméstica, pero no hay suficientes datos disponibles.

En cualquier caso, el panorama hasta aquí descrito remite necesariamente al análisis de la posición y condición de las mujeres

indígenas, tanto al interior de sus grupos domésticos, organizaciones y comunidades, como de cara a las relaciones desiguales de género, clase y etnia que sostienen como sector, con la población nacional no indígena. Por su parte, esta discusión sobre las transformaciones en las realidades y el papel de las mujeres indígenas, lleva también a la revisión crítica de sus derechos, humanos, ciudadanos y culturales, cuya falta de vigencia es otro rasgo común a la población femenina indígena. Las mujeres indígenas viven la opresión de todos, potenciada e incrementada con su propia opresión de género, por el solo hecho de ser mujeres.

“Lo que hoy está en el centro del malestar y de las propuestas culturales son las identidades. No sólo las de los pueblos indios sino las de quienes tienen como base de su existencia condiciones sociales y culturales minorizadas” (M. Lagarde, en *Mujer india y derechos humanos: vida y violencia*, 1993:75).

Tanto en las tareas de la reproducción de sus familias, comunidades y pueblos, como en el desempeño de sus actividades productivas, organizativas y sociales, las mujeres indígenas enfrentan situaciones de agresión a sus derechos que parten del hecho mismo de que éstos no son ni siquiera conocidos o reconocidos por ellas mismas. Como parte de la experiencia acumulada por las mujeres indígenas en los últimos años, en la participación pública más o menos acotada a las intervenciones puntuales en aspectos del desarrollo económico de sus pueblos, las mujeres indígenas han tenido que rebasar necesariamente los límites de la tradición e involucrarse en situaciones novedosas. Desde la organización colectiva para la gestión de recursos, el impulso de proyectos o la defensa de alguna fracción de su patrimonio; hasta la organización en actividades estratégicas de género: contra la violencia, por la salud reproductiva, por el ejercicio de sus derechos políticos, etc., las indígenas han empezado a descubrir las posibilidades de su ciudadanía plena y a inventar los caminos para acceder a ella totalmente.

Estos procesos han implicado la adquisición de experiencias cada vez más consolidadas en la gestión pública de las mujeres —tanto al interior de sus pueblos y comunidades, como de cara a las agencias e instituciones del estado, así como a otros elementos ajenos a la estructura comunitaria— y al mismo tiempo, han representado para ellas la oportunidad de responder a una necesidad largamente postergada de reflexión interna y colectiva en torno a su condición y posición, a

partir de sus determinantes de género. Los resultados han llevado al replanteamiento de las bases mismas de la estructura social indígena, al cuestionamiento de los usos y costumbres jurídicos, de los supuestos colectivos que excluyen los intereses de las mujeres; y a una discusión trascendental, desde los principios étnicos, sobre el sentido y futuro de los pueblos indios.

Existe ya un cúmulo de materiales y documentos sistematizados en torno a estas nuevas experiencias de la femineidad indígena. Todos ellos revelan una realidad de subordinación acrecentada y una exigencia de equidad todavía muy poco atendida. "Nos maltrata el sistema capitalista, las pequeñas autoridades, los doctores, los esposos, hijos, hermanos. Nos maltratan las comunidades o el rumor de la misma gente. Las diferentes religiones nos dividen, en el pasado nuestros padres fueron maltratados por las autoridades y maestros y les evitaron sus vestiduras tradicionales y costumbres. El gobierno puso una ley muy estricta para que cambiaran.

Los que nos maltratan son los ricos porque somos pobres y no nos dan el derecho de decir lo que nosotras sentimos como mujeres y como pueblos.

Nos maltratan los mestizos, el gobernador. No nos respetan; nos engañan; nos desprecian porque somos indias. No nos cumplen sobre lo que pedimos y tenemos derecho....Las secretarías de las oficinas nos maltratan. Nos maltrata el gobierno, los ganaderos y los ricos porque tienen el poder; ya tiene más de 500 años que han explotado al pueblo indígena"

Y ante la pregunta de porqué sucede todo esto: "Porque nos ven humildes y calladas. Porque creen que no tenemos capacidad. Porque creen que no valemos. Por no saber defendernos. Porque no miramos claro la realidad entre nosotras. Porque no sabemos hablar español ni sabemos leer. Porque nos miran como animalitos y no entienden sobre qué es lo que queremos de nuestras vidas. Esto pasa por ser indios, porque nos miran que no sabemos hablar ni protegernos. Porque los cashlanes tienen dinero y nos matamos trabajando. No es justo porque somos humanos. Tenemos derecho a vivir libremente, como Dios manda. También en nuestras costumbres nos maltratan. Así como a la mujer no le dan su herencia de un pedazo de tierra ¿porqué los niños si siembran le dan su herencia de tierra? Nosotras también sembramos y sabemos trabajar" (Memorias del Encuentro-taller "*Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones*", San Cristóbal Las Casas, Chis., mayo 1994).

El problema de los derechos humanos y la violencia y sus efectos sobre las mujeres es un asunto muy delicado que toca tanto la estructura interna de las comunidades, como los mecanismos de reproducción de la discriminación étnica, racial y de clase. Frente a la reivindicación indígena por los derechos de las minorías que se encuentra en lucha constante por la apertura y conquista de foros para su expresión pública; los derechos de la infancia y de la mujer parecen seguir otro sentido, pues se concentran más en la búsqueda de espacios dentro de sí mismos.¹⁵ De acuerdo con algunas estudiosas de las mujeres indígenas, su situación, en términos del beneficio real de sus derechos, se encuentran en algún punto entre la marginalidad, la pobreza y la identidad. (Claudia Olvera, 1993:13). Así, en este terreno, a las mujeres indígenas les toca también cumplir con un doble papel: luchar por los derechos y demandas de sus grupos étnicos y al mismo tiempo, abrir espacios para sus demandas y necesidades específicas en espacios propios al interior de sus comunidades y organizaciones. Así, al tiempo que la discusión dentro de las comunidades gira en torno al derecho al cambio, a la diferencia y al ejercicio de la autonomía; las mujeres concentran todavía mayoritariamente sus luchas en torno a la construcción de espacios que valoricen socialmente los espacios reproductivos de la cotidianidad, "...su lucha es primero el crear un espacio que rebase lo estrictamente doméstico, no necesariamente para trascender sino para dimensionarlo, es decir, para hacer lo que se sabe hacer pero 'entre mujeres' " (Claudia Olvera, 1993:15).

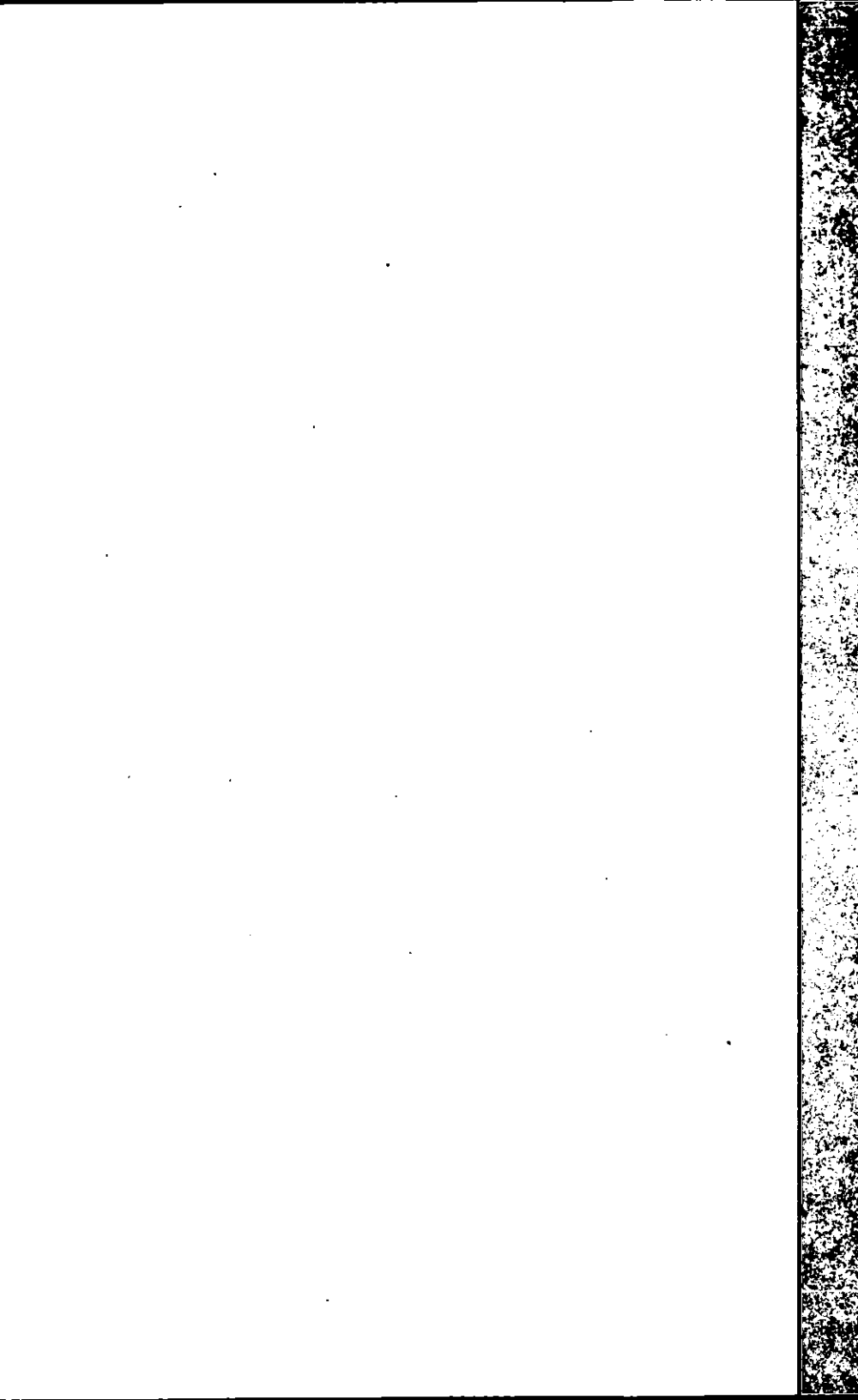
"Dentro de los derechos y obligaciones que tiene la mujer, podríamos ampliarnos hasta donde nuestra información nos lo permita; sin embargo, sólo queremos señalar que el acceso de la mujer a la justicia tradicional no lo podemos definir a través de afirmaciones tajantes. En la mayoría de las comunidades indígenas, las mujeres recurren a pedir justicia cuando son golpeadas (sobre todo por sus maridos), cuando sus esposos no las mantienen, cuando son abandonadas, cuando el marido es muy borracho. En estas situaciones, al parecer siempre cuentan con el apoyo de las autoridades tradicionales. De

¹⁵ Claudia Olvera "La situación de la mujer indígena" en *Mujer india y derechos humanos: vida y violencia*, pp.11-19

estos 'asuntos menores', como son definidos por nuestra legislación, depende la estabilidad de la comunidad. La esfera familiar tiene un ámbito público ya que el acceso a la justicia tradicional por estos motivos es lo más socorrido. Sin embargo, el que normalmente se informe que las mujeres recurren a las autoridades tradicionales para los problemas que demandan atención del núcleo, nos plantea que el ámbito privado, aquel que en las sociedades complejas se transforma en algo íntimo, en sociedades que tienen una normatividad que les da cohesión, se transforma en un interés de todos." (C. Olvera, *idem.*, p.15).

Pese a esta estructura jurídica relativamente accesible a las mujeres, se han realizado estudios recientes que demuestran los sesgos de género que existen, tanto entre las autoridades tradicionales, como entre los funcionarios civiles encargados de atender las demandas de la población indígena, especialmente la femenina, y que otorgan una prioridad secundaria a las demandas y los requerimientos de las mujeres, muy en particular cuando van en contra de algún varón. Así, los sistemas de procuración de justicia y resolución de conflictos, formales y tradicionales, constituyen también mecanismos sociales de reforzamiento de las asignaciones genéricas de posición al interior de las sociedades patriarcales, sean éstas indígenas o mestizas, lo que a su vez dificulta aún más la obtención de resultados rápidos y favorables en el ejercicio de las gestiones de las mujeres.

Así, además de la violencia constitutiva de la pobreza, y de la violencia simbólica y concreta de la discriminación, las mujeres indígenas viven una situación de desconocimiento de sus derechos y de indefensión para ejercerlos, tanto desde sus mismas unidades domésticas y familiares, como en los distintos entornos de su actividad. Esta condición subordinada las ha llevado a emprender profundos procesos de organización que les permiten abrirse espacios de discusión interna y plataformas reivindicativas levantadas en torno al ejercicio del derecho, aún cuando se cuestionen con ello las bases mismas de la construcción colectiva comunitaria. La reflexión y discusión colectivas ha llevado a las mujeres a la conclusión de que ocupan un lugar secundario como ciudadanas y a establecer la necesidad y la estrategia para contrarrestarlo a partir de movimientos organizados. En la lucha por los derechos de las mujeres indígenas, la organización ha resultado un instrumento indispensable para llevar sus demandas como actor social, al ámbito público de las decisiones comunitarias.



MUJERES INDÍGENAS Y TRABAJO



Como se discutió en el capítulo anterior, buena parte de los mecanismos de subordinación que padecen las mujeres indígenas giran en torno a las actividades productivas y reproductivas que desempeñan a partir de una estricta división de tareas por sexo, fincadas en un sistema social e ideológico de valoración diferenciada de los ámbitos masculinos y femeninos. Estos marcos posicionales de la condición de las mujeres indígenas se expresan también de forma diversa en los distintos grupos étnicos, en función del lugar que cada uno concede a las mujeres. Por lo anterior, el trabajo como actividad primordial de las mujeres indígenas, resulta un eje muy importante para esclarecer por un lado, tanto los espacios de subordinación, como las modalidades que adquieren las relaciones intergenéricas e intergeneracionales al interior de los grupos domésticos y de los colectivos comunitarios; así como por otra parte, los renglones en que estos mecanismos se han subvertido por la acción de las mujeres, lo cual ha implicado cambios profundos y recientes en la composición social y la reproducción cultural de los pueblos indios. Así, el presente capítulo trata del trabajo en relación a la población indígena femenina como un espacio permanentemente invisible. Para analizarlo y describirlo, se revisan la situación de la mujer campesina, la relación que el trabajo tiene al interior de las comunidades indígenas con otros espacios de reproducción cultural; la producción artesanal y la transmisión del conocimiento, donde las mujeres juegan un papel central; la estructura de los hogares pobres indígenas y la situación laboral femenina indígena tal y como es descrita por la información censal.

Una característica central de la producción campesina tradicional es su tendencia hacia la autosuficiencia. La familia campesina indígena consume gran parte de su propia producción y trata de producir gran parte de los bienes que necesita. Como la base es el trabajo familiar, existen mínimos requerimientos de mano de obra externa que se

obtiene en las poblaciones indígenas mediante mecanismos institucionalizados dentro de las propias comunidades que garantizan un movimiento recíproco horizontal, entre los que destacan «el tequio» —la obligación de prestar trabajo regularmente en beneficio de la comunidad, la «mano vuelta» o el «convite» —el intercambio recíproco de jornadas de trabajo entre las unidades familiares— el sistema de cargos o mayordomías —el gasto social compartido por todos los integrantes de la comunidad—, la «guelaguetza» —el sistema de intercambio individual de bienes y servicios...» (A. Warman, 1985:16). Y domina todo este conjunto la idea de producir el bien más precioso: la propia comunidad más que la acumulación de ganancias.

Aunque por lo general la actividad agrícola es el centro de los trabajos de la unidad familiar indígena, existe otro conjunto de actividades que diversifican las tareas realizadas, podemos mencionar entre ellas la recolección de plantas y frutos, la caza, la pesca, la cría de traspatio y la producción artesanal. En tal sentido se puede afirmar que tanto la unidad familiar indígena como la comunidad que la contiene, constituyen unidades económicas diversificadas en las que se combinan distintas estrategias de producción y actividad económica en un calendario anual y en ciclos vitales individuales y familiares variados y en las que se intenta maximizar la disponibilidad de la mano de obra familiar y parental. Esa economía de autoabasto se apoyaba por tradición, fundamentalmente en el eje de producción milpera, en el aprovechamiento múltiple y combinado de los recursos naturales y en una diversificación de las actividades económicas. Con la crisis en la agricultura y el aumento de la pobreza en el campo, este último renglón de las estrategias de supervivencia se ha vuelto cada vez más importante, lo cual ha transformado a la comunidad indígena de una entidad eminentemente agrícola en una unidad rural de actividades productivas múltiples y combinadas.

La unidad doméstica indígena rural funciona como una unidad de producción y reproducción, pero el trabajo que realizan hombres y mujeres es diferente. Los papeles desempeñados según el género se tornan más flexibles en la medida que disminuyen el nivel de tecnología, el tamaño del predio o las características de la unidad doméstica y del grupo familiar. «Si el nivel de tecnología es bajo, todos los adultos tienen que trabajar, y aunque las tareas productivas puedan ser distintas,

muchas son intercambiables, como ocurre cuando uno de los cónyuges se ausenta temporalmente. Así, las mujeres llevan a cabo tareas de producción agrícola, agropecuarias y artesanales cuyos productos son principalmente valores de uso. «En América Latina y el Caribe, independientemente de la contribución económica que las mujeres rurales hagan con su trabajo, ellas cargan con las responsabilidades de las tareas reproductivas: trabajo doméstico, crianza y cuidado de los niños, atención a mayores y enfermos y mantenimiento de las relaciones familiares.» (CEPAL, 1989, p.12)

En este sentido, es apropiada la semblanza del ciclo de vida de la mujer indígena y su difícil situación tanto en términos de género como étnicos realizada por Margarita Nolasco (1988:3-7) Según la mencionada autora, los periodos serían:

– de los 3 a los 4 años, la niña indígena inicia su colaboración en las tareas domésticas; a los 7 u 8 «es ya la madre sustituta de sus hermanos más pequeños...y antes de los 10 conoce sus obligaciones: acarrear el agua, recolectar leña, hierbas comestibles y otros productos, ayudar en las tareas domésticas, hacerse cargo de los hermanos menores y empezar a ayudar en las tareas artesanales. Si se puede, va a la escuela.»

– A los 12 o 13 años tiene ya responsabilidad de adulta en las labores domésticas y agrícolas, lo que limita en buena medida sus posibilidades de asistencia escolar. Su mayor relación con el núcleo familiar se asocia con un nivel de bilingüismo mayor al de los hombres.

– Dependiendo de la zona, entre los 13 y los 16 las mujeres indígenas están listas para el matrimonio; entre los 16 y los 19 inician un largo periodo de procreación, con alrededor de 12 o 15 embarazos en promedio, de los que sobreviven 4 o 5 hijos. En esta etapa las actividades son múltiples: tareas de la casa, cuidado y educación de los niños, etc. Margarita Nolasco enlista: «organizar el trabajo de los hijos, recolectar y garantizar el abasto doméstico (leña), acarrear agua junto con los hijos, hacerse cargo de la huerta y de los animales de corral, colaborar con el marido en la milpa...ayudar a los deshierbes o limpias, en la cosecha, en el acarreo del producto al borde del predio o casa, del desgrane del maíz, y en ciertos grupos también de la siembra...»(p.4) Por supuesto, las tareas femeninas varían de acuerdo a la composición familiar (si la familia es extensa, existen más posibilidades de distribución de las tareas agrícolas y caseras, si es nuclear, aumenta la cantidad de trabajo)

- La migración es una fuente para compensar los magros ingresos de la milpa; migración que generalmente involucra al conjunto de la familia, que se ocupará en diversas actividades (pizca de café, de tomate, de algodón, limpia en los campos de fresa, amarre o cosecha de lechuga, corte de caña de azúcar, etc.). Algunas mujeres migran solas y trabajan como empleadas domésticas, por considerarlo un trabajo más ligero que el del campo, enviando parte de sus ingresos al grupo familiar. Otra actividad alternativa es el comercio (venta de los productos de la milpa, artesanías, etc.) que tiene en las mazahuas un caso paradigmático.
- Menciona Nolasco también la situación, no poco frecuente de la mujer indígena viuda joven o aquella cuyo compañero que salió en busca de trabajo no regresa o no envía dinero, situación que se analiza más adelante.

Los roles sexuales

La evidencia del trabajo no remunerado en la producción y reproducción de los hogares de las mujeres pobres y entre ellas las indígenas, indica que: 1) las mujeres pobres tienden a trabajar más horas y a tener menos tiempo de ocio que los hombres; 2) cuando a estas horas de trabajo se les asigna un valor económico y se agregan al ingreso del hogar, la contribución de las mujeres puede llegar a ser mayor que la de los hombres; 3) a diferencia de las sociedades industrializadas, en que las mujeres realizan un intercambio entre el trabajo remunerado y el cuidado infantil, la evidencia de los países en desarrollo indica que cuando las mujeres pobres trabajan lo que se reduce es su tiempo de ocio y no el dedicado a la reproducción del hogar. (Daltabuit G, 1992)

En este sentido, existen múltiples actividades femeninas en las zonas indias que rara vez se reconocen o registran, y que en muchos casos resultan exclusivamente realizadas por mujeres, tales como las cosechas con alto valor nutricional (frutas, verduras y legumbres) o complementarias al ingreso familiar como la comercialización de excedentes. El trabajo femenino no remunerado dentro del hogar proporciona un mejoramiento de los niveles de vida, asegurando la reproducción de la fuerza de trabajo. (*ibid.*)

Las pesadas cargas de trabajo de las mujeres indígenas y las difíciles condiciones del núcleo familiar obligan a la incorporación del trabajo infantil. Cuando las madres campesinas incrementan el tiempo dedicado a ciertas actividades, necesariamente deben reducirlo en otras

como el cuidado de los hijos, la preparación de alimentos o el descanso. Las cargas de trabajo de las mujeres indígenas tienen implicaciones importantes en diferentes aspectos del bienestar de la familia. Las mujeres pobres (la mayoría) tienen menos tiempo y energía para dedicarse al cuidado de la familia. El tamaño y la composición de los hogares, junto con el nivel económico, parecen ser los factores más importantes para determinar el uso del tiempo de las mujeres.

En las áreas agrícolas pobres, el desarrollo económico ha traído cambios en la división del trabajo por sexo, creando actividades rentables para los hombres y segregando a las mujeres en ocupaciones menos redituables.

En la actual economía mundial las mujeres campesinas, indígenas y no indígenas constituyen una de las principales productoras de subsistencia; también reproducen sin compensación la fuerza de trabajo para el capital. Están integradas al sistema a través de su marginalización. El bajo costo del trabajo en los países subdesarrollados viene de la explotación, no solamente del individuo asalariado sino también de su familia. (Daltabuit, G., 1992:75)

Ahora bien, ¿cómo se han dado estas transformaciones en el ámbito del trabajo indígena femenino? Marie Noëlle Chamoux (1992) describe este proceso entre los nahuas de la sierra norte Puebla, su conceptualización puede generalizarse a otros grupos indios. Según la autora, «...son muy frecuentes las diferencias entre lo que sostienen las representaciones y el lugar que efectivamente ocupan las mujeres en las tareas de producción y reproducción» (*ibid*:39) En el caso de los nahuas, la ideología afirma que el trabajo de los hombres es el agrícola y el de las mujeres los textiles y culinarios, tareas complementarias según dicha concepción, que parecen tender a convertir a cada familia nuclear «en una entidad dotada de todas las técnicas de producción» (*ibid*.:41)

El tipo de trabajo que se realiza resulta determinado mucho más por la pertenencia de las mujeres a un determinado tipo de unidad doméstica y no al sector de actividad. Chamoux define así tres grupos y tipos de roles asociados:

— *las pequeñas empresas familiares*, los ricos de la comunidad, constituidas por familias nucleares, dedicadas al comercio y orientadas a la producción de legumbres de ciclo corto. Aquí «las actividades no productivas o poco rentables vinculadas al rol femenino oficial deben

comprimirse al máximo, con el fin de permitir a la esposa consagrar una mayor parte de su tiempo a las tareas directamente útiles a la empresa familiar» (p.45) Existe, en este caso un proceso distinto al de la «doble jornada». La liberación de tiempo adquiere, en este caso, tres formas: renunciar a hilar, tejer o bordar; descargar las tareas domésticas y el cuidado de los hijos en alguien más o reducir su trabajo gracias a la introducción de servicios como agua potable, molinos, etc., (este último se relaciona con procesos políticos o con transformaciones globales no directamente vinculadas a la dinámica de la unidad familiar y/o doméstica), — *las explotaciones agrícolas de subsistencia* en donde se ubican la mayoría de los indígenas, con pequeñas superficies dedicadas al autoconsumo y muy baja productividad. Aquí las tareas de las mujeres son más diversas no sólo en la parcela, sino como jornaleras y vendedoras de productos silvestres, de tejidos o bordados, de comida en el mercado o de servicios rituales. Según Chamoux, «en estas familias se trata menos de comprimir en el tiempo los trabajos domésticos, culinarios o textiles, que de llegar a venderlos, bajo la forma de productos o servicios.» (p. 47) — *los hogares con marido obrero*, donde la entrada de efectivo permite resolver buena parte de los problemas del pequeño agricultor. En este caso, cuando se posee una parcela y se pueden contratar jornaleros, las mujeres tienen dos opciones: se dedican exclusivamente a las tareas del hogar o bien a actividades remuneradas (comercio en pequeño, textiles).

Aunque estos no son todos los tipos posibles (la misma autora señala el caso de las familias acomodadas de la región en donde el tipo de producto, el café por ejemplo, exige poco trabajo de parte e las mujeres, quienes entonces se dedican a comercializar textiles) sí muestran parte del complejo mosaico del trabajo y la organización social en sociedades indígenas en transformación.

Por lo que respecta a otros aspectos, el trabajo se asocia tanto en las unidades domésticas campesinas indígenas más tradicionales, así como en aquellas más dinámicas y en procesos agudos de cambio, con los ciclos familiares o domésticos asociados a su vez, con lo roles de género y las distintas etapas por las que transitan los integrantes de una unidad familiar, hombres y mujeres. La división del trabajo por sexos corresponde a las jerarquías y prioridades de un orden patriarcal tradicional, que establece relaciones de autoridad y sumisión, de

cooperación y conflicto entre los géneros y las generaciones que componen las unidades domésticas.

«Por relaciones patriarcales se entiende el poder que los hombres de la generación mayor —los jefes de familia— detentan sobre las mujeres y las generaciones más jóvenes, tanto en el plano doméstico como en el plano político religioso comunitario. Este poder se ejerce a través del control sobre la sexualidad, los recursos materiales, el trabajo y la participación en los procesos de toma de decisiones y en las instituciones de gobierno. Podemos hablar de una orden patriarcal, por lo tanto, cuando existe una jerarquía que sigue líneas de género y generación, y en la cual las mujeres y las generaciones jóvenes están subordinadas a los hombres mayores.»¹

La autoridad del varón está culturalmente sustentada en una escala de valores que, si bien reconoce el trabajo necesario y complementario de todos los integrantes de la unidad doméstica y familiar —ellos y ellas—, concede mayor importancia al rol del proveedor, al titular de la propiedad y a quien ejerce el poder en las decisiones. En las sociedades campesinas indígenas estas funciones aparecen invariablemente asociadas a los varones. De esta forma, los ciclos de vida de los integrantes de la unidad doméstica, así como sus funciones, tareas y trabajos, se definen a partir de la autoridad masculina de los varones mayores de la familia. Diversos estudios (cfr. Soledad González, 1991) han demostrado la presencia de un sistema familiar de ciclos de vida que predefine los destinos posibles de las mujeres indígenas; este sistema aún es vigente, con todo y los cambios que se han venido presentando al interior de las sociedades indias, algunos de los cuales ya se han mencionado. Este patrón se encuentra todavía en comunidades indígenas tradicionales de Puebla, Chiapas, Oaxaca y Guerrero; y está estrechamente vinculado a la titularidad de la propiedad.

«En el caso de los campesinos, el poder de los hombres de la generación mayor tiene su fundamento en el control sobre el medio

¹ Soledad González, «Los ingresos no agropecuarios, el trabajo remunerado femenino y la transformación de las relaciones intergenéricas e intergeneracionales de las familias campesinas» en Vania Salles y Elsie Mc Phail, (coords.), *Textos y Pretextos. Once estudios sobre la mujer*, pp. 225-257.

de producción más valioso: —la tierra, pues cuando la empresa agrícola familiar constituye la principal o única fuente de trabajo y medio de vida, los miembros del grupo doméstico deben subordinarse a la autoridad de quien detenta la propiedad y/o control sobre ella, por su dependencia económica.» (González Montes, 1991:231).

Como se señalaba en el capítulo anterior, los derechos a la tierra por vía de la herencia se transmiten a los jóvenes hombres y mujeres de manera desigual; el patrón de herencia dominante es patrilineal, lo cual deja a la gran mayoría de las mujeres en una situación predeterminada de dependencia económica con respecto a los varones de su familia y núcleo doméstico, o bien ante la disyuntiva de ocuparse en actividades no directamente vinculadas a la propiedad y que le permitan generar ingresos a partir de su fuerza de trabajo. Este es uno de los renglones en que la posición de las mujeres reproduce la subordinación de género al interior de los grupos domésticos indígenas en el campo. «La preferencia de los hombres por sus hijos varones a la hora de heredar la tierra es un principio que se lleva a la práctica independientemente de la cantidad de tierra de la que dispongan. Este principio forma parte de lo que podríamos llamar el derecho consuetudinario o de costumbre de la comunidad. Como tal es aceptado como legítimo» (González M., *idem.*, p. 232).

Partiendo del hecho pues, de que la autoridad al interior de los núcleos domésticos dependen de la titularidad y/o el control de la tierra, y de que las mujeres sólo en ocasiones excepcionales pueden acceder a la propiedad de la misma —por viudez, por ser hijas únicas o no haber herederos varones, por compra directa personal o por haber contribuido de manera importante a algún gasto excepcional de la familia (mayordomías, cargos, funerales, etc.) las indígenas de las comunidades rurales tradicionales no se consideran al interior de sus núcleos domésticos campesinas agricultoras y así, su trabajo en el campo aparece como una ayuda, un complemento y hasta una obligación familiar que no se retribuye ni reconoce.

En este sentido, contar con recursos económicos propios permite a las mujeres, no sólo contribuir a elevar las condiciones de vida de su unidad doméstica, sino también abrirse un espacio de autoridad y control sobre sus propias decisiones. Por eso, otro de los aspectos fundamentales del trabajo femenino es la transformación a que ha llevado

a las relaciones intergenéricas e intergeneracionales al interior de las unidades domésticas campesinas tradicionales.

Dentro de este contexto, la jefatura del hogar, asociada al control de la propiedad y a la toma de decisiones, también ha recaído tradicionalmente en los varones. Ser jefe de hogar en las unidades domésticas indígenas implica ejercer autoridad sobre los recursos generados por el colectivo familiar, sobre el manejo de los bienes de la unidad y también sobre las relaciones personales de los integrantes del núcleo. Aunque ha venido cayendo gradualmente en desuso, hasta hace poco decidir sobre las relaciones de las generaciones jóvenes, implicaba que los adultos mayores podían incluso decidir sobre el matrimonio de sus hijos e hijas. Si se considera la unidad doméstica familiar como una organización para la producción y reproducción del grupo, el matrimonio aparece entonces como una estrategia para preservar o acrecentar los bienes de los que dispone un núcleo doméstico, más que como una relación personal, íntima o romántica. Estas características han tenido efectos particularmente fuertes en la vida de las mujeres indígenas, al tiempo que constituyen uno de los renglones en que proponen los cambios más sustantivos de las relaciones intergenéricas al interior de sus familias y comunidades.

Este control del ámbito privado por los hombres mayores de los núcleos domésticos también se extendía y extiende en buena parte, a los espacios públicos de participación y decisión. En las comunidades indígenas tradicionales las instancias de autoridad comunitaria estaban depositadas en cuerpos decisorios casi siempre integrados por varones. Esta estructura ha venido cambiando gradualmente, al integrarse las comunidades a los esquemas de organización civil institucional, con la gradual pérdida de importancia de las jerarquías cívico-religiosas en las comunidades rurales y entre las generaciones más jóvenes. Sin embargo, la presencia de las mujeres indígenas en cualquiera de estos ámbitos públicos de autoridad, poder y decisión, sigue siendo muy escasa.

Con este sistema social y familiar, la posición de los individuos varía a lo largo de sus etapas de vida, pues las bases están asociadas con la generación a la que se pertenece y con los cambios en el acceso a los recursos domésticos y familiares. «La posición de las mujeres con respecto a la jerarquía de autoridad también varía según la etapa del ciclo doméstico en la que se encuentren, de acuerdo con su edad y estado

civil, pero la trayectoria femenina no es la misma que la masculina. La abrumadora mayoría de las mujeres nunca llega a ser jefa de hogar, ni a controlar una porción importante de los recursos más valiosos. Mientras haya un hombre jefe de hogar por encima de ellas (padre, suegro, esposo) 'no se mandan solas'. Pueden, sin embargo, influir sobre las decisiones y llegan a tener control sobre sus hijos y nueras cuando ocupan el lugar de esposas del jefe.»²

En las zonas indígenas más tradicionales como Chiapas, Oaxaca, Guerrero y Puebla, se sigue todavía la costumbre de que una joven esposa se muda a vivir a la casa de los suegros. Esta situación la obliga a quedar bajo la autoridad de los padres de su marido quienes así controlan su trabajo, sus movimientos y sus relaciones con los demás integrantes del núcleo. Sólo cuando el marido no tiene tierras o la familia de la novia sólo tiene hijas se da la posibilidad de que él se «vaya de nuero». Una de las opciones que tienen entonces las mujeres indígenas para acceder a mayores posibilidades de controlar los recursos de su familia, es «apartarse», formar una unidad doméstica independiente en la generación de ingresos, la elaboración de los alimentos y la habitación. Esta posibilidad se ampliará cuando los hijos traigan a sus mujeres a vivir en la casa, y la madre-esposa tenga entonces la posibilidad de controlar el trabajo de sus nueras. Así, «...el ciclo doméstico campesino típico contiene elementos estructurales que crean las condiciones para el antagonismo y el conflicto entre ...la nuera y los demás miembros del grupo doméstico» (S. González, 1991: 240).

Este esquema de organización doméstica patriarcal se ha venido resquebrajando a partir de la creciente importancia económica de los recursos familiares procedentes de actividades no agrícolas. Sin embargo, el modelo no se ha transformado junto con la práctica y así, el trabajo y la aportación económica de las mujeres indígenas a los ingresos de sus familias y núcleos domésticos sigue considerándose complementario, residual. Esto resulta muy importante, pues si bien las condiciones socioeconómicas de las poblaciones indígenas se han venido transformando y las actividades no agrícolas ocupan cada vez un lugar más importante

² Idem., p.236

y con ello, el trabajo de las mujeres resulta aún más indispensable a la supervivencia de los núcleos domésticos, la valoración de las actividades productivas de las mujeres indígenas no se ha transformado, e incluso para muchas de ellas resulta difícil imaginar que su aporte económico es tan importante como el de los varones y en algunas ramas de actividad como la artesanía, acaba siendo el ingreso fundamental de las familias.

Lo anterior se refiere sin embargo, no sólo a las actividades productivas —remuneradas— impulsadas por las mujeres, sino también a todo el trabajo familiar que desarrollan bajo el concepto de ayuda. Una parte central de estas actividades es la participación femenina en las actividades agrícolas, pues sólo en aquellas unidades domésticas indígenas con una cierta capacidad de generar excedentes las mujeres pueden desvincularse del trabajo en el campo.

Por otro lado en lo que respecta a la concepción del trabajo indígena, Chamoux se pregunta a quién favorece considerar una representación única del trabajo femenino a diferencia de las calificaciones reales de las mujeres (que se traducen en salarios menores que los de los hombres). La respuesta es que en una economía como la campesina indígena, la concepción del trabajo femenino como complementario y residual permite a la unidad doméstica disponer de una reserva de mano de obra estacional gratuita y reducir los costos en el uso de la misma. «Nos encontramos así —dice Cahmoux— frente a un fenómeno ideológico que, sin duda, se ha producido con frecuencia en el desarrollo histórico del capitalismo: la competencia de las mujeres se niega en la relación salarial y se utiliza en otras relaciones sociales» (p.50). Esta es pues, una de las formas en que se reproduce la subordinación de género para las mujeres indígenas, al interior de sus familias y comunidades.

El trabajo artesanal

Como ya se ha mencionado, si bien el aspecto nucleante básico de la unidad familiar indígena es la producción agrícola, existen una serie de actividades que tienen como objetivo último convertir al grupo doméstico en una unidad con un uso múltiple del medio, diversificada en sus actividades y orientada a la autosuficiencia, desarrollando lo que Soledad González llama una «economía campesina diversificada» a partir de estrategias productivas entre las que se cuenta la producción

artesanal. En este marco de transformaciones económicas y sociales de las sociedades indias, la producción artesanal se orienta tanto al autoconsumo como a la venta de productos para obtener recursos monetarios adicionales.

La artesanía como producción rural y con un alto nivel de participación femenina, genera productos necesarios, rituales y suntuarios en los espacios en donde la producción industrial no ha podido entrar o no le interesa hacerlo. De ello parecen derivarse buena parte de sus características como son un bajo desarrollo tecnológico y una alta especialización, así como la participación en estos oficios de los integrantes de la unidad doméstica a partir de una clara división sexual y por edades del trabajo, la elaboración de las propias herramientas, el trabajo dentro de la casa, sin horarios establecidos y a un ritmo personal (Novelo, V.1993:236). Por lo general, el proceso completo o buena parte lo realiza la unidad doméstica, incluyendo la recolección de las materias primas (las fibras, los tintes naturales, la leña, la madera, etc.) y dependiendo del oficio, la materia prima puede muchas veces requerir de sucesivos tratamientos en los que se invierte mucho trabajo (como convertir la lana en hilo o las tierras en barro) lo que ha creado en ciertos casos dependencia de los artesanos hacia productos industrialmente elaborados (como hilos de algodón o sintéticos, esmaltes, anilinas, etc.). Es decir, trabajando como artesanas las mujeres indígenas encuentran, tanto a partir de las características mismas de la elaboración de artesanías, como a partir de su ubicación en las relaciones de la unidad doméstica, una rama de actividad que les permite generar ingresos sin descuidar sus espacios de trabajo y campos de atención obligados —la casa y los hijos—, así como definir personalmente, a partir de sus posibilidades y capacidades tanto los montos como los ritmos de la producción. Todo ello sin contravenir en lo fundamental los códigos sociales indígenas sobre lo que son y pueden ser los espacios de trabajo para las mujeres.

Aquí vale la pena hacer un paréntesis para destacar dos supuestos erróneos sobre las técnicas y oficios implicados en la producción artesanal. Uno sostiene que la sencillez de las técnicas no industriales las hace simples o primitivas. Por el contrario, la existencia de herramientas simples da lugar a actividades o tareas individuales (o familiares) ricas y complejas en cuanto a conocimiento y destrezas, mientras que la presencia

de herramientas complejas (como en el caso de la producción industrial) genera una actividad individual empobrecida y sin control sobre el proceso de producción (Chamoux, M.N. 1992:17) En este sentido, al menos en ciertas comunidades indígenas, el saber-hacer artesanal parece darse por dos procesos: uno en donde el papel del maestro lo detenta toda la familia o comunidad en su conjunto (transmisión por impregnación según Chamoux) y dos, el que se da a través de un maestro o conocedor particular. La pedagogía indígena en este sentido es clara: el desarrollo del aprendizaje se da por medio de la práctica; el maestro trabaja bajo la mirada del aprendiz, sin esconderle nada, con muy poca información ocasional sobre el proceso. De las capacidades del aprendiz para aprovechar lo que ve dependerá su formación.

En general, la educación informal indígena donde participan las mujeres de manera central, reviste una serie de características. A diferencia de la escuela o de cualquier sistema formal, la educación informal se da en tiempos y espacios que no se definen de antemano, y es el hecho concreto que se va a dar a conocer el que convierte al espacio y al tiempo en algo apropiado. Otra característica es su transmisión discontinua, sea utilizando tiempos muertos o los periodos en los que se realiza la actividad concreta que sirve de modelo. Un rasgo central más es que no se oculta prácticamente nada del conocimiento al aprendiz para el que existe una deliberada ausencia de secretos, cualquiera que sea su sexo. (Chamoux, M., *ibid.*:75ss.)

En lo que respecta a la división sexual del trabajo artesanal al interior de los grupos domésticos, existen variaciones. Por regla general, las actividades agrícolas se consideran culturalmente como tarea masculina mientras que otras, como echar tortilla o el trabajo artesanal, se definen como de las mujeres. Pese a que la producción artesanal engloba en sí misma una amplia gama de procesos y actividades con estructuras organizativas propias, existen algunas generalidades que pueden establecerse. A medida que la artesanía se ha convertido en una fuente adicional de ingresos para la familia, la productora ha generado mayores dependencias del mercado y ha ido abandonando la elaboración más delicada y hasta algunas ramas de actividad, como la realización de artículos rituales.

Por otra parte, las necesidades de ingresos monetarios para la unidad doméstica han modificado la división sexual del trabajo en la

producción artesanal. En los últimos años, ante la imposibilidad de subsistir de la sola producción agrícola, ante la falta de tierras y ante el éxito relativo de las empresas económicas artesanales se ha extendido la incorporación de los varones a los procesos artesanales, originalmente asignados a las mujeres: hilado, tejido, bordado, cestería, alfarería, por ejemplo. Lo anterior es un ejemplo de los procesos de masculinización de ciertas actividades productivas en las sociedades indígenas, que a partir de que se hacen rentables facilitan el proceso ideológico de «neutralización» genérica que permite a los varones incorporarse a ocupaciones más o menos rentables sin menoscabo de su masculinidad. A este proceso corresponde una contraparte igualmente importante en el medio indígena: la feminización de ciertas actividades —como la agricultura inclusive— a partir de que dejan de ser rentables o quizá dejan de serlo porque se feminizan y así se devalúan.

Como producción doméstica tradicional, las artesanías son también representaciones del mundo y la organización de sus pobladores, al tiempo que conforman expresiones de la apropiación y el uso de los recursos, así como la adaptación diferenciada de los grupos humanos sobre el medio que les rodea. Marie Noel Chamoux menciona que entre los nahuas de Puebla, en el féretro de un hombre muerto se colocan sus instrumentos de labranza, en el de una mujer, un telar en miniatura (ibid., p.23)³, en un reconocimiento más allá de la vida, de las actividades que a cada uno tocó realizar y que en este caso, definen a la mujer como tejedora, como artesana. El medio geográfico en que habitan los distintos pueblos indígenas incide también en los materiales y artículos producidos por sus artesanas y así, las rarámuris⁴ de Chihuahua producen cazuelas o comales para uso doméstico, tejen cestos

³ «Los roles sexuales y sus tareas características aparecen simbolizados en las ceremonias del ciclo de vida, que insisten en las habilidades necesarias. Los informantes de Coahuila recomiendan poner una pata de mapache en las manos de los bebés, al amanecer. Se supone que este animalito tiene unas patas semejantes a las manos humanas. Si el bebé es varón, crecerá fuerte; si se trata de una niña, podrá hacer tortillas delgadas y redonditas. Otros ritos ayudan en el aprendizaje de las habilidades de cada sexo. En Ocpaco y Xilocuautla se guarda el cordón umbilical seco y se usa frotándolo en la cabeza del niño o niña. Si se hace esto, el niño podrá treparse a los árboles ágilmente en busca de frutos, mientras que la niña podrá hacer tortillas redondas y delgadas...» (Chamoux, M.N., 1992:97)

⁴ La descripción sigue el análisis realizado en Nahmad, S. (1988)

entrecruzados de trama doble o simple, con base cuadrada y parte superior redonda, así como cobijas de lana básicas dadas las inclemencias del tiempo en la sierra. Ellas participan de todo el proceso, desde traspilar a los pequeños hatos de ovejas, lavar la lana en los arroyos, golpearla con un mazo de piedra hasta dejarla limpia, cardarla cuidadosamente y formar bolas de lana, hasta el diseño y tejido mismos, lo cual les puede llevar hasta entre tres y cuatro semanas para terminar una cobija (Nahmad, S. et al. 1988:72-74).

Desde otra perspectiva, las artesanías constituyen un espacio privilegiado para la actividad remunerada de las mujeres indígenas. Como ya se ha señalado, desde su participación en prácticamente todas las fases del trabajo agrícola, el cuidado de los animales domésticos y la producción de traspatio, pasando por la recolección de leña y otros combustibles, la preparación de los alimentos, la confección de artículos para uso doméstico, el cuidado y la crianza de los hijos, la atención a enfermos y ancianos y la incorporación a actividades remuneradas para complementar el ingreso de las unidades domésticas (venta de excedentes agrícolas y animales en el mercado, colocación temporal en trabajos remunerados como servicios y otros, etc.) las mujeres indígenas representan un recurso económico fundamental y concreto para la subsistencia de las unidades domésticas indígenas.

En este esquema general no entra la situación de los hogares indígenas con jefatura femenina, fenómeno cada vez más frecuente a partir del aumento en los flujos migratorios. Así, para entender la situación productiva de los campesinos indígenas es necesario sacar a la luz estos mecanismos ocultos que además, explican la vigencia de una economía campesina de subsistencia, financieramente «ineficiente» y de muy baja productividad entre los pueblos indios. La participación de las mujeres indígenas en las actividades productivas y reproductivas y las estrategias de supervivencia de los núcleos domésticos, todavía confinadas en los renglones marginados de la circulación monetaria, las ha hecho más invisibles todavía dentro de un esquema de valores que sobrepone lo productivo en términos de ingresos y rentabilidad.

Los cambios producidos en la base de la subsistencia de los pueblos indios, que ya se han reseñado ampliamente en otras secciones de este libro, orientan las actividades productivas de estas sociedades a una inserción cada vez más clara en el mercado y con ello, a una dependencia

creciente de los ingresos monetarios procedentes de actividades no agrícolas. La gran importancia de las artesanías como rama productiva de alta participación femenina se inscribe en este contexto. La producción femenina indígena campesina ya había sido influida por el mercado desde hace varias décadas. Son muchas las formas en que las mujeres indígenas han buscado obtener alguna tajada del intercambio comercial desigual al que se ven sujetas, y ya existe también una historia vivencial de estas experiencias, en la medida en que el dinero se hacía cada vez más indispensable para la reproducción de las unidades domésticas. Una de las variantes privilegiadas por los grupos organizados de mujeres indígenas, así como por las productoras individuales ha sido la confección de artesanías.

Lo que ahora conocemos y consumimos como artesanías constituye el derivado profesionalizado de una producción doméstica para el autoconsumo de artículos necesarios a la vida cotidiana y en menor medida, dirigidos a un intercambio regional restringido: enseres domésticos, ropa, instrumentos de labranza, herramientas y artículos rituales, confeccionados por lo general con materias primas de la región y siguiendo patrones estéticos tradicionales. Si bien siempre han existido los maestros y maestras de oficio en las comunidades, el entrenamiento de niños y niñas en estos oficios constituye una de las formas de educación práctica en el campo: saber estos oficios forma parte de las habilidades necesarias para la vida adulta, si bien aparecen siempre las características de las creaciones individuales, así como las diferencias en habilidad y maestría.

Actualmente, en la mayoría de los grupos indios, las mujeres invierten buena parte de su tiempo en la confección de artesanías, tanto para el autoconsumo familiar, como para el intercambio comercial. Las artesanías pueden clasificarse en tres grandes rubros que implican formas particulares de organización del trabajo, de inserción de la mano de obra femenina en estas actividades, así como de variables posibilidades de generar ingresos. Pese a estas diferencias en cuanto a su intención y destino últimos, las artesanías comparten algunas características en común: se realizan generalmente dentro de los espacios domésticos aunque el proceso de profesionalización ha hecho aparecer talleres; de manera individual o con la ayuda familiar —si bien cada vez se extiende más la contratación de fuerza de trabajo extrafamiliar; en procesos no mecanizados que resultan en la fabricación de piezas únicas,

de calidad variable y en cuotas fluctuantes de producción; por último, la producción artesanal supone que la artesana disponga, distribuya y adecúe sus tiempos de trabajo a la priorización particular que haga de sus actividades.

Las características anteriores se adaptan perfectamente a las condiciones de trabajo de las mujeres campesinas indias. Por ello y porque la artesanía representa también un valor cultural apetecible para los mercados turísticos; y finalmente, porque muchos de los productos artesanales aún tienen utilidad práctica en los usos cotidianos, es que las artesanías se han constituido en un renglón productivo por excelencia para las indígenas.

La producción artesanal reporta muchas ventajas a las productoras indígenas: parte de un conocimiento que ya les pertenece y para el que han sido enseñadas desde pequeñas; no requiere, salvo en casos excepcionales, de acudir a un sitio fuera de la casa; las mujeres tienen sus telares, sus hornos, sus patios, dentro de los límites de la casa de modo que esta actividad no les genera conflictos importantes de tiempo y de enfrentamiento con sus maridos. Por otro lado y por lo general, los artículos artesanales son imperecederos y pueden almacenarse hasta el momento de su venta. Finalmente, la comercialización de las artesanías representa un ingreso adicional para la unidad doméstica regulable de acuerdo a las necesidades de la familia.

Estas ventajas han producido el que las mujeres indígenas pasen a ser artesanas de oficio, que se organicen colectivamente alrededor de esta actividad y se inserten en experiencias de gestión y participación pública con un cierto grado de aceptación y apoyo por parte de las estructuras comunitarias de decisión. Así, las mujeres indígenas cuentan ya con una experiencia importante de gestión ante el Estado, así como en organizaciones sólidas, con fuerza y presencia, tanto al interior de las propias comunidades como ante las dependencias oficiales. Estos procesos se han visto reforzados por las políticas estatales de desarrollo, que bajo los supuestos de que las artesanías son una actividad femenina por excelencia, un trabajo productivo en tanto genera ingresos y un recurso cultural de los pueblos indios, han fomentado la aparición de grupos de artesanas y la apertura de nichos de mercado más o menos importantes. No obstante, es poco lo que se ha revisado con respecto a los efectos de la incorporación de una producción doméstica al mercado, en términos de la solución real a los problemas económicos de las familias indias.

Un análisis primero de estos procesos muestra las inadecuaciones más evidentes de la producción artesanal una vez entrada al mercado. En su calidad original de producción restringida, las artesanías no resisten la masificación ni la producción en serie; tanto por la falta de seguridad en el suministro de materias primas, como porque la presión sobre los recursos incorporados a la producción artesanal los va haciendo escasear, los transforma también en mercancías confiriéndoles un valor monetario o los torna tan inaccesibles que acaban siendo sustituidos por insumos industriales. Es el caso del caracol púrpura utilizado con fines tintóreos por las mixtecas de la costa de Oaxaca; o de las plantas silvestres que utilizan las tejedoras nahuas de la sierra de Zongolica, en Veracruz para colorear la lana con la que tejen sus artículos. Las primeras han sustituido el caracol y la grana cochinilla por tintes químicos que deben adquirir en Puebla o hasta en la ciudad de México —encareciendo en muy alta proporción los costos de producción—; mientras que las segundas se han visto obligadas a caminar cada vez más monte adentro para encontrar las plantas y yerbas que utilizan en sus teñidos y han alargando así considerablemente sus jornadas de trabajo.

Por otra parte, en la medida en que se trata de una actividad tradicional y femenina en alto grado, la artesanía también presenta problemas de subvaloración del trabajo invertido: su precio de venta no incluye las habilidades invertidas en su confección, el tiempo necesario para su elaboración ni tampoco en muchos casos, el costo de las materias primas utilizadas. Es decir, el precio al que se «realizan» las artesanías en el mercado no cubre la fuerza de trabajo. Las artesanas indígenas son las primeras en dar por descontado su trabajo y en el caso de la cestería y algunas ramas alfareras, las materias primas se consideran también una dádiva del monte, ¿cómo ponerle precio a los zacates o las jícaras o al barro para los adobes? De este modo, la comercialización invisibiliza el trabajo de las artesanas indígenas, no valora los recursos naturales de los pueblos indios incorporados a la producción artesanal ni, mucho menos valora la habilidad y el conocimiento necesarios para la confección de los artículos. Solamente los nichos de mercado muy especializados, en los que las artesanías se consideran además piezas de arte y de colección, pagan precios elevados por esta producción, pero son pocas las ocasiones en que estos beneficios alcanzan a las productoras directas.

De esta forma y a medida que la comercialización de artesanías alcanza los mercados internacionales, se alteran también las relaciones de producción y se generan las condiciones para conflictos potenciales de género y de clase. Entre las comunidades artesanas las cambiantes dinámicas del desarrollo capitalista no se traducen siempre en resultados uniformes, aún dentro de una sola comunidad⁵ e inclusive, al interior de una misma unidad doméstica.

Las reiteradas solicitudes de créditos para la compra de materias primas y la comercialización de artesanías disfrazan otras inequidades en el intercambio comercial de estos productos: las artesanas indígenas rara vez incluyen dentro de la cuenta su inversión en tiempo y trabajo y consideran ya como operación ventajosa la recuperación de los costos de la materia prima.

Así, las tejedoras de San Luis Colorado en Oaxaca, invierten alrededor de seis meses en la confección de un pasehuanco o enredo —falda— tradicional. Hasta 1994, el hilo y los tintes químicos que dan el tono morado del caracol púrpura y la grana cochinilla constaban \$120.00. La venta de un enredo en las comunidades o a pie de carretera, ofrecido a los raros turistas en la zona o a los antropólogos en tránsito por la comunidad, nunca excedía los \$70.00. Sin embargo, cerrar esta transacción se consideraba ya un éxito pues implicaba contar con dinero fresco para destinarlo a una necesidad urgente de la familia.

Pese a la subvaloración del trabajo de las artesanas que suponen las condiciones descritas, es difícil establecer en términos de racionalidad comercial los costos de producción de estos productos. Los cálculos de tiempo y habilidades invertidas tendrían que hacerse de acuerdo a parámetros específicos por rama productiva y que también incorporaran las condiciones prácticamente individuales bajo las que se confeccionan la gran mayoría de las artesanías. Así, por ejemplo, las tejedoras de ixtle y lechuguilla del Valle del Mezquital en Hidalgo, tejen y procesan la fibra mientras caminan de una comunidad a otra;

⁵ Lynn Stephen, «weaving in the fast lane: class, ethnicity, and gender in Zapotec craft commercialization» en June Nash (ed.), *Crafts in the World Market: the impact of global exchange on Middle American Artisans*, 1993, pp.25-59

mientras conversan con su familia, mientras venden en el mercado, mientras descansan en el campo. Las fabricantes de cucharas de palo de la Sierra Negra cercana a Tehuacán, en Puebla, una vez conseguida la madera, tardan tres horas en hacer seis cucharillas que se venden, todas, a peso. Las tejedoras de huipiles de los Altos de Chiapas tardan hasta ocho meses en bordar una pieza de boda o un cotón ceremonial. Pero en todos los casos las mujeres establecen los tiempos que dedican a esta actividad, así como las cuotas de trabajo necesarias para la producción de sus artesanías. Invierten su esfuerzo, su imaginación y su creatividad en formas difíciles de medir bajo criterios comerciales.

En el discurso académico, la artesanía se sigue asociando con la idea de una «economía natural» campesina, una economía autosuficiente en la cual la producción material se dedica exclusivamente al autoconsumo; cuando es justamente la inserción de una producción sistemática para el intercambio la más importante para entender el papel único de las artesanas campesinas en la historia económica de sus pueblos y comunidades; dicho en pocas palabras, la producción artesanal dentro del capitalismo contemporáneo sirve para que las artesanas campesinas resuelvan sus necesidades de dinero corriente.⁶

La dedicación de tiempo completo a una actividad artesanal, es decir, la profesionalización del oficio de artesanas, constituye un fenómeno cada vez más generalizado en el cual incluso pueden ya observarse diferencias de «clase» entre los y las distintos involucrados en el proceso de producción y comercialización de artesanías: el valor creado por las productoras directas resulta así apropiado por otros sin ninguna compensación. El propietario de la tienda y el ofertante lo consiguen a través del pago de una cuota por pieza tasada a menos que el valor incorporado en los artículos producidos y a través de su venta a un precio superior a la cuota pagada (y al de otros costos de producción). El intermediario se apropia de esta valor cobrando precios muy altos por el suministro de materias primas, por los altos intereses que carga a los préstamos adelantados de efectivo o pagando precios muy bajos por los artículos adquiridos (Cook, 1993: 70).

⁶ Scott Cook, «Craft production in mexican capitalism today» en June Nash (ed.), 1993, pp.59-83

La incorporación intensiva de la producción artesanal al mercado y de las artesanas indígenas como productoras corresponde a un proceso en el que la confección de estos artículos se inserta a su vez en una economía comercial más amplia, y no constituye en estos tiempos un remanente de una etapa precapitalista o un elemento separado o subsumido en una economía campesina con su lógica particular. Esto se comprueba en el proceso de producción e intercambio de artículos artesanales. Las diversas investigaciones realizadas en torno a este tema sugieren que la necesidad de circulante opera como un incentivo material constante para las artesanas indígenas, sin importar si son autoempleadas o reciben un salario; una parte importante de los ingresos de estas productoras se dirige al pago de fuerza de trabajo o a la adquisición de bienes de origen capitalista y así, se integra a la demanda social necesaria para la reproducción expandida del capital. Por otro lado, la producción artesanal en sí misma responde a una demanda especial dentro de la economía capitalista que o bien no puede satisfacerse a través de la producción mecanizada o de procesos de producción intensivos en capital, o no puede satisfacerse a precios competitivos con los precios de los productores en pequeño. Es decir, la producción artesanal contemporánea y las artesanas en ella, están plenamente insertas en los circuitos comerciales de la economía mundial del mercado (Cook, 1993:77-78).

La dedicación de tiempo completo a la producción artesanal —que aumenta como estrategia de supervivencia y generación de ingresos entre las mujeres indígenas— presenta otras características que influyen decididamente en las relaciones de poder y el control de los recursos al interior de las unidades domésticas. En algunos casos, esta producción se torna casi en maquila, en una producción en serie que sólo puede realizarse dentro de ciertas ramas de actividad: la alfarería o el tejido de sombreros, por ejemplo. Estas modalidades aparecen más frecuentemente entre aquellos grupos indígenas en mayor contacto con los mercados, lo que facilita las salidas de los artículos y márgenes más amplios de negociación en los precios y en una relativa independencia con respecto a los intermediarios, los acaparadores y los coyotes.

La comercialización de los productos es otro de los cuellos de botella para las artesanías y ante esta dependencia clara del mercado, las artesanas en tanto trabajadoras y productoras enfrentan diversos meca-

nismos de explotación de su trabajo, así como acceden a nuevas posibilidades de actividad y reconocimiento. Si se produce contra demanda, las artesanas no disponen de la infraestructura necesaria ni del entrenamiento o el sentido para una producción en serie. Ha habido casos de pedidos importantes que no han podido cubrirse porque las artesanas indígenas no están dispuestas a bordar cinco mil servilletas idénticas, ni en tamaño ni en motivos; como tampoco pueden garantizar la entrega en un tiempo preestablecido. Las exigencias del mercado comercial, cada vez más presentes en la producción artesanal y en las actividades de las artesanas, suponen una transformación de las bases mismas de la producción artesanal: la enajenación de los tiempos y los espacios de las productoras en aras de un beneficio y una ganancia que muchas veces, también quedan fuera de los criterios indígenas sobre lo conveniente.

La mayoría de las artesanas individuales —las organizadas en grupos y cooperativas son otro caso— consideran a la artesanía una extensión de sus actividades domésticas que puede dejarles algunos ingresos necesarios para completar los recursos de la familia. Sin embargo, la pérdida de importancia de la agricultura y la falta de acceso a la tierra, han hecho crecer la dependencia de las unidades domésticas indígenas de los ingresos procedentes de actividades económicas no agrícolas, por lo que los recursos generados en la artesanía se han hecho cada vez más importantes. Este cambio en el lugar de los aportes y las actividades femeninas indígenas, también ha impactado la organización interna familiar, el establecimiento de prioridades en la unidad doméstica y las bases de las relaciones de género. No obstante, sólo un análisis con perspectiva de género permite entender la paradoja de la posición de las mujeres artesanas campesinas indígenas como empresarias, comerciantes y productoras persistiendo en una producción que genera ingresos menores a los costos de reproducción. Dados los particularmente bajos beneficios, especialmente en los últimos años, resulta sorprendente la persistencia de la artesanía, que así puede atribuirse directamente a la división del trabajo al interior de la familia, en la que la velada explotación de las mujeres —cuyo trabajo es comercializado frecuentemente por los hombres de la familia—, se preserva bajo estructuras patriarcales, como se mencionó anteriormente. El fracaso para establecer el monto en la contribución de las mujeres dentro de la producción de bienes usados en la familia

influye en las decisiones sobre su producción de artesanías para la venta. Los costos de oportunidad (término utilizado por los economistas para calcular otras posibilidades cuando se emprende cualquier actividad económica) no se toman en cuenta como podría hacerse en el caso de actividades masculinas. Esto en sí mismo, podría actuar como una fuerza conservadora para la preservación de una producción tradicional; pero junto a ello está una división del trabajo mediante la cual los hombres reciben beneficios del trabajo de sus mujeres, hijas o madres, lo cual continúa culturalmente devaluado pese a su creciente importancia (June Nash, 1993:147-48).

La ampliación de los espacios de trabajo remunerado para las mujeres indígenas, entre los cuales las artesanías juegan un papel decisivo, ha facilitado también un cambio en la posición de las mujeres, tanto al interior de sus núcleos domésticos, como de sus comunidades. Los estudios realizados en los últimos años muestran por ejemplo, una tendencia al aplazamiento en la edad del matrimonio entre las jóvenes artesanas de comunidades indígenas especializadas en la producción de artesanías. Cuando han podido expresarlo, ellas señalan que el principal motivo para no casarse tan pronto es disfrutar más tiempo de su independencia y del control sobre sus ingresos; poder «bañarse diario» y hacerse de un patrimonio personal. Estos motivos resultaban impensables hace una generación e implican una transformación en los valores de las comunidades indias en las que el individualismo gana terreno en un proceso de gradual ciudadanía de sus mujeres. La consolidación de un espacio productivo relativamente garantizado como el de las artesanías ha permitido la aparición de una —también relativa— independencia económica de las mujeres con lo cual han aparecido desde liderazgos femeninos, hasta comportamientos y actitudes transgresores de la costumbre (como la decisión de permanecer soltera o ser madres solteras que han tomado ya muchas mujeres indígenas) que impactan de manera distinta las estructuras tradicionales de la comunidad y el poder maculino.

Petrona de la Cruz fue una alfarera de Amatenango, Chiapas. Bajo su liderazgo se organizó una cooperativa de artesanas muy fuerte en la localidad. Petrona contrajo matrimonio muy joven, a los 17 años y terminó separándose; más adelante tuvo un hijo de un hombre casado a quien demandó judicialmente por un terreno, como una especie de pen-

sión para el niño. En su vida tuvo varios amantes y ninguna pareja estable y Petrona construyó su carrera personal a partir de la organización de la cooperativa de alfareras. A través de sus contactos con museos y con el PRI, se postuló incluso para presidenta municipal, un acto sin precedentes para una mujer indígena. Durante su campaña acusó a su oponente del desvío de fondos destinados a proyectos locales; poco después alguien la siguió por el campo y le disparó a matar. Las autoridades locales no hicieron ningún intento por detener al asesino pero quedó claro para las mujeres de la cooperativa que Petrona había sido asesinada debido a su liderazgo en la organización. Varias de ellas salieron del pueblo y permanecieron en el exilio por más de diez años. Este es un caso extremo de transgresión a las reglas por parte de una mujer artesana y de castigo y control por parte de las distintas fuerzas conservadoras de una comunidad indígena (citado por June Nash, 1993).

La preservación de una producción minifundista de semisubsistencia complementada por la producción artesanal en el contexto de una creciente crisis económica constituye una preferencia cultural que no puede explicarse sólo en términos económicos. June Nash sugiere que una de las razones para la alta preferencia por la forma doméstica de producción reside en las explotadoras relaciones de producción al interior de la unidad doméstica en las que los hombres pueden ejercer control sobre las mujeres, no sólo en términos económicos, sino también sexualmente. Esta dominación, ideológicamente sancionada, que es la que se defiende como una forma de vida tradicional representa una dinámica fundamental en la conservación de una unidad económica que rinde bajos ingresos pero altos niveles de satisfacción a los varones acostumbrados a una posición dominante dentro de las familias y comunidades indígenas. Sin embargo, el creciente número de hogares encabezados por mujeres así como el aplazamiento de la edad del matrimonio, han permitido a las mujeres más autonomía en la esfera económica que eventualmente, podría traducirse en poder político. Al mismo tiempo, las mujeres han ido perdiendo la protección que suponían los varones del hogar y así han pasado a ser cada vez más frecuentemente, víctimas de la violencia y el abuso que caracteriza muchas relaciones interpersonales y de clase. El caso más extremo es Acteal, en diciembre de 1997.

Finalmente, para las mujeres indígenas la actividad artesanal representa un recurso para la organización colectiva que ha venido cobrando una importancia cada vez mayor. A fines de 1997, se celebró en la ciudad de México la II Reunión Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala y uno de los temas centrales de sus debates fue precisamente, la consolidación de sus espacios productivos artesanales, el aseguramiento de mercados, la defensa de los derechos de autor, la defensa del patrimonio cultural de los pueblos indios a través de la artesanía, y el reforzamiento a las organizaciones de mujeres artesanas indígenas. Esto remite, de nueva cuenta, al trabajo artesanal como forma de reproducción cultural diferenciada, en el que las mujeres desempeñan un papel fundamental.

Las artesanías o las formas de producción artesanal representan espacios diversos por los que las mujeres se insertan en una producción generadora de ingresos y en procesos tanto de modernización, como de preservación de la tradición. Las manifestaciones de esta actividad son tan variadas como los grupos que las realizan y las regiones en donde se producen. En un estudio ya citado, Nahmad y otros autores mencionan que entre los zoques del altiplano y la montaña de Chiapas destacaba la producción artesanal textil, con el uso de la cochinilla y el gusano de seda así como una variada producción de cestería de consumo doméstico que ha dejado paso a las cubetas, artículos de cocina y demás enseres, elaborados industrialmente (*ibid.*:98-99). La influencia de la producción industrial se da inclusive, en los espacios relacionados con el consumo cultural, como el de la ropa y las máscaras durante las fiestas «costumbreras».

Entre los mayas de Yucatán y Quintana Roo, la mujer participa activamente en la preparación, siembra, deshierbe y cosecha de los huertos familiares (kanché), donde se siembran plantas frutales, hortalizas con especies aromáticas y saborizantes (orégano, rábano, cebolla, cilantro, etc.) así como macetas colgantes (hobonché) donde se ubican flores, hierbas medicinales y de ornato. Esta actividad se considera artesanal en la medida en que sus productos tienen salida en el mercado.

El uso de barnices para laquear madera en la producción artesanal es muy importante en la región de Olinalá, Guerrero. Su origen parece haber sido la necesidad de estos pueblos de proteger sus utensilios del calor y de la humedad. Actualmente hay centros laqueros en Michoacán

(Uruapan y Patzcuaro), Guerrero (Olinalá, Temalcancingo y Acapetlahuaya) y Chiapas (Chiapa de Corzo) y antiguamente se incluían Oaxaca y Yucatán. Hoy se producen gran cantidad de objetos con esta técnica (juguetes, muebles, alhajeros, saleros, estuches) cuyo aumento en la demanda ha transformado el uso de materiales tradicionales por industriales y ha tenido un considerable impacto en la vegetación de la zona (la madera con la que se producen los objetos en Guerrero, el linaloe, no existe ya en la región y es traído de Puebla; el cultivo de chía como cultivo tradicional ha decrecido dejando su lugar a la linaza y el pino, por ejemplo). De acuerdo con las descripciones etnográficas, hacia fines de la década de los cuarenta las mujeres sólo molían los colores y dejaban el resto del trabajo a los hombres; hoy ellas son quienes además de moler, barnizan y pintan las jícaras.

El caso de las zapotecas de los valles centrales de Oaxaca resulta interesante por su variedad artesanal y su especialización tanto en la producción alfarera, en los tejido de fibras duras y textiles, el trabajo en piedra y madera como en la fabricación de mezcal y curtido y trabajo de pieles.

Existen tres grandes centros zapotecas de producción alfarera en los valles centrales de Oaxaca: Coyotepec y Santa María Atzompa en el distrito del centro y San Marcos Tlapazolam en el de Tlacolula, especializado el primero en la producción de barro negro y los otros dos, en rojo (producidos ambos con un método de cocción de baja temperatura y en donde la diferencia de color estriba en el método de cocción).

La producción cestera también tiene en Oaxaca a uno de sus mejores representantes. En general esta es un producción que realizan casi todas las mujeres de los poblados, con la participación de niños y niñas. En Santa Cruz Papalutla, las mujeres y niños tejen canastas de carrizo utilizadas localmente y para la venta a los «regatones» locales. En San Luis Amatlán se fabrican «tenates», cestos que se usan para levantar la cosecha, para guardar objetos y para la venta.

En lo que se refiere a los textiles, si bien hay una gran y variada producción, las técnicas tradicionales de hilado, coloreado de los hilos y decorado han desaparecido o se desvanecen poco a poco, como el uso de tintes vegetales y animales como la cochinilla, el caracol púrpura y los diversos pigmentos minerales. Así, por ejemplo, en Santo Tomás Jalieza, poblado en donde los artesanos están organizados en una Unión Cooperativa de Producción Textil desde 1985, de un total

de 39 familias sólo dos personas utilizan tintes naturales. Los sintéticos han desplazado el teñido de los hilos con tintura de bejuco del árbol del pirul, mezclado con fuchina (tinte industrial), sal de grano y en algunos casos, cochinilla; o la obtención de colores como el verde con cáscara de coatlé o el amarillo con cáscara de cebolla o de granada o con flores. El telar de cintura es de uso extendido aunque no se utiliza teñido natural desde hace veinte años y los diseños antiguos sólo se hacen sobre pedido (generalmente para bodas. Aquí el impulso comercial ha hecho que no sean sólo las mujeres quienes tejan sino también los hombres (desde mediados de los setenta) aunque en telares más anchos para elaborar lienzos de mayor tamaño. En el caso de la lítica, producción de metates y molcajetes, el trabajo se hace con la participación de toda la unidad familiar, como es también el caso en las figuras de madera y en la producción de mezcal.

Dentro del variado mundo artesanal indígena existen, de acuerdo con Novelo (1993), artesanías «finas» y «corrientes», con diferentes canales de comercialización. Así, la producción se vincula con el mercado y la producción artesanal con el comercio. En ambos procesos, las mujeres juegan un papel importante. No obstante, los ingresos de las productoras resultan magros, salvo en los casos de artesanas con renombre, lo que apenas permite la reinversión de las ganancias en el mismo ciclo productivo.

Es importante destacar aquí que, al igual que el conjunto de las actividades indígenas, la artesanía tiene un carácter subordinado frente al conjunto de las relaciones económicas y al entramado político que permite la reproducción de situaciones de desigualdad, por lo que la explotación del trabajo artesanal indígena, vía bajos precios pagados por los intermediarios y políticas erráticas de apoyo a éstas, conforman el marco de continuidad de su producción.

Novelo señala en este sentido, que «generalmente los objetos que proceden de las formas no capitalistas de producción han significado para los productores un enorme esfuerzo de trabajo que no entra en la contabilidad de los costos; el precio que reciben repone los gastos en materiales y rara vez se le pone precio a la habilidad incorporada; cuando mucho se calcula un jornal pensando lo que hubieran tenido que pagar si lo hubieran mandado a hacer.» (ibid, p.241) Por otro lado, la organización familiar del trabajo no permite dedicar tiempo a la

búsqueda de clientes, so pena de no poder iniciar un nuevo ciclo de producción, lo cual acrecienta las ganancias de los intermediarios.

En este ámbito, la producción artesanal indígena parece encontrarse en una encrucijada, con posibilidades de continuidad a dos niveles: por un lado, el nivel del autoconsumo, que puede ser y de hecho ya es desplazado, por la competencia de la producción industrial (quién no ha visto guajes u otros productos de consumo cotidiano entre los indígenas hechos ahora de plástico) de bajo costo; y por otro lado, el de una producción artesanal en estrecha relación con los patrones culturales con los que se articula: «...los muñecos de barro que como piezas de brujería levantan aires para permitir la siembra; el huipil con símbolos cosmogónicos que debe vestir la Virgen; el tapete y la portada de flores frente a la iglesia el día del santo patrón; los collares y arracadas que las novias reciben de sus novios el día de la boda; los sahumerios para las «limpias» y las ofrendas; la ropa ceremonial que usan las autoridades indias; las velas necesarias en las procesiones; las máscaras para el baile de carnaval; las jarras pulqueras que se rellenan continuamente mientras transcurre el juego de «brisca»; la cazuela enorme para el mole el día de fiesta; el retablo que da gracias por el favor recibido.» (Novelo, *ibid.*, p.242).

Por último, valdría la pena señalar dos «nuevos» obstáculos a la difícil situación de los artesanos y artesanas indígenas y mexicanos en general. Uno de ellos es la prohibición de uso del plomo en la alfarería de baja temperatura, a raíz de la discusión con motivo de la publicación de un desplegado a mediados de 1991, del ecologista Grupo de los Cien en contra de la utilización del plomo en el vidriado por sus efectos sobre la salud. Ante ello, los especialistas en producción artesanal señalaron la necesidad de un análisis más profundo y de alternativas viables en caso de prohibición, ya que se reducirían las fuentes de ingreso o dejarían sin empleo a unos 150.000 alfareros. Otro problema es la imposibilidad práctica de los artesanos y artesanas mexicanos de competir en igualdad de condiciones en un mercado abierto como el del Tratado de Libre Comercio con los artesanos de otros países, dedicados a la exportación, con apoyos crediticios reales y constantes, con protección legal de algún tipo (de la que carecen las artesanas mexicanas) y con un sistema de producción semiindustrial con acabado manual, así como definidos circuitos de distribución.

Así, del trabajo en la producción familiar, en la confección de artesanías y en la colaboración en actividades agrícolas y pecuarias, se desprenden también los trabajos que las indígenas realizan como comerciantes y regatonas. Un estudio cuantitativo sobre placeros de San Antonio, Ocotlán, en Oaxaca (Waterbury y Turkenik, 1989), muestra la presencia femenina en las plazas y mercados: «De 603 individuos orientados hacia el mercado, 518 o el 58.9% eran mujeres. Casi la mitad de las mujeres se ocupan con regularidad en la plaza desde los dieciséis años, contra el 8.2% de los hombres. Ser regatona es más que una prolongación de la compra doméstica normal y por lo tanto oficio propio de mujer. Se vería como bicho raro al hombre que se dedicara a regatón». Y apunta más adelante, «la aportación de las regatonas al presupuesto hogareño no es en modo alguno despreciable y hemos visto que en más de la tercera parte de los hogares hay una entrada constante proveniente de esa actividad. En casi todos los matrimonios jóvenes es la recién casada quién más contribuye al sostenimiento del hogar trabajando como regatona y puede decirse que no hay adulta que no haya sido regatona alguna vez. En los hogares pobres, sin tierra o con muy poca, en los que el marido no tiene ocupación remunerada aparte de la agricultura, la aportación de esposas e hijas placeras es de capital importancia.» (pp.264-65).

Finalmente, entre otros de los renglones ocupacionales de las mujeres indígenas a final del milenio, se amplían los espacios en los servicios —no sólo el empleo doméstico, sino también la incorporación de las mujeres a ocupaciones como meseras, dependientas de tiendas y comercios diversos—, en las empresas colectivas —granjas, huertos, pequeña industria de transformación alimenticia, talleres de costura y maquila, etc. — y una serie de actividades diversas asociadas ya a necesidades más urbanas que rurales, a nuevos patrones de consumo y a nuevas pautas culturales.

Como contraparte a estas tendencias agudizadas en años recientes, persisten entre las mujeres indígenas espacios tradicionales de actividad que remiten a las culturas tradicionales: las mujeres de conocimiento siguen siendo entre las comunidades indígenas un bienpreciado: parteras, yerberas, sobadoras y diversas agentes de la salud espiritual y física de las personas; artesanas calificadas; y comerciantes especializadas.

Finalmente, como un nicho ocupacional que se ha ido abriendo campo en los últimos tiempos, aparecen las actividades profesionales y no convencionales a que se dedica un número cada vez mayor de mujeres indígenas: maestras, médicas, dirigentas, políticas, diputadas, han dejado de ser fenómenos sociales para convertirse en casos excepcionales pero cada vez mejor aceptados. Todo ello ha conformado una base de participación social femenina indígena que empieza a dibujar nuevas perspectivas para la organización tradicional de los núcleos domésticos, las comunidades y los grupos indígenas.

A lo largo de este capítulo, hemos revisado las ocupaciones laborales de las mujeres en estrecha relación a las estructuras familiares indígenas campesinas, en un esfuerzo por reconocer que es a partir de este ámbito primero de organización social como puede definirse la inserción ocupacional femenina indígena. Los cambios en el trabajo de las mujeres indígenas, también se ha dicho ya, impactan directamente la estructura, organización y jerarquía de los núcleos domésticos y han dado paso a nuevas conformaciones sociales que dan cuenta de los cambios que se vienen operando en la base organizativa de las sociedades indias. Entre ellos aparecen nuevas estructuras familiares como las jefaturas femeninas de hogar que tienen una relación directa con las nuevas condiciones sociales y económicas en que se desempeñan las mujeres indígenas, así como con otras formas de posición y condición en que quedan colocadas.

Como menciona Nolasco (1988), los hogares con jefatura femenina son situaciones cada vez más frecuentes en entre los indígenas. Si bien no existe información puntual sobre las mujeres indígenas, básicamente por cuestiones ideológicas de valores que no permiten reconocer la ausencia o la menor importancia de un jefe varón ni entre las propias mujeres, ni entre quienes recaban los datos, su importancia se hace patente en las conclusiones de la CEPAL cuando analiza la estructura de los hogares en América Latina y su situación socioeconómica: los hogares pobres —que sería el caso de los de las indígenas— encabezados por mujeres tienen mayores probabilidades de permanecer en la indigencia y reproducir esta condición entre las generaciones más jóvenes;

Para el caso de México, la información sobre la composición de los hogares con jefatura femenina en zonas indígenas no está disponible. Sin embargo, un análisis de la información arrojada por la Encuesta

Mexicana sobre fecundidad y salud (1987) realizado por Felix Acosta (1991) sobre los hogares pobres con jefatura femenina presenta algunos indicadores aplicables a la realidad de las mujeres indígenas. Del total de hogares con jefatura femenina, el 41.9%, están constituidos por mujeres solas con sus hijos, lo cual, al imponerles un doble papel de madres y responsables del hogar, favorece su mayor discriminación en el mercado de trabajo y las obliga a aceptar empleos no remunerados adecuadamente. Las jefas de hogar que trabajan (49.2% desempeñan un cargo remunerado) lo hacen en empleos de bajos ingresos, concentrándose en actividades por cuenta propia (36.5%) y en el servicio doméstico (10.1%). En relación con el ingreso, 63.8% de las jefas de familia que trabajan obtienen ingresos de un salario mínimo o menos (el porcentaje correspondiente a los jefas hombres es de 46.3%). Finalmente, los datos referentes a la estructura de los hogares indican que los hogares con jefatura femenina son de menor tamaño (3.9 miembros contra 5.4 miembros de los hogares con jefas hombres) y que en ellos es mayor la composición de hogares extendidos (36.2% en los hogares con jefatura femenina y de 21.5% en los que tienen jefas hombres), indicativa de que ante la ausencia de los ingresos masculinos las mujeres recurren a la incorporación de otros parientes que contribuyan al sostenimiento de la familia.

El trabajo y su relación con las unidades domésticas, con la comunidad y con las concepciones culturalmente aceptadas se encuentran pues en un proceso de transformación radical entre muchos grupos indígenas, influidos por una política macroeconómica que poco ofrece a los campesinos indígenas de autosubsistencia, por las fuerzas del mercado poco interesadas en establecer vínculos con este sector y por una crisis que lleva ya varias décadas.

Sin embargo, a nivel de descripción antropológica existe poca información para identificar esta nueva situación. Así, para Tizón (1987) existen en el proceso de modernización tres factores que contribuyen al deterioro del estatus de las mujeres en las sociedades indígenas:

«1) los productos manufacturados exclusivamente por mujeres no encuentran aceptación en el mercado exterior y ellas dejan de producir aquellos que son valorados internamente; (por otro lado, ha quedado también que en muchas ramas productivas, aún las artesanales, tienen ingresos más altos los hombres que las mujeres);

2) el prejuicio masculino del sistema de mercado moderno da al hombre indígena un preferente acceso al dinero en efectivo, convirtiéndolo en un comprador de los nuevos artículos que reemplazan a las manufacturas confeccionadas por la mujer; 3) el mercado induce a un cambio de una organización social comunitaria a familias nucleares independientes, incrementando el aislamiento doméstico con consecuencias definitivamente negativas para la mujer: mayor trabajo, menor control.»(Tizón, J. 1987)

En este mismo sentido, Lourdes Arizpe plantea que los cambios económicos introducidos en las comunidades, al aumentar la necesidad del ingreso monetario «hacen al campesino más dependiente del mercado de trabajo y consecuentemente a la mujer campesina más dependiente del hombre.» (Arizpe, L., 1975, p.581)⁷ Esto parece confirmarse con la información censal de 1990 en la que, si bien existen algunas similitudes en el patrón de ingreso de la población india por sexos, su distribución por actividades es totalmente dispar.

En los municipios eminentemente indígenas (70% y más de h.l.i.) aparece una población ocupada de 820.172 compuesta en un 89.5% por hombres y en sólo 10.5% por mujeres. El 96.6% de quienes se dedicaban a la agricultura y a la ganadería eran hombres contra el 3.4% de las mujeres; el 68% de las personas ocupadas en la industria manufacturera también eran hombres, 92% los dedicados al comercio y 43% las mujeres ocupadas en servicios comunales.

En los ingresos la situación tampoco cambia gran cosa. Del total de personas que reciben un salario mínimo, los hombres conforman el 92%. En los demás niveles de ingreso el comportamiento es muy parecido. Estos datos confirman tanto la invisibilidad del trabajo y el

⁷ Por otra parte, Marie Noel Chamoux menciona el siguiente proceso: con la aparición de una capa de obreros en las zonas indígenas las mujeres, al menos en el caso de las nahuas de Puebla, pueden renunciar a trabajar en el campo, amparadas por la ideología que las supone incompetentes para ello, transformándose cada vez más en «reproductoras de productores» y no en productoras también. «Ya no constituyen directamente fuerza de trabajo, sino la condición de reproducción de la fuerza de trabajo masculina que, dentro de la coyuntura local actual, interesa únicamente al sector industrial. Así, entra en juego una nueva división sexual del trabajo productivo y reproductivo, con lo que se puede presagiar modificaciones en las relaciones entre varones, mujeres y niños en el seno de la familia.» (1992:51, cursivas en el original)

aporte económico de las mujeres indígenas, como las condiciones de explotación, marginación y miseria a que se hallan sometidas.

Otro dato interesante sobre la población económicamente activa de 15 años y más en zonas indígenas, es el alto porcentaje de personas dedicadas a la agricultura y la ganadería que declararon en 1990 no recibir ingresos, lo cual podría relacionarse con una fuerte carga hacia actividades de autosubsistencia y con el trabajo familiar invisible y no remunerado. Aquí la diferencia es de 10 puntos en contra de las mujeres, ya que el 46.3% manifestó no recibir ingresos frente al 36.2% de los varones, aunque si sumamos el porcentaje de mujeres que dedicadas a la agricultura o la ganadería ganan entre menos de un salario mínimo o no reciben ingreso el porcentaje resulta muy similar al de los hombres (87% contra 85%). Sin embargo, el 49% de los hombres dedicados a la agricultura recibe menos de un salario mínimo contra 40.1% de las mujeres indígenas.

En el nivel de uno a dos salario mínimos, el comportamiento resulta diferente, ya que es mayor el porcentaje de mujeres indígenas que percibe ingresos en ese rango (18.3% frente a 13.8% de los hombres). Sin embargo, por rama de actividad hay variaciones notables. En agricultura y ganadería el porcentaje es casi del doble para los hombres (7.8% a 4.02%); en minería es mayor el porcentaje de ingreso de mujeres, en servicios especiales se asemejan mucho y en comercio duplican los hombres (52.9% frente a 27.7%)

En cuanto al tipo de actividad, tenemos que la distribución no parece mayormente afectada por la variable sexo. Así, los mayores porcentajes de hombres y mujeres indígenas se ubican en actividades predominantemente agrícolas, seguidas de manufactureras, servicios especiales y comercio. Los datos parecen indicar, a) que la gran diferencia en números absolutos en cuanto a actividades por sexo podría deberse a la discriminación o a menores oportunidades de acceso al mercado de trabajo por parte de las mujeres indígenas y; b) que al interior de la población indígena considerada globalmente, ambos sexos, al menos a nivel de mercado de trabajo, padecen un alto nivel de explotación similar, indicado por los porcentajes de personas que no reciben ingresos o que estos resultan inferiores al salario mínimo.

No obstante, en el recuento que aquí hemos levantado, queda demostrada la necesidad de desarrollar indicadores específicos para

contabilizar, visibilizar y calcular los aportes económicos del trabajo de las mujeres; así como para conocer las condiciones y los mecanismos bajo los cuales ellas producen y reproducen así la vida de sus entornos familiares. Las mujeres indígenas en estas circunstancias se han incorporado también a actividades microempresariales de variable eficiencia económica que tampoco entran específicamente en la contabilidad del Producto Interno Bruto. La realidad ocupacional, laboral, organizativa y económica de las mujeres indígenas está asociada a estos espacios oscuros que aún falta descubrir. Es muy poco todavía lo que se ha investigado sobre los procesos personales y colectivos que viven las indígenas al incorporarse a esferas de organización y desempeño fuera de su hogar, así como al asumir, cuando menos en parte, el papel de proveedoras principales de ingresos para la familia; tampoco se ha explorado suficientemente el peso político de las microorganizaciones indígenas femeninas en su entorno inmediato: organizaciones más amplias, movimientos, comunidades, etc. Sin embargo, nos parece que ya están dados los elementos base para reconocer en el trabajo femenino indígena un renglón especialmente dinámico que alude no sólo a las posibilidades de elevar los niveles de vida de un núcleo doméstico, una comunidad y hasta una región, sino a un potencial transformador de relaciones genéricas de subordinación que han sometido a las mujeres indígenas al interior y fuera de sus comunidades.

MUJERES INDÍGENAS EN MOVIMIENTO: JORNALERAS AGRÍCOLAS



La acelerada integración del país a los mercados mundiales de producción y trabajo ha tenido impactos importantes en los distintos sectores laborales. Así, la dinámica de los mercados de trabajo femeninos también aparece asociada a la reorganización de la actividad económica en los procesos productivos. Las mujeres incorporadas a los sectores empleados en los cultivos comerciales de exportación, básicamente ubicados en los estados del norte de la república, con excepción de las producción de flores para exportación, conforman un sector creciente de mano de obra asalariada sometida a condiciones de flexibilización laboral (inseguridad en el empleo, salarios bajos, cero prestaciones sociales, poco reconocimiento a la especialización laboral, ausencia de protección legal, etc.), y a condiciones de migración cíclica que llegan a mover familias enteras a lo largo de los diversos ciclos de cosecha. Todo esto implica condiciones de vida cotidiana muy precarias: falta de vivienda, baja o ninguna escolaridad, insuficiente atención a la salud, poco acceso a los mercados baratos para los artículos de primera necesidad, que aumentan las cargas domésticas para las trabajadoras y sus familias.

Como se ha mencionado ya en los capítulos precedentes, el proceso de transformación económica nacional a partir de modelos que han privilegiado la industrialización como elemento dinamizador de la economía nacional, ha castigado severamente las economías rurales en donde se insertan los pueblos indios. Esta situación ha producido en México «...alrededor de 3 millones de campesinos sin tierra, ejidatarios y minifundistas de las regiones áridas o deprimidas del campo nacional, obligadas a vender, constante o cíclicamente su mano de obra para poder subsistir.» (Sánchez, Lourdes, s/f, p.1)

Dentro de la agricultura, el énfasis industrial general de la economía nacional ha implicado que la política gubernamental de desarrollo

agropecuario priorice la producción para la exportación en detrimento de la producción de básicos para consumo interno que ha quedado desplazada por la importación de estos productos, es el caso del maíz. Estos procesos han aumentado los flujos migratorios de las regiones rurales pobres, entre ellas las indígenas en un lugar destacado y con ello, también ha crecido la dependencia de esta población con respecto a un ingreso monetario para cubrir sus necesidades.

El flujo de migrantes está conformado por gente que sale de sus localidades ante la incapacidad de acceder a bienes de producción y buscando aliviar su pobreza. Este éxodo campesino corresponde básicamente a los estados del sur de la república, los más pobres, los de agricultura de subsistencia y temporal, los de mayores concentraciones de población indígena; y se dirige en corrientes variables hacia los polos de desarrollo agrícola en los estados del noroeste del país, para incorporarse como fuerza de trabajo estacional a los ciclos continuos de trabajo en los cultivos comerciales. De este modo, los jornaleros agrícolas y los trabajadores de la agroexportación (varones y mujeres) han perdido sus propias garantías de autosubsistencia (tierras de cultivo, apoyos sociales de familias y comunidades) y han quedado a merced de las fuerzas del mercado laboral dictadas por compañías transnacionales.

El crecimiento en el cultivo de frutas y hortalizas empieza desde hace ya más de 30 años. La ampliación del mercado interno para estos alimentos favoreció la expansión de una agroindustria especializada que con el establecimiento de filiales transnacionales, pasó a ocupar un lugar prioritario en la industria alimentaria nacional. A la demanda interna se sumó la demanda externa: la exportación de frutas y verduras se diversificó y se incorporó una mayor variedad de productos frescos y procesados. La internacionalización del comercio de estos productos agrícolas se logró por impulso de empresas mundiales distribuidoras de los mismos en los distintos mercados a lo largo de ciclos anuales. Así, la localización de las zonas productoras de frutas y hortalizas para exportación obedece a ventajas comparativas, principalmente en razón de periodos de cosecha y mano de obra abundante y barata. Ante la dificultad de mecanizar el proceso de producción —sobre todo en aquellas fases que exigen calidad y presentación para la exportación. Estos cultivos requieren empleo intensivo de mano de obra en los

predios, en las labores culturales, la cosecha, la selección y el empaclado del producto.¹

En la medida en que se trata de productos sujetos a una alta competencia internacional, las empresas impulsoras de la agricultura de exportación diseñan estrategias compensatorias flexibles que incluyen la desregulación de las relaciones laborales, para poder aumentar su competitividad y elevar sus tasas de ganancia. En este contexto la flexibilidad del trabajo supone un esquema dual de empleo dentro del mercado de trabajo a nivel mundial, en el cual las compañías transnacionales mantendrán en los países desarrollados las fases intensivas en tecnologías (investigación genética, conservación de alimentos, producción de insumos y maquinaria, etc.), mientras que en los países no desarrollados se expandirán las fases intensivas en mano de obra.

Para México, este esquema implica hacerse cargo del proceso que requiere más fuerza de trabajo. Dadas las malas condiciones laborales existentes en el país, en especial para el sector agrícola, esta flexibilidad del trabajo coloca a los trabajadores en situaciones de inestabilidad empeoradas que generan y amplían su situación de pobreza extrema. Se propicia así una flexibilidad «primitiva» o «salvaje» basada en la feminización, la etnización y la infantilización de la fuerza de trabajo. Así, un aspecto fundamental que determina la competitividad de la producción mexicana para exportación son los costos de producción, en concreto el pago de jornales y salarios agrícolas. En México, el pago por jornal fluctúa entre 4 y 10 dólares por día, dependiendo del cultivo, la faena y la región; en Estados Unidos esa cantidad cubre sólo el salario personal de una hora de trabajo.²

Así, la producción de hortalizas y frutas para la exportación destaca por su aporte en la generación de empleos; de acuerdo a investigaciones recientes (Gómez Cruz, 1991) el sector ocupa al 17.5% del total de la fuerza de trabajo agrícola y en la captación de divisas participa con el 64% del valor total de las exportaciones agrícolas. Los mercados laborales asociados a la expansión de la agricultura de exportación demandan una fuerza de trabajo —edad, sexo, origen (migrante o local)— caracte-

¹ Suárez, Bonfil y Escamilla, *Trabajadoras en el sector agrícola de exportación*, 1997.

² Datos de 1996, en *Idem.*, p.16

rizada por cuatro factores: 1) características del productor; 2) proceso de trabajo referido a las especificidades del cultivo; 3) destino de la producción; y 4) relación oferta-demanda del mercado laboral.

Los empleos generados por los cultivos de exportación constituyen polos de atracción para la mano de obra migrante —generalmente de las regiones con la gente más pobre del país o de jóvenes sin posibilidad de acceso a la tierra— y factores de arraigo para las y los trabajadores locales. Importantes contingentes de jornaleros —varones y mujeres, niños y niñas— se movilizan recorriendo el país, desde el sur y centro (Oaxaca, Guerrero, Michoacán) hasta los estados de la frontera para contratarse en la siembra, la cosecha, la selección y el empaqueo de frutas y hortalizas. El carácter estacional de la producción y las particularidades de cada cultivo han determinado que los y las trabajadores del sector agroexportador tengan que adecuarse a los ciclos productivos, se desplacen y se desarraiguen, aceptando el trabajo bajo pésimas condiciones laborales y guiándose por el mercado.

En los corredores hortofrutícolas, el aumento en la producción ha desatado otros procesos asociados: la especialización de la fuerza de trabajo asalariada rural migrante y el aumento de la migración rural-rural. Así, el comportamiento de la población asalariada agrícola está en estrecha relación con la estructura de cultivos por entidad: en estados en que son importantes los cultivos no tradicionales intensivos en mano de obra, la demanda de fuerza de trabajo excede con mucho a la disponibilidad local o regional y así se produce una corriente migratoria hacia esos lugares. La fuerza de trabajo migrante se especializa en una labor del proceso horticultor —pizca, empaque o selección del producto— y se mueve en función de los tiempos de cosecha sin cambiar de cultivo. Esta la distingue de los jornaleros locales que acceden a cualquier tipo de cultivo, mientras se realice en la región. La permanencia en el empleo, aún en calidad de temporales-permanentes, permite a la fuerza de trabajo asalariada el acceso a mercados de trabajo cada vez más especializados, en un esquema que no ofrece los beneficios salariales ni las prestaciones que contempla la modernización del sector.

La presencia del trabajo femenino es cada vez más importante en la agroexportación en las distintas regiones productoras, los diferentes mercados especializados y los polos de atracción de fuerza de trabajo. La feminización de los mercados de trabajo rural responde a un

fenómeno reciente de incorporación de mano de obra femenina en el trabajo asalariado rural que cobra mayor importancia a mediados de los años ochenta y que está asociado a los cultivos comerciales de exportación.

Los estudios y análisis más recientes sobre el tema destacan la idea de que la modernización de la agricultura ha contribuido a rezagar la participación femenina, ensanchando la brecha de la productividad entre los dos sexos, al tiempo que muestran algunos de los efectos perniciosos que esta modernización ha significado para las mujeres:

- Falta de acceso a los apoyos y servicios institucionales, canalizados en su mayoría a cultivos comerciales más que a la producción de básicos, a los que se dedican muchas de ellas;
- Despojo y reducción de sus derechos sobre las tierras al aumentar su valor comercial;
- Abandono de actividades productivas asumidas por las mujeres dentro de las unidades domésticas, debilitando su poder de negociación en la familia;
- Aumento de la demanda de fuerza de trabajo femenina junto con un deterioro de las condiciones en que las mujeres laboraban en la familia, lo que se traduce en aumentos en sus cargas de trabajo;
- Cancelación de sus fuentes de empleo por la mecanización; y
- Creación de puestos de trabajo feminizados, ejercidos con mayor precariedad y menor remuneración.

Por otra parte, entre los factores que facilitan el aumento y la modificación de la participación femenina en los mercados de trabajo rurales se cuentan: a) tendencia a la proletarianización rural de ambos sexos y la disgregación de las parcelas campesinas; b) migración masculina, especialmente la internacional; c) experiencia femenina en el trabajo agrícola tradicional que las hacen elegibles por la demanda patronal y los requerimientos del mercado de trabajo; y d) transformaciones en los procesos productivos, sobretudo en los patrones de cultivo.

La mano de obra que se emplea en estos mercados de trabajo, cuya oferta laboral es el principal atractivo para las migraciones de población indígena, se distingue por su procedencia, su origen étnico, sus características socioeconómicas y su composición de género. La contratación de mano de obra indígena es fundamental en la cosecha de hortalizas

y de algunos frutales. Esta fuerza de trabajo está compuesta por hombres, mujeres, niños y niñas originarios de los estados de Oaxaca, Guerrero y Michoacán, principalmente. La mano de obra infantil realiza las labores manuales que garantizan la calidad final del producto, la selección y el empaque de hortalizas o la producción de plantas de ornato, y la selección y el empaque de flores; mientras que la mano de obra masculina se contrata para tareas de supervisión, almacenamiento, transporte, mantenimiento y manejo de maquinaria utilizada en el proceso de trabajo. Para las tareas que requieren de cierta capacitación como producción en invernaderos, polinización de ciertos cultivos, o empaque y acondicionamiento de los productos, se prefiere la mano de obra femenina local.

Los conocimientos y habilidades adquiridos por las mujeres para el desarrollo de su trabajo, se transmiten de generación en generación e implican una especialización del trabajo no reconocida formalmente —aunque sí apreciada para la contratación del personal— y mucho menos remunerada. Los patrones resaltan, reconocen y enaltecen las capacidades «femeninas» para el trabajo: mayor docilidad y paciencia, mayor cuidado con los productos, mayor disponibilidad para el trabajo y menos conflictivas que los varones; sin embargo, se considera que todas estas son características «naturales» de las mujeres más que rasgos de profesionalización laboral y así, se desconoce el proceso de capacitación por el que las mujeres han transitado, no se paga ni se promueve, aumentando con ello los índices de explotación de las mujeres en los campos agrícolas y las agroindustrias de exportación.

En las condiciones referidas los campos agrícolas que producen con destino al mercado extranjero se convierten en polos de atracción para población campesina e indígena procedente de las regiones con tierras agotadas, en las que es difícil encontrar otras opciones laborales o de supervivencia. Las relaciones de parentesco, el compadrazgo, las cadenas o la visita de un caporal, posibilitan la incorporación de esta fuerza de trabajo desocupada de facto, durante largos períodos al año. Rara vez se hace una contratación por escrito, se trata en la mayoría de los casos, de un acuerdo verbal ya sea a larga distancia o a la puerta de los campos, a título individual, familiar o grupal. La contratación queda definida finalmente por las necesidades del mercado y el tipo de cultivo que se trate.

En este proceso, las mujeres indígenas salen de sus pueblos con la certeza de encontrar trabajo, si bien no saben cuánto tiempo ni bajo qué condiciones o en qué lugares. Muchas veces siguiendo a los maridos, los padres o los hermanos; pero también saliendo solas de manera creciente; las indígenas se contratan como jornaleras no calificadas para la cosecha del jitomate, el pepino, la fresa, cítricos varios a muchos kilómetros y días de viaje de sus lugares de origen. Dadas las altas condiciones de irregularidad en el establecimiento de las relaciones de trabajo que median en estos procesos, la fuerza femenina de trabajo indígena, muchas veces se contrata de manera colectiva —entre un grupo de paisanos y paisanas que quieren entrar en bloque a trabajar en los campos o los centros de empaque; o a título de ayuda familiar. En esta situación, hay ocasiones incluso en que el campo sólo contrata al hombre o al padre de familia por jornadas a destajo y las mujeres y los niños ayudan a llenar y cargar las cubetas con los productos sin cobrar por su trabajo específico, simplemente tratando de alcanzar una cuota que haga merecedor de la pena ese jornal.

La incorporación de mujeres a las corrientes migratorias en dirección a los campos agrícolas del norte del país se da bajo distintas modalidades: como amas de casa, acompañando a sus maridos, a sus hijos o a sus hermanos «enganchados» para el trabajo a jornal; como trabajadoras contratadas individualmente y por su voluntad —es el caso de las jóvenes que salen a probar suerte fuera de sus comunidades y siguiendo los pasos de amigos o familiares, que llevan ya un contacto para entrar en el trabajo jornalero, y las mujeres obligadas a migrar por viudez o abandono.

«Aquí en Ensenada tengo seis meses. Cuando llegué, vi muchas mujeres triqui, viudas, con varios hijos, que no hablan español y no saben trabajar este campo. Entonces se quedan en la calle... Somos como quinientos triquis. Y como veinte mil campesinos indígenas mixtecos y triquis. Los triquis tienen como cinco o seis años en Baja California, pero no saben organizar, hablar. Ahorita apenas estamos organizando grupos de artesanía en Baja California y Nayarit, para poner un ejemplo, una muestra de dónde vinimos, qué idioma hablamos...» (Entrevista con Julio Sandoval, líder triqui en Ensenada, Baja California, en México Indígena, enero-febrero 1991, p.22)

La migración para las mujeres indígenas supone cambios profundos en diversos aspectos de su vida: la organización del hogar en condiciones fuera de su control, muchas veces sin privacidad, sin espacios propios ni los recursos acostumbrados en su entorno de procedencia; la adaptación a los ritmos y modalidades del trabajo asalariado y a destajo; la vida familiar trastocada —algunas dejan a sus hijos en el pueblo, otras los llevan consigo y tienen que cargarlos en el surco, otras deben dejarlos al cuidado de alguna vecina mientras cumplen el jornal; la falta de servicios y redes elementales de apoyo, etc.—; el uso más frecuente del español y el contacto con otras culturas; en fin, el cambio de la vida sedentaria a la vida seminómada. Todos estos factores alteran las posibilidades de las mujeres para cumplir con sus obligaciones y actividades de género, por lo que la vida en los campos se traduce muchas veces en un empeoramiento de las condiciones cotidianas de existencia que no se resuelve con la entrada de un ingreso y que, finalmente, desgasta a las mujeres hasta el límite de sus posibilidades.

El atractivo de conseguir un salario no es un motivo único para salir: algunas mujeres, especialmente las más jóvenes, abandonan sus comunidades por encontrar una salida a un matrimonio forzoso, por no tener derecho ni acceso a la tierra dentro de su comunidad y haberse quedado solas y sin otras opciones de ingresos o trabajo; por probar oportunidades en otros lugares; por cumplir con obligaciones familiares que ayuden al sostenimiento material y ritual de la unidad doméstica; o para conseguir ingresos adicionales en tiempos de emergencia, como en el caso de las tabacaleras huicholas: «Las mujeres siguen conservando esa movilidad que necesita la mano de obra de esos cultivos agrícolas para seguirse trasladando a la costa en la época del corte. Los hombres están siendo liberados de este trabajo agrícola por estar en trabajos formales en la ciudad, mientras las mujeres continúan haciendo las sargas de tabaco de diciembre a junio, y de junio a diciembre vuelven a convertirse en artesanas» (Memoria del Seminario «La Mujer y los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas», p.68).

El arribo de los jornaleros a los campos puede darse de diferentes maneras; el sistema de reclutamiento más usual es el de las «cadenas», a partir de relaciones de parentesco y paisanaje que concentran a trabajadores y trabajadoras para su migración en compañía de parientes y conocidos, o llegan a lugares donde ya les esperan y les tienen

reservados puestos de trabajo. Este es el sistema preferido por las mujeres que viajan solas o que van a alcanzar a sus maridos. Otra variante es la contratación por referencia y experiencia con un patrón en particular, o bien siguiendo los ciclos de cultivo en determinadas regiones.

Las dos modalidades básicas de contratación son la que se realiza a la puerta de los campos por jornal, por semana o por temporada; y la que se hace por medio de un enganche o mecanismo de contratación a larga distancia en el que los patrones mandan camiones para traer a los migrantes desde sus pueblos hasta el pie de los campos. En ocasiones éstos son arreglos hasta de un año de antelación, o establecidos a partir de las relaciones que los propios jornaleros han establecido con los dueños o administradores de los campos.

Junto a estas normas generales coexisten gran variedad de relaciones laborales que en ocasiones llegan a definir el perfil de la fuerza de trabajo que labora en la agricultura comercial y de exportación. Así, está también el contrato de cuadrillas o equipos preconformados que debe ser colectivo, pues los trabajadores no aceptan laborar con alguien que no sea de su grupo. Está asimismo, el contrato por familias en el que la relación se establece con el jefe de familia, generalmente varón, pero que incluye la fuerza de trabajo de la esposa y los hijos. En esta modalidad se dan también casos de cuadrillas o equipos constituidos únicamente por mujeres.

La vida en los campos, si bien permite a las familias y las mujeres indígenas trabajar a cambio de un salario, no facilita el ahorro; en un entorno de aislamiento y precariedad absolutos, la vida familiar de las unidades domésticas y de las migrantes indígenas se encarece considerablemente al pasar a depender casi para todo, del dinero como solución a sus necesidades. Los campos agrícolas disponen de campamentos familiares e individuales para alojar a sus trabajadores temporales migrantes. En estas barracas, casi siempre levantadas con láminas de metal o de asbesto, las mujeres instalan sus viviendas sin servicio de agua —hay tomas colectivas—, drenaje y a veces ni luz; estos cuartos muy pocas veces cuentan con espacios exteriores de terreno que permitan sembrar algún alimento por lo tanto, la alimentación de la familia dependerá totalmente de sus posibilidades de adquirir los insumos en las tiendas instaladas dentro de los campamentos;

generalmente concesiones de negocios privados con precios mucho más altos que en el comercio regular. Pese a todo, aún es posible observar en algunos campamentos raquítics hileras de chiles colorados, musrias plantas de acelgas o té limón y epazote, que las indígenas siembran para dar a sus alimentos un sabor más parecido al de su tierra.

No siempre los jornaleros agrícolas estacionales pueden volver a sus comunidades con ahorros; muchas veces deben dejar todo en la tienda y en otras ocasiones, no pueden juntar para el boleto de regreso. Entonces las familias o los individuos optan por «engancharse» de nuevo y mejor enviar dinero a sus pueblos. No hay cifras exactas sobre el subsidio a la agricultura local que de este modo realizan quienes salen de sus pueblos y comunidades para trabajar fuera, pero sin duda, existen cada vez más hogares y unidades domésticas que sobreviven en sus localidades de origen gracias a la ayuda de la parentela contratada lejos como jornalera, en los campos agrícolas.

El desarraigo temporal o definitivo que implica trasladarse a miles de kilómetros de los lugares de procedencia se aligera un tanto, con la conformación de grupos y organizaciones que se reconocen por su pertenencia étnica, por su lugar de origen y por su lugar de destino; así como con la preservación del contacto con los sitios de salida: muchos de los jornaleros y jornaleras regresan a sus pueblos para las labores de siembra o cosecha y para las ceremonias religiosas o familiares importantes. Así, las mazahuas de Ciudad Juárez, vuelven a sus pueblos para participar en la danza de las pastoras y volverse a poner su quexquemetil ceremonial, que dejan guardado, esperándolas (Pérez R., 1993).

El trabajo como jornaleras y jornaleros agrícolas constituye una estrategia más de sobrevivencia para las familias indígenas migrantes, pensada siempre como un paso transitorio en lo que se resuelve la crudeza de la miseria en los pueblos de nacimiento. En esa medida, se aceptan las difíciles condiciones de vida diaria, especialmente para las mujeres que se van a trabajar a los surcos con los hijos y que al volver del jornal, deben continuar con sus tareas domésticas en condiciones inhumanas. Sin embargo, la previsión temporal de esta estrategia, debe alargarse muchas veces, porque la familia crece y no se junta el pasaje de todos; porque surge una complicación, una enfermedad que obligan a gastar lo guardado; porque en el pueblo la familia se echa un compromiso al que hay que hacer frente, aunque sea desde lejos; porque

surge una posibilidad de enganche a otro campo. Así, las cadenas de reclutamiento se van prolongando hasta constituir un fenómeno cada vez más frecuente de migración definitiva sin programación y las familias y con ellas las mujeres, se habitúan a andar errando de campo en campo, de estado en estado, siguiendo el ciclo estacional de los cultivos para resolver apenas el hambre de cada día.

Las condiciones de trabajo en los campos agrícolas son tan desfavorables, que han llevado a la consideración de los jornaleros como el sector de trabajadores rurales más desprotegido y expoliado del campo: se trata de un medio laboral contractual en el que los empleados no son derechohabientes de pensión por enfermedad, ni por edad, ni por invalidez, ni por tiempo trabajado: la familia sigue siendo el seguro de vida de los trabajadores campesinos migrantes. Por otro lado, las condiciones de vida en los campos dependen totalmente de la disposición de los patrones de invertir en una infraestructura mínimamente digna, cosa que pocas veces hacen bajo el argumento de que las facilidades que existen las prestan «gratis» a la fuerza de trabajo estacional que se contrata en sus propiedades. Actualmente, el Programa de Solidaridad con los Jornaleros Agrícolas, dependiente de la SEDESOL, impulsa acciones de mejoramiento de vivienda e infraestructura sanitaria, lo que ha permitido en algunos campos entubar las aguas negras —hay otros donde en el canal de desagüe se lava la ropa, se baña la gente, juegan los niños—; ampliar la electrificación a las viviendas individuales; aumentar el número de lavaderos; instalar y hacer funcionar escuelas para los hijos e hijas de las/los trabajadores; instalar sistemas de colecta de basura; instalar tiendas de abasto rural Conasupo en las proximidades o aún dentro de los campamentos; entre otros elementos para hacer más llevadera la vida de los jornaleros.

Entre los jornaleros agrícolas, «la población indígena tiene una serie de particularidades que la hacen rentable para la producción agrícola. Por su monolingüismo se desenvuelven en una situación de desconocimiento e incomunicación que favorece el escamoteo de sus derechos» (Sánchez, L., *idem.*) Estos trabajadores, que a veces permanecen por cuatro y seis meses en los campamentos, o que se instalan en los galerones sin proyecto definitivo, pero llegando a sembrar té limón, chiles, chayotes y manzanilla en los terregales de sus patios o solares, no disponen de servicios médicos suficientes, ni educación adecuada

a las condiciones de movilidad y de trabajo de las familias —los niños también se incorporan con frecuencia al trabajo de los padres—; ni servicios sanitarios. En estas condiciones, a sus presiones como jornaleras, como trabajadoras, las mujeres aumentan agotadoras jornadas domésticas que ofrecen muy pocos elementos de apoyo para resolver el problema del cuidado y alimentación de los niños, así como de condiciones básicas de higiene y saneamiento. Lo anterior se traduce en la prevalencia de altos índices de desnutrición y enfermedades, de ausentismo escolar y de violencia doméstica.

En estas condiciones las madres de familia —que en una muestra levantada en San Quintín resultaron ser el 32.71% de las mujeres trabajadoras— no tienen una atención suficiente durante el embarazo, el parto y el puerperio, no están afiliadas al Seguro Social y sólo cuentan con pases médicos locales que se entregan a criterio de los caporales de los campos o en función de doraciones preestablecidas, más que a partir de las necesidades y contingencias de una mujer enferma o con requerimientos diversos de atención médica. El conjunto de estas condiciones, se traduce en altos índices de desnutrición y enfermedades gastrointestinales, que afectan con mayor violencia a la población infantil, que compone el 15.55% de la población empleada.

Las mujeres jornaleras trabajadoras, de las cuales el 20.11% son niñas, tienen que enfrentar esta situación sin más herramientas que los mecanismos de solidaridad y organización que desarrollan entre ellas, así como los insuficientes recursos de algunos programas institucionales de atención.

En los campamentos agrícolas todo en la vida cotidiana representa un problema: la leña se tiene que comprar y ya no puede recogerse en el monte; en caso de enfermedad, hay que pagar medicinas y médicos, pues rara vez hay especialistas indígenas y no es posible contar con medicina herbolaria; en ocasiones, la comida se torna aún menos variada y nutritiva pues no se dispone de verduras ni frutas silvestres o del solar para complementarla; el cuidado de los niños también representa problemas adicionales en la medida en que no siempre está la familia ampliada para hacerse cargo de su cuidado y entonces hay que pagar a alguien para que se quede con ellos o dejarlos en las guarderías —donde se dispone de un presupuesto de N\$20.00 para alimentar a 30 niños diariamente (datos de 1992)—. Para lavar la ropa tampoco

se puede escoger el momento más adecuado (se tiene un promedio de 161 personas por lavadero en algunos campamentos), ni se puede ir a bañar al río (239 personas por regadera).

En el valle de Culiacán, del total de mano de obra empleada en el ciclo 89-90, el 26.3% fue de mujeres. En enero de 1992, la proporción subió a 33%. Asimismo, durante la temporada hortícola de 1991, en el valle de San Quintín, en Baja California, se empleó al 70% de las mujeres que allí se encontraban y que conformaban el 33.3% de la población ocupada en los campos de cultivo (Lourdes Sánchez, *ibid.*).

Ante los problemas esbozados, la administración en este sexenio echó a andar el Programa de Jornaleros en Solidaridad, que atiende a este sector agrupándolo bajo diferentes criterios para una mejor oferta de recursos; de este modo, la población de jornaleros agrícolas queda clasificada como sigue:

1. Por la posesión de recursos campesinos fundamentales para el agro	sin tierra
2. Por su movilidad laboral	migrantes asentados locales
3. Por su forma de contratación	de planta eventuales
4. Por la forma de congregarse en las zonas de trabajo	albergues comunidades pueblos
5. Por sexo y edad	hombres y mujeres niños y ancianos
6. Por su origen étnico	mestizos indígenas

Dentro de los grupos de migrantes indígenas que llegan al noroeste, los mayores porcentajes corresponden a jornaleros de Oaxaca y Guerrero, integrantes de las etnias mixteca, zapoteca, triqui, nahua y tlapaneca, entre otras. Las condiciones de vida y trabajo en los campos agrícolas afectan a hombres, mujeres y niños, todos incorporados al proceso productivo en cuotas de jornal y paga diferenciada. Entre los problemas que enfrenta esta población trabajadora están, además de las desventajas de un empleo inseguro y pagado por jornal o por producción a destajo, la obligatoriedad de incorporar a niños y niñas

al trabajo en los campos para completar los ingresos familiares; la falta de condiciones sanitarias y ambientales para un desarrollo sin enfermedades; la riesgosa exposición a agentes químicos para el desyerbe, el abono y la desparasitación de las plantas (insecticidas); la falta de apoyos reales para el cuidado de los niños de las trabajadoras que obliga en muchos casos a dejarlos encerrados, a cargo de un hermano o hermana un poco mayor (las niñas de tres años empiezan a hacerse cargo de su hermanos más pequeños ante la ausencia obligada de la madre); la incorporación a actividades físicas sumamente desgastantes sin una alimentación adecuada que permita reponer el desgaste; entre otros.

La vida terrible de las jornaleras agrícolas indígenas en su calidad de trabajadoras no calificadas, subremuneradas y altamente explotadas, como en la de madres de familia y mujeres a cargo de la reproducción cotidiana de una familia en condiciones de desarraigo y despojo, sólo se explica por la imposibilidad de encontrar opciones reales de permanencia en sus comunidades de origen.

Para algunas autoras, las condiciones de vida y trabajo de las familias jornaleras son quizá uno de los problemas más graves del campo, pues siguen siendo de gran inestabilidad. La paga es a destajo, temporal, por tarea o por día; si el tiempo no es bueno y «no hay trabajo», las jornaleras pasan días y hasta semanas estacionadas sin laborar ni percibir sueldos ni compensaciones por el paro, en espera de su recontratación. Dentro de los campos agrícolas, los salarios femeninos siguen siendo más bajos que los masculinos; no sólo en términos relativos, cuando se desconoce y no se paga la especialización de las labores de las mujeres y cuando se subvaloran y se retribuyen más precariamente las tareas encargadas a las mujeres; sino aún en forma directa, cuando hombres y mujeres llegan a realizar las mismas actividades. La población migrante habita en un 80.04% en los campamentos de los campos agrícolas, lo cual representa una incidencia particularmente alta de las problemáticas anteriormente descritas (Lourdes Sánchez, 1995).

En este marco, un mayor nivel educativo no corresponde a un mejor salario ni a una mejor posición en el trabajo. Existe una marcada diferenciación en las percepciones entre hombres y mujeres y entre población migrante y local, así como en la realización de actividades específicas. Casi siempre los mejores puestos se dan a las trabajadoras locales, mientras que las migrantes y entre ellas especialmente las

indígenas, se ocupan en las tareas más pesadas y perciben los peores ingresos. Al no manejar el español lo suficiente, los trabajadores y trabajadoras indígenas se ven limitados para presentar sus reclamos o comunicarse directamente con sus compañeros de trabajo.

Por otro lado, la división del trabajo agrícola por sexos no representa nada más un aspecto técnico de la división de las tareas, sino también una mejor manera de aprovechar la fuerza de trabajo y organizar las actividades, jerarquizándolas a través de una desigualdad de oportunidades para varones y para mujeres. Esta desigualdad se inicia con las formas de reclutamiento y continúa con el tipo de tareas y puestos que se les asignan, las formas de pago, los horarios de trabajo y la temporalidad en el empleo.

En general, las tareas encargadas a las mujeres son las más rutinarias (corte, selección, empaque de productos) y deben realizarse manualmente o con la ayuda de herramientas simples (pinzas, cuchillos, tijeras); de esta forma, las mujeres suplen manualmente las deficiencias tecnológicas del proceso de trabajo.

Los elementos anteriores contribuyen a desarrollar un modelo excluyente en el cual la precarización va asociada a un proceso de feminización del empleo en que predominan hasta para las mujeres, la temporalidad en el trabajo, la ausencia de contrato legal, los horarios discontinuos de hasta 16 horas, además de la exigencia de pasar de un puesto a otro, la falta de prestaciones sociales y el pago por productividad y a destajo.

Como apunte final de esta sección, sólo nos gustaría mencionar la situación de las mujeres que no se van, las que se quedan en sus comunidades a cargo de la casa, los animales, la milpa y la familia, mientras los hombres o algunas otras integrantes de la unidad doméstica salen de pueblos y rancherías a buscar más dinero para esperar la cosecha.

«Mi esposo se fue a Estados Unidos, yo me quedé sola con mis hijos; tuve que mandarlos a la escuela, hacer todos los gastos sin que él me mandara ni un cinco. Cuando regresó me dijo ¿tú qué has hecho?, mira, yo traje tanto. Como que a la mujer nunca la toman en cuenta, como si nunca hiciera nada» (Memoria del seminario «La Mujer y los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas», p. 68)

Cuando los compañeros salen a los Estados Unidos o desertan del lugar de origen, la mujer asume la responsabilidad del marido o

bien lo hace su hijo mayor, si lo tiene. Cuando se quedan solas en sus comunidades, las mujeres continúan realizando sus tareas de alfarería, artesanía, agricultura, se siguen dando tiempo para cultivar verduras: maíz, calabaza, frijol y para sostener mejor a su familia, buscan alguna actividad complementaria.

De esta forma, la experiencia de la migración en el caso de las mujeres, tiene también una contraparte en los pueblos y localidades de origen: la ausencia de varones tomadores de decisiones, la urgencia de resolver los distintos problemas a enfrentar dentro de la comunidad y de continuar con la vida social y colectiva, inauguran a las mujeres indígenas en funciones públicas de gestión, participación y decisión que van traduciéndose paulatinamente, en un aprendizaje para la acción colectiva organizada que ha llegado a traducirse incluso en participación política. Junto a estos procesos, la pobreza de las mujeres se acrecienta, en la medida en que al tiempo que deben resolver la ausencia del marido, sustituyendo su trabajo en la milpa, continúan realizando sus trabajos de reproducción y cuando pueden descargarse de esto, lo hacen responsabilizando a otra de las mujeres —menores— de la familia.

NUTRICIÓN Y SALUD



La salud representa un campo particularmente ilustrativo de la condición de las mujeres indígenas, del incumplimiento de sus derechos a muy distintos niveles. La falta de oportunidades para lograr un estado saludable permanente, en el que los episodios de enfermedad fueran ocasionales y la presencia en cambio, de afecciones y padecimientos que en la vida de los indígenas y especialmente de las mujeres, adquieren un carácter crónico (como la desnutrición, la anemia, el estrés, las enfermedades gastrointestinales y respiratorias, etc.) son reflejo tanto de la condición de miseria en que nacen, crecen, viven y mueren los y las indígenas, como de las prioridades familiares y culturales que colocan a las mujeres en el último lugar para acceder a las estrechas posibilidades de atención e información disponibles en su entorno.

Por otra parte, la salud desde sus aspectos sociales también es un campo fundamental de las preocupaciones, las reflexiones, el mandato y las acciones de las mujeres en tanto procuradoras de salud para sus familias y comunidades. Como parte de sus funciones genéricamente asignadas, las mujeres están encargadas de preservar y recobrar los niveles de salud accesibles a su unidad doméstica. En esta función, las mujeres indígenas han desarrollado un conjunto de saberes y oficios especializados que les han abierto espacios de reconocimiento tanto al interior de sus grupos domésticos y comunitarios, como de frente a instancias ajenas a la comunidad: las instituciones, muy especialmente. Esto se ha traducido en una experiencia ya muy consolidada de gestión y participación públicas por parte de las mujeres que les ha permitido, al menos a grupos de ellas sí no a todas como sector de la población, acceder a una posición más ventajosa en el entramado social de sus grupos étnicos.

Finalmente, en la medida en que la salud remite estrechamente a las condiciones de vida y a las opciones disponibles para que los grupos

humanos accedan a mejores niveles de bienestar, la salud es también un campo que ha permitido a las mujeres indígenas cuestionarse sobre sus condiciones en tanto indígenas y en tanto mujeres —en su calidad de hijas, madres y esposas—, para llegar incluso a un cuestionamiento de los supuestos sociales y culturales que las limitan y subordinan, pisoteando sus derechos. Es en estas tres dimensiones, en que abordaremos una revisión general de la situación de la salud entre la población indígena femenina, teniendo además siempre presente, la gran riqueza cultural y el recurso de desarrollo fundamental que suponen las prácticas de la salud impulsadas al interior de los grupos indios por sus propias mujeres.

«Hablar de la salud femenina nos remite a lo que es propio del ser mujer. En el plano biológico, la mujer se distingue del hombre por su papel protagónico en la reproducción. Puede vivir embarazos, alumbrar a sus hijos y amamantarlos. Únicamente las mujeres experimentan trastornos de la ovulación y de la gestación, viven el climaterio, sufren abortos, padecen sus secuelas, presentan complicaciones de enfermedades crónicas y degenerativas como consecuencia de embarazos, o tienen complicaciones durante el parto y el puerperio. Sin embargo, la salud de la mujer es específica en todas las etapas de la vida, no solamente en torno a la reproducción, y está estrechamente relacionada con la construcción cultural de lo femenino y las condiciones sociales de vida».¹

El 38% de los terapeutas indígenas tradicionales son parteras, ellas junto con las yerberas, sobadoras, curanderas, rezanderas y toda la gama intermedia de especialistas, cumplen una función indispensable para sus grupos étnicos y representan uno de los espacios en que con mayor fuerza se conserva y reproduce el conocimiento indio: las ciencias de la salud y la curación. La práctica terapéutica constituye uno de los nichos de reconocimiento para las mujeres al interior de sus familias, pueblos y comunidades. Curar es limpiar, alejar las enfermedades y los malos aires, restablecer la armonía entre el cielo y la tierra, entre hombres y mujeres, entre el día y la noche.

¹ Szasz, Ivonne, «Introducción» en Soledad González (comp.), 1995:13

La práctica curativa y terapéutica, la práctica cuidadora de las mujeres indígenas se divide en dos campos generales: la medicina tradicional profesionalizada, propiamente dicha; y la medicina doméstica. Con respecto a la segunda, las mujeres la practican como parte de sus funciones, como encargadas del cuidado familiar. La atención a las dolencias más frecuentes y menos complicadas de los integrantes de la unidad doméstica es una de sus tareas reproductivas y, en muchos casos, esos cuidados cotidianos constituyen el primer paso a la canalización de los pacientes y a la recuperación de la salud.

Asociados a las prácticas curativas están también los ritos de pasaje con que las culturas indias marcan el ciclo de la vida; este ceremonial asocia estrechamente a las mujeres con su función maternal de la cual, a su vez, se desprende una situación que las afecta directamente: la salud reproductiva. En la atención a la vida reproductiva de las mujeres indígenas, a los tránsitos diversos de la maternidad, el papel de las parteras tradicionales indígenas ha sido siempre central.

La salud constituye un campo aceptado para la participación pública de las mujeres; las parteras indígenas como importante sector de los profesionistas indios, han sido el primer grupo reconocido oficialmente dentro de la práctica terapéutica a través del impulso de una serie de programas gubernamentales dirigidos a «capacitarlas», «legalizarlas», «documentarlas», «integrarlas» o «apoyarlas», siempre desde la perspectiva médica de la práctica institucional de la sociedad no india de nuestro país. En este proceso, aunque las parteras han quedado muchas veces bajo los mecanismos de control oficial, también han conformado cuerpos colegiados que les permiten presentar sus demandas y propuestas alrededor de la salud y las problemáticas que se le vinculan y constituirse así, en interlocutoras aceptadas y reconocidas ante las instituciones, en representantes válidas de las demandas de sus pueblos. Las organizaciones de parteras integrantes de las organizaciones de médicos tradicionales más amplias, han reunido por casi dos décadas ya una experiencia importante en la gestoría y el planteamiento de los problemas y demandas de sus pueblos; y conforman un frente organizado de mujeres de los distintos grupos indígenas, comparable sólo quizá a las grandes cooperativas de artesanas o de comercializadoras de diversos productos manufacturados y agropecuarios.

A partir de lo que se ha venido revisando en los capítulos anteriores, hemos intentado establecer algunos de los mecanismos bajo los cuales las sociedades indias asignan espacios de actividades diferenciadas en razón al sexo y la edad, que también reciben una valoración social, una visibilización y una retribución diferentes. Así, la división simbólica entre lo privado (como ámbito idealmente a cargo de las mujeres) y lo público (como espacio de participación masculina básicamente), ha hecho recaer en las mujeres la reproducción de lo cotidiano, el cuidado de la familia, la procuración de la salud y la distribución y asignación de los recursos familiares, de acuerdo a usos sociales diversos, culturalmente determinados.

La salud se considera actualmente un indicador de bienestar, una de las medidas de la pobreza, cuya atención y cuidado no es únicamente preocupación de los gobiernos a través de sus instituciones sino también de las comunidades y poblaciones que diseñan estrategias para procurarse tanto los alimentos, como las medidas terapéuticas necesarias para alcanzar ciertos grados de bienestar.

La alimentación y la nutrición son las condiciones primeras para garantizar un estado saludable que se logra cuando el organismo humano recibe los nutrientes necesarios para su funcionamiento adecuado. Del desarrollo cabal de las funciones de los individuos a partir de su nacimiento depende el sostén, el potencial y la reproducción de los grupos sociales más amplios. Así, la necesidad biológica del alimento y la salud obliga a la formación de mecanismos socioculturales para abastecer a la comunidad con los elementos requeridos para satisfacer esa necesidad primordial.

Dentro de este esquemático esbozo puede indicarse también la importancia de los recursos como factores condicionantes de la nutrición y la salud. La fertilidad de los suelos, la disponibilidad de agua para riego, la abundancia de caza y pesca, los productos silvestres comestibles, los pastos para la cría de ganado, son elementos importantes para la nutrición. El acceso, el manejo y la disponibilidad de estos recursos, por factores socioeconómicos, políticos, culturales y geográficos determinan en gran medida, las posibilidades alimenticias, nutricionales y de salud de las comunidades humanas. Esto resulta tanto más válido para el caso de pueblos circunscritos tradicionalmente a un territorio y cuya cultura se ha desarrollado en estrecha relación

con el entorno natural, generando conocimientos particulares. Este es el caso de los pueblos indígenas que además, cada vez ven más amenazadas sus riquezas naturales y para quienes la pérdida de biodiversidad implica también un agudizamiento de sus problemas de subsistencia, el hambre crónica o estacional, y la imposibilidad de seguir por un lado, resolviendo de manera autónoma sus problemas de salud y nutrición; y por otro, de acceder a una atención institucional más o menos suficiente.

De esta forma, una necesidad biológica, orgánica, pasa a ser regida por factores humanos: son las sociedades a través de sus organizaciones, de sus relaciones de producción, de su cultura y de sus valores, las que determinan el acceso y la distribución de los recursos para la alimentación y la salud de sus integrantes; y las que establecen por la práctica sus propios parámetros de salud y enfermedad, así como desarrollan conocimientos terapéuticos para restablecer el equilibrio de los individuos: físico, psíquico y espiritual. En esta medida, las condiciones económicas de un grupo humano determinado definen también sus posibilidades de bienestar y sólo a veces ciertas pautas culturales pueden compensar la carencia de alimentos y mínimos de bienestar.

Como también quedó establecido en los capítulos anteriores, los pueblos indios de México viven en condiciones de pobreza y pobreza extrema históricamente acumuladas. En el caso de la salud, las cifras y las evidencias constituyen una muestra contundente. Sin embargo, como también ya se mencionó, en este capítulo procuraremos abordar el problema a partir de dos enfoques diferentes: la perspectiva de la pobreza —la relación de los grupos indígenas con el sistema nacional— y sus efectos sobre la salud, la alimentación y la nutrición de la población en general, y de la femenina en particular; así como la perspectiva de la riqueza cultural que representan las concepciones y las prácticas medicinales de los grupos indígenas.

Los datos disponibles permiten obtener un panorama general de la situación de la salud indígena y particularmente la de la infancia, así como el acercamiento a un conjunto de situaciones específicas por grupo y por región. La información disponible confirma que la población indígena: hombres, mujeres, niños y niñas, vive en condiciones de mucho mayor precariedad que el resto de la población nacional no indígena y que la infancia, como grupo especialmente vulnerable,

resiente de manera particular la «patología de la pobreza». Algunos estudios realizados en municipios de alta densidad indígena han reportado tasas proporcionalmente más altas de habitantes mayores de 15 años, en comparación con otras zonas, incluso cercanas. Las diferencias se explican en términos de elevadas tasas de mortalidad infantil para esas regiones, así como debido a una emigración importante. Al mismo tiempo, se ha registrado ya la presencia de altas tasas de fecundidad —casi un hijo más que la media nacional—, que se presenta en paralelo con una elevada mortalidad infantil: el 8.5% de los hijos de mujeres indígenas entre 25 y 29 años de edad, habrían fallecido al momento del censo, poco menos del doble que la media nacional, de 4.7%.² Es decir que al nacer, los niños y niñas indígenas tienen la mitad de posibilidades de sobrevivir que los niños y niñas del resto del país.

«La muerte materna (aquella que resulta de causas directa o indirectamente atribuibles al embarazo, el parto y el periodo de cuarenta días después del parto, denominado puerperio), junto con la mortalidad infantil, son indicadores sensibles para evaluar la calidad de la atención médica, ya que la mayor parte de los padecimientos relacionados con la maternidad y la infancia pueden alcanzar índices de curación de un 90 por ciento. La muerte materna adquiere relevancia en nuestro país y en el mundo entero, pues existen evidencias de que el bienestar de los niños menores de 5 años depende directamente de la salud y el poder que tengan, dentro de la familia y la sociedad, las mujeres (Banco Mundial, 1993).»³

En general, las tasas de mortalidad aumentan conforme se eleva la presencia indígena en determinados municipios y se concentran en el grupo de 1 a 5 años. Los niños y niñas indígenas resultan así los más afectados por las rigurosas condiciones de existencia: falta de agua potable, hacinamiento, desnutrición, manejo deficiente de excretas y un muy limitado acceso a servicios institucionales de salud. Los dos

² Esta información fue tomada del artículo de Carlos Zolla «Situación de salud de los niños indígenas de México» en *Situación de la Niñez Indígena en México*, INI-DIF-UNICEF, México, 1999, pp.27-38

³ Freyermuth, Graciela, «Antecedentes de Acteal: muerte materna y control natal, ¿genocidio silencioso?» en *La Otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal*, p. 69

estados con mayor densidad de población indígena, Chiapas y Oaxaca, mostraron en 1990 una tasa de mortalidad preescolar (5.44 y 6.06 respectivamente) mucho más alta que la media nacional (2.44). «Lo anterior es indicativo del notable rezago en materia de mejoramiento de las condiciones de vida y de la situación de salud de los indígenas, y de que el problema se amplifica en el grupo infantil»⁴

Las causas de desnutrición infantil han sido ya detectadas: pobre calidad en la dieta, alimentación complementaria tardía en el lactante, efecto de enfermedades infecto-contagiosas y hábitos alimenticios nocivos, que afectan a entre el 70 y el 80% de la población menor de 5 años, mientras que entre población no indígena el mismo rango va del 35 al 50%. Uno de los motivos importantes en la desnutrición infantil es la ablactación tardía, así como la introducción retardada de otros componentes en la dieta de los menores. Buena parte de esta costumbre se debe a la falta de alimentos suficientes para el núcleo doméstico, escasez que se agrava en los tiempos de secas o previos a la cosecha.

Esta situación se ha deteriorado aún más con el tiempo, en parte debido a que los planes y programas oficiales de salud no han sido uniformes y el modelo se ha volcado a las zonas urbanas, la inversión en infraestructura sanitaria es mínima, la coordinación de las acciones institucionales apenas ha sido coyuntural, el modelo curativo sigue prevaleciendo sobre el preventivo y ha habido muy escasa sensibilidad respecto a la situación de la salud de los pueblos indios. (Zolla 1993:35).

El problema de la mortalidad infantil afecta a las mujeres de muy diversas maneras: desde el dolor de la pérdida de los hijos, hasta la necesidad de seguir gestándolos para lograr una familia equilibrada en términos numéricos que asegure la reproducción de la unidad doméstica en la etapa reproductiva y la vejez de los padres. Las mujeres de San Pedro Chenalhó en Chiapas, por ejemplo, señalan que la pérdida de uno o más hijos les resulta muy difícil de asumir; en la medida que las pedranas engendran varios hijos, la muerte de uno de ellos difícilmente les arrebatara su identidad materna, pero las mujeres resienten la pérdida de sus hijos profundamente. Las altas tasas de mortalidad indígena en Los Altos de Chiapas resultan en que la mayor parte de

⁴ Zolla, 1993:30.

las mujeres sufre cuando menos, la muerte de uno o varios de sus hijos; sin embargo, más que acostumbrarse al dolor, las mujeres parecen ir acumulando una carga de pena sobre otra a lo largo de su vida. Algunas de ellas inician así su afición y dependencia del alcohol.⁵

La práctica de la salud lleva necesariamente al problema de las condiciones de vida. «De esta determinación social se derivan también las grandes diferencias en salud entre mujeres rurales y urbanas y entre regiones más o menos desarrolladas de un mismo país. Las estrategias de crecimiento económico, los estilos de desarrollo, las diferencias en la apropiación de la riqueza socialmente generada, las relaciones de poder entre distintos grupos sociales y las políticas públicas determinan importantes diferencias en la calidad de vida y el acceso a la salud de distintos grupos sociales, incluso en el interior de cada país, de sus regiones y de sus zonas urbanas y rurales. La falta de una efectiva igualdad entre diversos grupos étnicos y entre la población urbana y la rural determina prácticas discriminatorias hacia las manifestaciones culturales y formas de vida de los sectores subordinados».⁶

Como en los temas revisados en otras partes de este documento, la situación nutricional y de salud de las mujeres aparece sensiblemente más deteriorada que la de otros estratos de las propias sociedades indias. «La historia de salud de las mujeres indígenas está trazada, a grandes rasgos, por este guión: nacen desnutridas y atraviesan la infancia entre privaciones y duros trabajos; tienen el primer embarazo prácticamente en cuanto son fértiles y un emparejamiento inestable que, sin embargo, igualmente las mantendrá frecuentemente en gestación (a menos que sean esterilizadas, generalmente sin su conocimiento).

Durante su vida adulta, los continuos embarazos no les impedirán el cuidado del hogar y el esfuerzo por obtener ingresos. Padecerán deficiencias nutricionales y frecuentes enfermedades que desembocarán en el fallecimiento a temprana edad. Apenas podrán diferenciar sexualidad de reproducción y tendrán un alto riesgo de maltrato en sus relaciones de pareja.» (Hernández y Murguialday, 1993:122)

⁵ Christine Eber, *Women and alcohol in a Highland Maya Town*, p. 140

⁶ Ivonne Szasz, «Introducción», en Soledad González, (comp.), *Las mujeres y la salud*, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, El Colegio de México, México, 1995, 258 pp.

En una encuesta levantada en municipios eminentemente indígenas o con fuerte presencia indígena (de 30 a 100% de hablantes de lenguas indígenas) aparecieron algunos resultados sobre el comportamiento demográfico en aspectos como mortalidad y natalidad, particularmente enfocados a la niñez:

«La población hablante de lengua indígena en los municipios seleccionados es notablemente menos bilingüe que el total nacional (75.3%), otro rasgo del alto grado de ruralización en nuestra muestra geográfica. La población seleccionada presenta una proporción de menores de 15 años mayor a la de los hablantes de lengua indígena en todo el país: 43.5% frente a 40.1%, diferencia que, entre otras cosas, se debe a una mortalidad infantil más elevada y a una emigración más intensa en estos municipios.

«Las mujeres de 25 a 29 años tienen 2.9 hijos en promedio, casi un hijo más que la media nacional (2.0) y en 94.1% de estos municipios se supera tal promedio, destacando por su alta fecundidad los municipios de Oaxaca, Chiapas y Yucatán, con más de 3.0 hijos nacidos vivos. La alta fecundidad de estos grupos indígenas ocurre conjuntamente con una muy elevada mortalidad.

Con respecto a las cifras ya mencionadas de mortalidad infantil que constituyen una evidencia clara de los niveles de pobreza en un grupo humano determinado, la información detalla lo siguiente: «El 8.5% de los hijos de mujeres entre 25 y 29 años de edad, residentes en los municipios seleccionados, había fallecido al momento del censo, poco menos del doble de la media nacional (4.7%). Sólo en Campeche, Yucatán y Quintana Roo el promedio es inferior al 6% y aunque existen muchos municipios (sobre todo en Oaxaca) donde por su escasa población hay marcadas variaciones, cabe destacar que en un 32.1% la fracción de hijos fallecidos supera al 100%. Los municipios con esta elevada mortalidad se encuentran en Oaxaca, Veracruz, Chihuahua, Chiapas y Puebla.

«En general, las tasas de mortalidad son menores conforme aumenta la proporción de población no indígena. En cuanto a la estructura etárea de la mortalidad indígena, ocurre que el grupo de menores de cinco años tiene un peso relativo superior al nacional: 26% contra 20. Sin embargo, su desglose entre menores de un año y de 1 a 4 años muestra diferencias importantes: las defunciones infantiles están

aparentemente menos representadas (14% contra 15.5%) en tanto que en el grupo de preescolares la proporción es mucho mayor en la población indígena (12.8% frente a 4.8% a nivel nacional). Tal porcentaje es incluso superior (14.1%) en los municipios con densidad indígena del 70% y más» (Sepúlveda, J., 1992: 24-25)

¿Qué significa todo esto? Que las mujeres indígenas deben embarazarse varias veces más que la media nacional para «lograr» dos o tres hijos; que la alta mortalidad infantil suele estar provocada por causas prevenibles, más bien asociadas a la pobreza; que el acceso a servicios resulta en una disminución importante en los índices de morbilidad y mortalidad entre la población indígena; que las mujeres inician su vida adulta a muy temprana edad y envejecen muy rápidamente, sin poder alcanzar las expectativas de vida que se plantean para la población en su conjunto.

Como procuradoras de la salud para sus familias, las mujeres se construyen en su ser para otros y el peso —como carga y como estatus— de este papel se acrecienta a medida que son mayores las restricciones y limitaciones de su existencia. Así, la acción por la salud de las mujeres en condiciones de pobreza resulta aún más importante en términos de la reproducción de su grupo, por cuanto supone la aportación de cuidados y servicios que de otra forma no se podrían obtener. Alimentación y salud son condiciones elementales para garantizar un estado saludable que permita el desarrollo de los individuos, a su vez base para la reproducción de los grupos sociales. De esta forma, un imperativo biológico obliga a la conformación de mecanismos socio-culturales para dar respuesta a una comunidad con los elementos para satisfacer estas necesidades primordiales.

Las malas condiciones de vida, los efectos del rezago, la marginación y la miseria se traducen en la falta de servicios médicos y sanitarios para las comunidades y en una práctica discriminatoria en contra de los conocimientos y usos terapéuticos tradicionales de estos pueblos; pero también se presentan de manera diferenciada entre varones y mujeres la distribución de las enfermedades, el acceso mismo a los servicios médicos, la atención a la salud, las condiciones de salud y trabajo y la manera de percibir todas estas diferencias.⁷

⁷ Soledad González (comp.), 1995:228-229)

De este modo, al entenderse la salud y la práctica médica como procesos sociales, culturalmente ideologizados y políticamente manejados, las movilizaciones y propuestas de las mujeres indígenas desde su doble carácter de terapeutas y demandantes de servicios poseen también características transformadoras específicas, elementos de cohesión en términos de agrupamiento, presencia y potencial de cambio, desde el interior de las unidades domésticas, hasta todos los espacios comunitarios e incluso trascendiéndolos; trátase de una práctica profesional, como en el caso de las parteras, o de una práctica generalizada por roles, como en el caso de la medicina doméstica tradicional.

Las difíciles condiciones de vida, la mala alimentación, el poco acceso a servicios médicos, el desconocimiento del propio cuerpo, la maternidad intensiva y las pesadas cargas de trabajo originan también un cuadro particular de enfermedades y padecimientos relacionados con la pobreza para las mujeres indígenas:

DE 0 A 5 AÑOS

enfermedades respiratorias agudas	malformaciones congénitas
cardiopatías	mielomeningocele
parasitosis	gastroenteritis y enfermedades diarreicas
helminthiasis	amibiasis
anemias y desnutrición de tercer grado	accidentes

DE 15 A 44 AÑOS

reumatismo	tuberculosis
enfermedades de órganos genitales	complicaciones de embarazo, parto y puerperio
asma	bronquitis
enfermedades del oído y apófisis mastoide	accidentes y violencias
cáncer de cabeza y cuello cérvico uterino	diabetes
dermatitis laborales	linfoma de Hodgkin

ANCIANAS

crisis asmáticas	reumatismo
mal de Parkinson	pterigión, cataratas y glaucomas
problemas de conducta (esquizofrenia y paranoia)	problemas urológicos

Dentro de los pueblos indígenas el problema de la salud se acrecienta para las mujeres, tanto en términos de que con sus esfuerzos y desvelos deben suplir las carencias estructurales de servicios y opciones terapéuticas para sí mismas y sus familias, como en el sentido de que es en ellas en quienes recaen debido a las condicionantes de género

combinadas que se han venido analizando a lo largo de este libro, peores condiciones de salud.

Para resolver en esta situación de miseria los problemas de salud de la familia y la comunidad, las mujeres indígenas han desarrollado un saber curativo y preventivo apoyado básicamente en el conocimiento de su entorno natural y de la psicología cultural de los individuos; recurren a todos los medios a su alcance para atender al paciente dentro de un enfoque integral y para restaurar el equilibrio, echan mano de agentes terrenales y sobrenaturales, de los seres de la tierra, del agua y del aire y también de los espíritus bienhechores y poderosos que protegen la existencia humana.

Así, cada aspecto de la salud y la enfermedad tiene un referente mágico-religioso, un simbolismo asociado y una curación prescrita. Los pueblos indios han desarrollado paralelamente una ideología de la salud tan variada como sus culturas mismas, que incorpora las concepciones sobre esterilidad, fertilidad, alumbramiento, concepción, mitos y ritos propiciatorios de la fertilidad, ceremonias particulares en ocasión del nacimiento de un niño o niña, el uso de baños medicinales, los tabúes asociados a la reproducción, la herbolaria, las prácticas y procedimientos gineco-obstétricos y curativos en general.

En su papel de curadoras, las mujeres indígenas tienden puentes entre lo privado y lo público, los intereses estrictamente familiares y las percepciones de sobrevivencia de su comunidad o grupo. A través de la salud, las mujeres indígenas —profesionales o no— diagnostican las condiciones de vida de sus pueblos: la pobreza, la enfermedad y mortandad, la discriminación, la falta de atención y servicios por parte de las instituciones, el abuso, la ignorancia...

«...Con qué tristeza vemos nosotros estas cosas, porque si nosotros somos indios, también tenemos conciencia humana, nos corre sangre en las venas y es lo que debe valorar mucha gente que está detrás de un escritorio, que no vive la situación en el pueblo, sino que dispone desde su escritorio, pero nunca llega a ver la realidad que vive la gente del pueblo... Nosotros tenemos necesidad de ver las condiciones de vida de los otros; no nomás vamos pensando en «yo» sino también pensamos en lo que realmente necesitan...Y somos todos los que estamos aquí enfrente»⁸

⁸ Enriquete Contreras, partera zapoteca, en *Memoria del Seminario Latinoamericano, La Mujer y los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas*, INI, México, 1993, pp.48-49

En este contexto, el recurso que representa la práctica terapéutica tradicional básicamente en manos femeninas, es invaluable y así ha sido reconocido por las propias comunidades y organizaciones indígenas. Desde otro punto de vista, la salud como ejercicio de sobrevivencia, constituye una de las variables críticas para la reproducción biológica y económica de los hogares campesinos indígenas, junto con el trabajo de las mujeres, la práctica del cuidado infantil y el estado de nutrición/salud de los integrantes del hogar.⁹ Es a partir del reconocimiento de estos factores clave en la permanencia y el futuro de las poblaciones indígenas que se establecen también los mecanismos de control social hacia las mujeres, ejercidos a través de las políticas de gobierno, la legislación, las instituciones, los prestadores de servicios y sus propias familias.

La salud es por tanto, un espacio de extensión de las actividades tradicionalmente asignadas a las mujeres, una práctica femenina que ha ido rebasando los marcos del hogar y lo doméstico para hacerse cosa pública. El «ser para otros» de las mujeres sigue siendo el espacio privilegiado para su reconocimiento social¹⁰ y la maternidad la vía que las mujeres indígenas han empezado a refuncionalizar para hacerse visibles.

Al igual de lo que ocurre en otros procesos, la reflexión de las mujeres indígenas sobre la salud las ha llevado necesariamente a la discusión de otros aspectos de su existencia y a cuestionar las limitaciones que les imponen ciertos parámetros culturales. Las preguntas sobre los motivos

⁹ En su libro *Mujeres mayas. Trabajo, nutrición y fecundidad*, Magali Daltabuit hace un análisis de los efectos que tienen estas variables críticas en la reproducción de los hogares indígenas en Yucatán, a partir de la introducción de prácticas modernas que han transformado patrones culturales de división del trabajo —la incorporación de las mujeres a trabajos remunerados fuera del hogar y sus efectos en la crianza de los menores—, de alimentación —introducción importante a la dieta tradicional de alimentos chatarra, interrupción más temprana de la lactancia materna—, y de curación —pérdida de conocimientos medicinales y terapéuticos tradicionales y un acceso marginal a la medicina institucional alópata. El estudio documenta procesos de cambio y adaptación profundos cuyo eje se ubica en las actividades domésticas cotidianas asignadas a las mujeres y encuentra en ellas tanto la vía para alterar modelos y equilibrios largo tiempo legitimados —incluso en términos religiosos—, como el potencial para preservar los espacios culturales diferenciados y elevar los niveles de vida de las unidades domésticas.

Por su parte Amalia Nivón Bolán, en su trabajo *Rostros de Mujeres Zoques*, reporta también el papel fundamental de las madres indígenas en la introducción del biberón y el uso de fórmulas lácteas y atoles para sustituir la lactancia materna, a partir de una interpretación de la modernidad y lo más conveniente, dictada en función de los patrones de consumo médico dictados desde las instituciones con información parcial y descontextualizada.

¹⁰ Lagarde, Marcela, «Maternidad, feminismo y democracia» en GEM, *Repensar y politizar la maternidad. Un reto de fin de milenio*, México, 1994, pp.19-36

que han impedido que las mujeres indígenas, poseedoras de un conocimiento terapéutico sólido y dueñas de la práctica curativa en sus comunidades y al interior de sus grupos domésticos, apropiarse de su propia salud y del control sobre sus cuerpos, se han traducido en estudios etnográficos, análisis de género y reivindicaciones puntuales que resumen una condición profusamente difundida entre las mujeres de los pueblos indios. Desde el hecho de que las necesidades de salud femeninas quedan subordinadas a una jerarquía establecida en función de los papeles familiares y el estatus social de cada género, que privilegia la salud infantil y la de los niños varones, muy especialmente, hasta el proceso de pérdida de espacios de control y decisión de las propias mujeres sobre su salud a manos de la medicina institucionalizada —y en su mayoría también manejada por varones—: campañas de planificación familiar impuestas, esterilizaciones forzosas, atención gineco-obstétrica discriminatoria, etc.

Al aparecer como práctica doméstica y obligación familiar, la salud representa asimismo un espacio en que se vislumbran claramente las relaciones desiguales entre los géneros al interior de las unidades domésticas y familiares. Por ello, una importante corriente de los movimientos indígenas femeninos se desprende originalmente de una práctica de la salud: como demanda de los pueblos indios por recursos y atención; como denuncia de miseria e injusticia; como proyecto de futuro y como reflexión sobre las relaciones de subordinación genérica al interior de las familias.

A partir de un prolongado trabajo de campo en tres comunidades zoques de Chiapas, desplazadas a raíz de la erupción del volcán Chichónal, Amalia Nivón señalaba:

«La mayoría de los hombres no reconocen el desgaste humano de su pareja y el valor de su jornada diaria, le necesidad de descanso y la posibilidad de colaborar en algunas tareas domésticas. Cuando la esposa está enferma de algún padecimiento crónico o de un mal que estiman de gravedad, es cuando observan la necesidad de sus servicios: aunque también hay maridos que aún en estos casos demuestran un abandono total por la mujer y sus hijos. Así lo dice el testimonio de una madre al contar la muerte de su hija. 'Vivíamos en Vicente Guerrero, hará unos 10 años. Dicen que a mi hija le echaron maldad, sacó tres sapos de su vientre. Su esposo de mi hija no quiso hacer algo siquiera cuando ésta se enfermó, dijo que no iba a vender ganado, que su mujer no valía lo

que una vaca. Cuando mi esposo y yo mandamos traer en avioneta una doctora, ésta nos regañó porque la dejamos morir. Después de eso, como mi hija dejó tres hijos chiquitos, nosotros le buscamos mujer a mi yerno. Ni nos lo agradeció y ahora no nos habla siquiera» (p.42)

En general, las mujeres indígenas se encuentran en una situación de mayor desventaja «...ya que —salvo contadas excepciones— no tienen control de los recursos familiares; son ellas quienes menos conocen la cultura y la lengua de los mestizos y están bajo el mandato de los hombres (padre, esposo, hermano, hijo, suegro y otros familiares). Dependen para su defensa y cuidado de su salud, de un hombre. Esta situación de dependencia se justifica culturalmente como otra forma de «protección», con respecto tanto a otros hombres indígenas como al mundo mestizo» (Freyermuth, 1998:72).

En un testimonio también recabado en San Pedro Chenalhó, un hombre relata:

«Mi primera mujer está muerta, se murió en el parto. La segunda mujer también, y ahorita que tengo mi otra mujer, está embarazada. Ya voy de tres mujeres. A ver qué dice Dios, no sé si me va a morir otra vez».

Casi cumplimos tres años con mi primera finada mujer, porque apenas íbamos a tener dos hijos. Mi primera hija nació bien. La segunda es la que se murió, no nació la placenta. Así se murió mi Margarita con apenas 18 años, no salía la placenta, y con eso se murió. Aguantó como media hora y se puso muy débil; se desmayó y con eso llegó a morir. Primero traje a mi suegra y mi suegro que vivían muy cerca, nada más abajito, luego mandamos a traer parteras. Ahí estábamos rodos mirando, amontonados, cuando llegó a fallecer mi mujer.

No busqué partera, porque antes las mujeres casi nunca buscaban partera. Ellas podían tener solitas a sus hijos, podían atenderse solas. Así era mi mamá. Entonces yo nunca me preocupé de buscarle su partera a mi mujer, y cuando le sucedió eso entonces ya estaba muy mala. Fueron a buscar la partera por su pensamiento de mi mamá, a nadie le pidió opinión, ella se fue a traerla. Como nosotros éramos muy jóvenes, no sabíamos nada, no teníamos buscado a ninguna partera y además en ese tiempo mi mujer se veía fuerte y sana, como que no tenía enfermedad, por eso no me preocupaba.

Le fui a avisar a mi suegro, a mi suegra y a sus hermanos. Todos nos juntamos en nuestra casa y estábamos viendo. Ya de ahí se arreció

el dolor y se alivió y tuvo a su bebé. Nació el bebé, nació bien, pero la placenta no venía, no venía. Vimos que se puso muy débil, se debilitó. Ya no tenía fuerza y no sabíamos qué hacer, como que no sabía yo qué hacer, sentía que estaba perdido.

Duró como media hora o quince minutos, eso es lo que aguantó; de ahí no hablaba, estaba muy débil. Como escucharon que no venía la placenta se juntaron varias mujeres para ver dónde estaba la placenta, pero ni así. Nadie la pudo ayudar y se murió. Ahí estaba yo agarrándola de la cintura y las mujeres la estaban agarrando también, y así se fue poco a poco en mis brazos, en las manos de las parteras; de las que saben revisar la placenta.

La segunda esposa de Agustín murió por un mal manejo de óxítocicos que le produjo ruptura uterina. Sobrevivió casi 72 horas después del parto y hubiera sido posible su traslado, pero ni hermanos, ni suegros, cuñadas, padres o esposo consideraron que llevarla a un hospital podía resolver su situación.

«La verdad, a nosotros se nos perdió el pensamiento. Ella pedía la medicina, ella pedía las cosas pero no sabíamos qué hacerle, ella me decía, como somos cuñadas: 'dame medicina, dame planta, quiero curarme todavía'»¹¹.

La información sobre nutrición entre la población indígena resulta limitada y en su mayoría, no está desagregada a nivel de sexo. Sin embargo, los datos existentes permiten mostrar cuán profunda es la diferencia entre los grupos mestizos y la población indígena en este rubro, como una expresión de las desigualdades acrecentadas en detrimento de los pueblos indios del país.

De acuerdo con la Encuesta Nacional de Alimentación en el Medio Rural 1989, realizada por el Instituto Nacional de la Nutrición y el Instituto Nacional Indigenista la situación de la población menor de 5 años por regiones es elocuente. Mientras que en Baja California, al norte del país y prácticamente sin presencia indígena local, se presentaba un nivel severo de desnutrición del 5.5%; en las zonas Mixteca y Cañada, con alto porcentaje de población indígena, el nivel severo alcanzaba el 46.7%. Cuando se comparan los datos sobre nutrición y talla, resulta algo parecido. En la zona fronteriza con los Estados Unidos

¹¹ Citado en Freyermuth, 1998:73-74

de Norteamérica, la desnutrición severa que afecta la estatura era de 4.8%, mientras que en la zona de la mixteca y la cañada de 33.7% (casi 8 veces más en la zona indígena). La desnutrición infantil constituye un indicador especialmente alarmante sobre el presente y futuro de los pueblos indígenas, pues los niños afectados por este mal, tienen amenazado su futuro, su supervivencia y el desarrollo de sus potenciales físicos e intelectuales.

La desnutrición aparece generalmente asociada a otros indicadores de marginación y miseria: si se analiza la distribución de las viviendas por fecalismo a ras del suelo, resulta que los porcentajes mayores aparecen en las zonas con mayor densidad de población indígena (península de Yucatán, Chiapas y Oaxaca) y este patrón se ubica entre los mayores niveles de deficiencia en el consumo de proteína animal en todo el país (estimado en 20-25 g por persona al día).

En este sentido se asienta: «...las comunidades indígenas en su conjunto no muestran prácticamente mejora alguna (en el decenio 1979-1989 en cuanto a alimentación) y no es raro encontrar comunidades indígenas que sufrieron un deterioro notable en la década estudiada no obstante que ya presentaban niveles elevados de desnutrición diez años atrás».

«Esto pudiera ser indicativo de la persistente marginación de los grupos indios del país y de la ineficacia de algunas acciones y programas de desarrollo, ya sea inadecuados, mal aplicados o insuficientes. Los altos niveles de desnutrición se relacionan sin duda alguna con los elevados niveles de mortalidad infantil y preescolar mediante métodos demográficos indirectos (Brass-Trussell) por la Encuesta Nacional de Alimentación 89. Estamos en presencia de tasas de mortalidad de alrededor de 90 fallecimientos de menores de un año por mil nacidos vivos, un nivel inaceptable para un país como México.» (Avila Curiel, A. Comentarios a resultados de estado de nutrición de la población menor de cinco años de las Encuestas Nacionales de Alimentación en el Medio Rural 1979-1989. México, INNMZ, citado en Zolla, C., 1993:31-32)

Una información adicional, que aporta datos de nutrición por sexo, es un trabajo sobre niveles de salud y nutrición en albergues escolares indígenas, sobre una muestra de 457 albergues (de 1,154) con 12.860 niños (de un total de 57,137). Algunos de sus resultados son:

«Bajo el rubro normal se ubica sólo el 45.6% de los niños, lo que significa que más de la mitad de la población albergada estudiada (53.4%) muestra algún grado de desnutrición. Destaca la alta contri-

bución de estados crónicos al total de niños con algún grado de desnutrición.»

«Por tipo de desnutrición, el problema se agrava también al paso de los años, pues el incremento global (de 46.7% en el grupo de 6 años a 69.0% en el de 12 años) se compone de una mayor proporción de niños con desnutrición crónica, cuya contribución al problema pasa del 7.6% al 94% respectivamente en este grupo de edad.»

«Las diferencias en prevalencia y tipo de desnutrición son poco sensibles entre niños y niñas en el grupo de edad de 6 años. Sin embargo, la evolución a lo largo de los años muestra en el corte estudiado un deterioro más acentuado en el caso de las niñas, con un salto brusco entre los 10 a los 12 años, en que la proporción de niñas normales cae del 42.5% a 0.0%» (Hernández, R. y M. Thacker, 1992:33)

Por su parte, información del IMSS-COPLAMAR, para 1980 confirmaba la tendencia antes señalada, mencionando que a pesar del subregistro del fenómeno, conforme aumenta la marginación crece la desnutrición y presentaba como ejemplo al estado de Oaxaca, en donde el 57.2% de los niños estudiados menores de 5 años presentaron algún cuadro de desnutrición (Barme, C.1990, p.49).

En estudios más recientes realizados entre los grupos de zoques desplazados por la erupción del Chichonal se encontró que en términos nutricionales, en la mayoría de los grupos a los que se dio seguimiento, las niñas tenían una mayor incidencia de desnutrición de primero, segundo y tercer grado que los niños de su edad, con excepción de una de las tres localidades estudiadas.¹²

Por su parte, un estudio del Programa Nacional de Mujeres en Solidaridad realizado en el estado de Puebla en 1992, destaca sobre la dieta familiar: «La alimentación de las comunidades es poco variada. Se basa fundamentalmente en el consumo diario de frijoles, 46.4%; chile, 85.5%; tortillas, 99.8%; café, 76.5%; y pastas, 17.6%. En pocas de ellas se consumen, una vez por semana, proteínas animales como la carne de pollo 44%, res, 57% y cerdo, 51.8%. Las fuentes de vitaminas y minerales provienen de diversos frutales de la región, 43,6% que sólo consumen de vez en cuando, y de vegetales y productos forestales

¹² Cfr. Nivón, 1995, para datos de 1986-1988

de recolección como los hongos, el quelite, el pápalo, las verdolagas, etc. Estos productos se consumen en temporada y cuando no se dan en la parcela o el solar, se compran».

«La distribución del alimento al interior de la familia se realiza de la siguiente manera: primero se da al marido, luego a los hijos y son las mujeres y los niños los que presentan un mayor grado de desnutrición. En el caso de las mujeres embarazadas, que requieren de cuidados y una alimentación especial, al no poder hacerlo, procrean igualmente niños enfermos y desnutridos.» (Programa Nacional de Mujeres en Solidaridad, 1993).

De acuerdo con la información disponible para 1991 (Sistema Nacional de Vigilancia Epidemiológica) las diez principales causas de enfermedad entre los indígenas fueron de origen infeccioso, es decir curables, en el 80% de los casos. En el primer sitio aparecen las infecciones respiratorias agudas, con 59.8%, seguidas por enfermedades del aparato digestivo (31.8%). Además se identificaron enfermedades de la piel, traumatismos y envenenamientos.

Como señala Jaime Sepúlveda (1993:36), el perfil epidemiológico de la población indígena varía considerablemente en relación a la población nacional. Así tenemos que las cinco principales causas de mortalidad en México corresponden a enfermedades no transmisibles, mientras que tres de las cinco causas primeras entre la población indígena son transmisibles: enfermedades infecciosas intestinales, neumonía, influenza y sarampión (aunque esta última aparece de manera excepcional como resultado de una alta incidencia registrada entre 1989-1990 que indica, nuevamente, la particular vulnerabilidad de este sector). Las enfermedades infecciosas intestinales son la primera causa de mortalidad en los municipios analizados por el citado trabajo, mientras que a nivel nacional ocupan el séptimo lugar y «la causa correspondiente es cercana al triple del valor nacional: 74.7% defunciones por cada 100 000 habitantes (y 83.6% para los municipios con más de 70%) frente a 27.3% por 100 000 habitantes para el global del país...»

Dentro de este perfil de mortalidad existen otras particularidades. Así, por ejemplo, las deficiencias nutricionales ocupan el sexto lugar contra el décimo primero nacional; la tuberculosis el décimo primer lugar frente al décimo sexto y las anemias ocupan el lugar décimo tercero entre los pueblos indios contra el décimo séptimo nacional (ibid:37).

Otras investigaciones realizadas en puntos específicos del país y en regiones indígenas, demuestran también la grave incidencia de pa-

decimientos y deficiencias nutricionales y de salud y sus efectos, no sólo en niños y niñas, sino también en la calidad y esperanza de vida de los adultos mayores. «Los siguientes datos ilustran lo anterior: los adultos de Chenalhó presentan como principales causas de muerte, las mismas que los niños de edad preescolar del país en su conjunto (SSA, 1991). El 39 por ciento de las muertes de hombres y mujeres en edad reproductiva se debe a enfermedades infecciosas de vías respiratorias y gastrointestinales que, con la tuberculosis pulmonar son las primeras tres causas de muerte en el municipio. Este perfil de la mortalidad difiere grandemente del observado en el nivel nacional, pues en el país el grupo de edad de 15-64 años muestra, como primeras causas de muerte, accidentes, tumores malignos y enfermedades cardiovasculares. En Chenalhó además, entre las primeras diez causas de muerte, cuatro son insuficientemente especificadas y corresponden a nosologías populares (Datos obtenidos a través de actas de defunción. Nosologías populares son un conjunto de signos y síntomas que adquieren un nombre particular, que responden a causas bien identificadas por el grupo que las comparte y que no necesariamente se corresponden con los síndromes de la medicina alópata; en los Altos destacan el potzloom, el chulelal, la alteración, la calentura, la hinchazón, entre otros)» (Freyermuth, 1998:68-69).

Por otra parte, un estudio realizado por la Secretaría de Salud en la Jurisdicción VI en el Centro de Salud de Palenque, Chiapas, registró como las principales causas de morbilidad: infecciones respiratorias agudas, paludismo, gastroenteritis, parasitosis intestinales, sarampión, tuberculosis, micosis superficiales, escabiasis, tosferina y desnutrición. Al mismo tiempo, se registraron como grupos de enfermedades de mayor incidencia las infecciosas y parasitarias del aparato digestivo (28.5%); el grupo de enfermedades infecciosas del aparato respiratorio (35.9%) y el grupo de enfermedades transmitidas por vectores (9.2%); además de las enfermedades prevenibles por vacunación (1.3%). El mismo estudio se realizó en el municipio de Ocosingo, con resultados semejantes.¹³

«En Marqués de Comillas, cerca de la tercera parte de las mujeres percibe al paludismo como enfermedad importante. Esta patología afectó a gran parte de la población cuando llegó a colonizar la Selva

¹³ Cfr. *Mujer rural, medio ambiente y salud en la selva lacandona*, pp.41-42

Lacandona. Y a pesar de que en la actualidad las tasas de incidencia del paludismo son bajas, esta enfermedad es endémica en la región. La campaña permanente de control del paludismo ha reforzado en los habitantes la idea del riesgo constante de contraerlo, así como de la importancia de su rápida identificación para ser atendido oportunamente.» (CONAPO, 1994:45)

Por último, podríamos suponer, aunque no existen las cifras para documentarlo, que las mujeres indígenas tienen las altas tasas de mortalidad que se presumen y posiblemente aún mayores debido a que, como lo muestra la información de nutrición en albergues, presentan cuadros de desnutrición infantiles más elevados que los varones, lo cual podría incidir negativamente en la defensa frente a las enfermedades al debilitarlas desde la infancia.

Algunos de estos problemas de salud se derivan de la falta de servicios y las condiciones de trabajo, otros de hábitos alimenticios y otras más son patologías atribuibles a factores diversos. «La desigualdad entre los géneros afecta también las demás esferas de la salud de la mujer. La asignación exclusiva de la crianza a las mujeres, y el conflicto de roles derivado de las dificultades para ejercerla entre mujeres trabajadoras, dificulta las prácticas de lactancia y conlleva situaciones de tensión emocional, conflicto familiar y riesgos para la salud infantil. Los riesgos de sufrir accidentes derivados del agotamiento por esfuerzo físico excesivo pueden ser elevados entre trabajadoras que desarrollan una doble jornada laboral. La discriminación ocupacional y salarial por género, presente en los mercados de trabajo, determina mayor pobreza femenina y menor acceso a seguridad social entre las trabajadoras, en comparación con los varones de igual escolaridad, calificación y origen social. Finalmente, el menor ejercicio de poder y acceso a recursos en la esfera familiar, así como el lugar secundario que asume la mujer frente al jefe de familia varón o frente a sus hijos, lleva a situaciones de desventaja nutricional y desatención a la salud.

...Todas estas desigualdades de género, que aparecen asociadas con riesgos para la salud femenina, están moldeadas de manera importante por otras formas de desigualdad social. Las complicaciones durante el embarazo, el parto y el puerperio son más frecuentes en grupos de población con condiciones de vida y de nutrición desventajosas. Los embarazos tempranos y tardíos, la multiparidad y la brevedad de los intervalos intergenésicos son recurrentes entre mujeres con escaso acceso a

oportunidades de escolaridad y de empleo formal, residentes en contextos de escasa autonomía y movilidad femeninas.¹⁴

Las culturas indígenas en general, no facilitan el conocimiento, el control y la decisión de las mujeres sobre su propio cuerpo. Esta ignorancia determinada por cuestiones culturales y de género, se apoya, como se mencionó ya, en una idea de protección-sojuzgamiento de las mujeres con respecto a los varones, que les resta a ellas importantes posibilidades de actuar autónomamente sobre su salud y su bienestar. El secuestro del cuerpo y la salud reproductiva de las mujeres indígenas no se da únicamente en relación con sus contrapartes masculinas al interior de la familia y/o la unidad doméstica. Las mujeres indígenas presentan como constante una protesta ante los abusos médicos institucionalizados: el maltrato en la atención clínica y hospitalaria, la desinformación, el miedo y especialmente, las esterilizaciones forzosas de las que las mujeres han sido objeto, constituyen algunos de los renglones más dolorosos en la relación entre las mujeres y las dependencias de salud oficiales. La esterilización forzosa o al menos no consentida, constituye no sólo una violación de los derechos humanos de las mujeres indígenas, sino también una práctica etnocida; ante la incapacidad de proveer servicios en entornos culturalmente compatibles, las instituciones optan en el campo, por enfrentar las condiciones de las mujeres con campañas de control natal obligatorio y definitivo, vía la esterilización.

Esta es una más de las dimensiones en que la salud se vincula con otras esferas de la práctica y el simbolismo sociales, en entornos culturalmente diferenciados. Por ello es tan importante el papel femenino en la medicina doméstica, así como la función que cumplen las especialistas de la salud al interior de sus comunidades, inscritas como están en un sistema de creencias y en procesos de adaptación a los cambios sociales y culturales. Las mujeres como practicantes profesionales de la salud, permiten construir espacios de interacción entre médico/especialista y paciente, culturalmente aceptables para las mujeres indígenas quienes, por otro lado, dada la precariedad eterna de sus vidas y lo estrecho de sus recursos, requieren de todas las oportunidades posibles para acceder sin miedo ni prejuicios a los distintos servicios de salud.

¹⁴ Szasz, Ivonne, *op.cit.*, pp.17-18

En relación la atención médica institucionalizada, las mujeres indígenas también enfrentan obstáculos importantes para acceder a los servicios de por sí escasos, en sus comunidades y parajes. En su trabajo sobre Chenalhó, Graciela Feryermuth indicaba que la ampliación de la infraestructura médica no es garantía suficiente para proporcionar un acceso generalizado a la atención a la salud. «Durante 1996 y 1997 el hospital regional de la SSA en San Cristóbal de las Casas llegó a sufrir un grave desabasto de medicamentos y jeringas, entre otras cosas. La falta de recursos también se manifiesta en el hecho de que las pacientes indígenas de la zona alteña tienen que ir a San Cristóbal un promedio de 16 ocasiones para que les sea realizada una cirugía electiva. Seguidos realizados por Sebastiana Vázquez, Grupo de Mujeres de San Cristóbal (COLEM), a pacientes canalizadas desde las comunidades de Chamula y Chenalhó.» (p.64, nota 12).

Para que una acción institucional de salud tenga impacto real sobre la población beneficiaria, requiere constituirse en una referencia inmediata y cotidiana ante la enfermedad o las lesiones; en la zona zoque se reportaba por ejemplo, que la incorporación del uso de suero oral para los niños con problemas severos de desnutrición y deshidratación, era adoptado más fácilmente por las familias cuando la capacitación se hacía interviniendo sobre casos críticos y así podían observarse inmediatamente sus efectos. Los servicios de salud en los depauperados municipios indígenas son generalmente escasos pero además, existe una actitud de profunda desconfianza por parte de la población indígena ante la atención institucional, así como un generalizado desprecio por la población indígena por parte del personal médico que aún en su mejor disposición de ayudar, rara vez dispone de los elementos para conocer y tratar con la población beneficiaria.

«La desconfianza que existe entre la población indígena y las instituciones de salud impide que se proporcione atención. La muerte de dos mujeres por complicaciones del parto en la primera semana de 1998, ilustra el hecho. La primera, que no fue siquiera registrada como paciente, acudió al servicio de urgencias del hospital de la Secretaría de Salud (SSA) en San Cristóbal de Las Casas, se negó a ser intervenida quirúrgicamente y murió sin recibir atención médica. Se trata de una familia originaria de Chenalhó que, por su propia voluntad había solicitado los servicios del hospital. El segundo caso se dio en Las Limas, Chenalhó, donde los mé-

dicos militares identificaron a una mujer que tenía complicaciones del parto y debía ser tralsadada urgentemente. Ella y sus familiares se negaron a hacerlo por el miedo de que «los ejércitos» les hicieran daño; pocas horas después, la mujer falleció.» (Freyermuth, 1998:72).

Esta misma investigación, realizada en seguimiento de 40 casos de muerte materna, indica que sólo en 4 de ellos, la familia consideró al sector salud como una opción para resolver el problema; y tres de esas mujeres aunque fueron hospitalizadas, murieron a menos de cinco días de haber dejado el hospital.

«¿Qué está pasando cuando visitamos un hospital? Cuando llevamos a una paciente a una clínica, todo margiando, todo sucio porque no tiene recursos, ¿qué pasa en la clínica? Le cierran las puertas y lo mandan bañar primero para que regrese a consulta... Ojalá esto sea escuchado y se respete la medicina tradicional, nuestras tradiciones; que nuestras mujeres sean respetadas cuando acudan a un servicio médico, porque cuando llega una señora en trabajo de parto al hospital, ahí están todos los médicos pasantes y cuántos médicos pasan a hacer un tacto para valorar a la paciente. Por eso muchas de las mujeres prefieren quedarse en su casa y no ir a exhibirse con tantos jóvenes o pasantes que no tienen preparación, y aunque la tengan, no demuestran su ética profesional ante la gente humilde, ante la gente que también merece un respeto. ¿Qué está pasando? Están violando sus derechos de mujeres»¹⁵

«...No hay clínicas en unas comunidades, no hay doctor y donde hay no te atienden o no te respetan, nos dejan esperando mucho tiempo. Con trabajo nos dejan entrar porque nos ven que somos indias. A veces nos dan la receta, nos mandan a la farmacia y no les importa si no tenemos dinero. Las medicinas las venden muy caras en las comunidades.

Donde hay buen servicio es porque hay mujeres de la comunidad que participan en los comités de salud y hay parteras. En los hospitales se burlan de nosotras, no nos respetan, no nos ayudan. La mala atención principalmente es en el IMSS-Solidaridad. Además, es caro curarse fuera de la comunidad. Se necesitan clínicas, más atención y medicinas en las

¹⁵ Memoria del Seminario Internacional, *La Mujer y los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas*, INI, Oaxaca, México, 1994, pp.50-51

comunidades y que el trato sea bueno. Queremos que nos den las medicinas adecuadas, no cualquier pastilla que quita el dolor y no cura.

También es necesario que haya traductores en los hospitales y en las clínicas para que nos puedan entender los doctores y nos atiendan bien. A los doctores les paga el gobierno, pero no dan buena ayuda...»¹⁶

Librados así a sus recursos, para enfrentar y resolver por sí mismos sus problemas de salud, los pueblos indios han desarrollado un saber terapéutico apoyado sobre todo en el conocimiento del entorno natural y de la psicología cultural de los individuos. Es decir, se recurre a todos los medios a su alcance para atender al paciente dentro de un enfoque integral: el espíritu y el cuerpo no están disociados y la enfermedad o el padecimiento son síntomas de perturbaciones en ambos niveles. Por otra parte, para restaurar el equilibrio —devolver la salud—, se echa mano de los agentes terrenales y sobrenaturales, de los seres de la tierra y del agua y del aire, así como de los espíritus bienhechores y poderosos que ayudan a los hombres a desenvolverse en esta vida.

Por el lugar que se les ha asignando y el papel que les toca representar con respecto a su familia, las mujeres se han constituido en las procuradoras de salud para los suyos y las detentadoras de una práctica terapéutica muy importante, en tanto sustituye la ausencia —a veces absoluta— de servicios de salud. Ellas buscan con remedios caseros, aliviar los padecimientos más frecuentes de los integrantes de su familia; en ocasiones, se entrenan o heredan un conocimiento para atender aspectos más delicados: partos, «sustos», «ojeaduras», huesos descolocados, etc.

Cada uno de los aspectos de la salud y la enfermedad tiene un referente mágico-religioso, un simbolismo asociado y una curación prescrita. Los pueblos indios han desarrollado asimismo una ideología de la salud tan variada como sus culturas mismas y que envuelve las ideas sobre esterilidad, preñez, alumbramiento, concepción, mitos y ritos propiciatorios de la fertilidad, ceremonias específicas en ocasión del nacimiento de un niño, el uso del baño de vapor o temazcal, los

¹⁶ «Sobre nuestra vidas y nuestros derechos. Mujeres indias derecho y tradición». Síntesis de las memorias del encuentro-taller *Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones*, realizado en San Cristóbal Las Casas, Chiapas, el 19 y 20 de mayo de 1994, en Rosa Rojas, *Chiapas y las mujeres qué?*, T.I, Ediciones La Correa Feminista, México, 1995, 2a. ed., pp.179-185

tabués asociados a la reproducción, la herbolaria y las prácticas y procedimientos gineco-obstétricos y de toda otra índole.

Un estudio sobre el cuerpo de terapeutas tradicionales reveló que el 38.8% estaba constituido por parteras. «La figura de la Tlamaquicitl aún persiste, debido a que el progreso médico no ha llegado aún a las zonas rurales, continúa dando solución a los problemas de salud de la familia y a las necesidades de atención médica de la comunidad, pero está presente también en núcleos de población en donde existen los recursos de atención médica, haciéndonos pensar en que las raíces que determinan su permanencia en las comunidades son más profundas y están ligadas a factores culturales tradicionales, así como a la falta de educación del pueblo para hacer uso del recurso de la salud y la inhabilidad de los servicios para actuar como sustitutos de ésta» (citado en Zolla, C., 1993;25)

A pesar de los prejuicios que han enfrentado y enfrentan, las terapeutas tradicionales, parteras, yerberas, sobadoras, curanderas y toda la gama de entremedio, siguen cumpliendo una función necesaria a los grupos indígenas y representan uno de los bastiones donde con mayor fuerza se conserva y retroalimenta el conocimiento indio: en las ciencias de la salud y la curación. Así, las mujeres realizan un trabajo invisible en salud: son médicas de miles de personas, «sabias de la herbolaria, parteras, curanderas y enfermeras gratuitas de sus familias y comunidades. Por el elevado costo de los medicamentos y del servicio médico en general, y por la confianza que tienen en las virtudes curativas de las plantas, la medicina tradicional, transmitida oralmente por madres a hijas, es practicada tanto en el campo como en las áreas suburbanas de las ciudades...» (Hernández y Murguialday, 1993:124).

Algunos de los logros «empíricos» alcanzados por estas profesionales de la terapéutica indígena y que han sido ampliamente criticados por el prejuicio de la praxis médica insitucional, aparecen reseñados como sigue:

«Si se examina la tecnología médica del mundo prehispánico, el recuento de los instrumentos y utensilios refleja un arsenal más bien exiguo: cuchillos de pedernal u obsidiana, aguja de maguey, hilos y cabellos para suturar, tablillas para inmovilizar un miembro fracturado, vendas y no mucho más. Al lado de ellos, utilizado con propósitos curativos y religiosos, encontramos el temazcal o temazcalli, muy probablemente asociado con el complejo de la cultura hidráulica mesoamericana. El temazcal era y es empleado en el tratamiento de afecciones

reumáticas, trastornos nerviosos, intoxicaciones por picaduras de animales ponzoñosos o por alcoholización, en el embarazo, el parto y el puerperio, como confortativo y con intenciones higiénicas. En nuestro trabajo de campo hemos recogido numerosos juicios formulados por los médicos condenando el uso del temazcal. Aseveran, en general, que produce deshidratación severa y que resulta nocivo para la púérpera. Hemos visto usar el baño de vapor y nos hemos bañado en él, comprobando la pericia de las curanderas para regular la temperatura, compensar la pérdida de líquidos causada por la sudoración y administrar las hierbas que son usadas siguiendo diversos procedimientos. Pero, lo que es más notable, hemos logrado reunir una extensa bibliografía sin encontrar un solo trabajo de investigación científica (química o farmacológica) que estudie las características y la acción del temazcal en los pacientes o usuarios. Todo ello a pesar de que la literatura científica más moderna da cuenta de los avances en el estudio de la absorción transdérmica de medicamentos (en especial de los aceites esenciales volátiles, como los que se encuentran en el interior del temazcal) subraya la importancia de esta vía y los notables efectos terapéuticos logrados con procedimientos análogos a los del tradicional baño de vapor. Más allá de las dificultades objetivas para conservar el uso del temazcal (reducción del espacio doméstico, costo de los materiales y la leña, entre otros), se ha generado un prejuicio que atenta contra este importante recurso de la medicina tradicional americana» (Zolla, C., 1933a:26-27).

Del mismo modo, aparecen otros casos en sentido contrario: la ciencia médica occidental ha encontrado, por ejemplo, que es muy importante recuperar la lactancia materna no sólo como seguro nutricional de los infantes, sino sobre todo, como mecanismo de inmunidad. Del mismo modo, está buscando alentar el amamantamiento inmediato del recién nacido con calostro, como preparación de su sistema digestivo. Estas costumbres están profundamente arraigadas en las prácticas del maternaje indígena y han demostrado su efectividad largamente.

«Hemos sido muy marginadas nosotras como parteras. Nos han tomado de hechiceras, de brujas; nos han tomado de mal agüero porque trabajamos con la comunidad, porque estamos con la gente que realmente no se expresa en español... Yo que conozco las plantas tengo la intención de que mi gente diga algún día: por aquí pasó una señora y dijo que la tierra sirve para curar...»(Memoria del seminario...,p.49)

La práctica terapéutica finalmente, es una de las vías más importantes para la otorgación de un status y un reconocimiento especiales a las mujeres indígenas dentro de sus comunidades. Las parteras y curanderas son depositarias de un saber ancestral y llegan a constituirse en mujeres de conocimiento, al mezclar en su sensibilidad los conocimientos prácticos de la herbolaria y la anatomía, junto con la visión profunda del alma.

*Soy una mujer que llora...
Soy una mujer que habla...
Soy una mujer que da la vida...
Soy una mujer que golpea...
Soy una mujer espíritu...
Soy una mujer que grita...
Soy una mujer del aire...
Soy mujer de luz...
Soy mujer pura...
Soy mujer muñeca...
Soy una mujer reloj...
Soy una mujer pájaro...
Soy el corazón de Cristo...
Soy el corazón de la Virgen...
Soy la mujer de nuestro padre...
Soy el corazón del padre...
Soy la mujer que se esfuerza...
Soy la mujer de la victoria...
Soy la mujer del pensamiento...
Soy la mujer creadora...
Soy la mujer espíritu...
Soy la mujer doctora...
Soy la mujer Luna...
Soy la mujer intérprete...
Soy la mujer estrella...
Soy la mujer cielo...*

(María Sabina, mazateca de Huautla).

En las comunidades indígenas más tradicionales, las mujeres también alcanzan a ocupar puestos importantes en la jerarquía de médicos de almas. Las rezanderas, limpiadoras y curanderas son por lo general, mujeres adultas que por diversas circunstancias han podido desarrollar una vocación, un «poder». La curación por oraciones incluso a larga distancia, es un recurso de terapia emocional altamente socorrido por los indígenas, quienes por intermedio del espíritu poderoso de la rezandera, descargan sus angustias, recuperan cierta confianza en el futuro, alivian dolencias. Cuando su trabajo es especialmente efectivo, las mujeres curadoras pueden incluso asumir cargos, mayordomías a título individual, no ya en calidad de esposas, lo cual implica un alto estatus de respeto al interior de las comunidades. Al cumplir con este oficio, las mujeres ruegan en sus plegarias por los mortales, los dolientes, los muertos sin reposo y prestan su fuerza espiritual para restablecer el equilibrio. Este oficio implica también un desgaste emocional para las curanderas, quienes muchas veces deben recurrir al alcohol o a otros medios para establecer un canal directo con las potencias divinas o malignas que dominan la escena de su trabajo. En esta práctica del consuelo, las mujeres que curan recrean el universo simbólico, indígena y pagano, de sus pueblos.

Para realizar su trabajo, muchas mujeres rezanderas encuentran su vocación, reciben el don de la curación y el alivio, a través de sueños y visiones. En este espacio profesional de la salud, las mujeres tienen «permiso» de celebrarse en sus habilidades:

*Soy una mujer mi mujer
Soy una niña mi niña
Soy mujer la mujer
Soy niña la niña*

*Sé cómo trabajar
mi pierna trabaja
mi mano trabaja
Soy una niña mi niña
Soy una mujer mi mujer*

*Tú me hiciste mujer
Tú me diste mujer
mujer de las flores
madre del cielo¹⁷*

¹⁷ C. Eber, 1995:131

Así, curar es limpiar, es alejar la enfermedad, los malos aires, es restablecer la armonía entre el cielo y la tierra, entre los hombres y las mujeres, entre el día y la noche. Además de dirigir ritos, las mujeres también los transitan. Entre varios pueblos se acostumbra las ceremonias para los ciclos fundamentales de la vida: el nacimiento, la pubertad, el matrimonio, la muerte.

Entre algunos grupos indígenas los ritos de pubertad y fertilidad son ocasión de algarabía y festejo; entre otros, el momento de ocultar a las doncellas y guardarlas hasta su matrimonio. Así, los seris acostumbran que las jóvenes púberes hagan un ayuno de purificación durante cuatro días, después de los cuales surgen convertidas en mujeres, para lavar su pelo en el mar. Este es el inicio del tiempo de ser mujer.

Estos ciclos de pasaje vinculan estrechamente a la mujer con sus funciones maternas y de ahí se desprende también una situación específica que afecta directamente a las mujeres indígenas: la salud reproductiva.

La reflexión de la realidad de las mujeres indígenas a partir de la salud presenta algunos ejes que la atraviesan y que han sido identificados por ellas mismas en los diversos espacios a su alcance. El primero es la violencia. La salud concebida desde el ángulo de las dolencias físicas de la población, de «los hijos», como desde la perspectiva de la miseria, aparece constantemente amenazada por una situación permanente de violencia cotidiana. Y en este punto la obtención de la salud se conecta con otras dimensiones fundamentales para las mujeres indígenas: libertad, respeto, participación y visibilidad.

Sebastiana Vázquez Gómez, tzotzil integrante del Grupo de Mujeres de San Cristóbal (COLEM), señalaba en su intervención en la mesa Derechos y Cultura de las Mujeres Indígenas, en el contexto de la primera sesión de los Diálogos de San Andrés, lo siguiente:

«...Se ha podido reconocer en las distintas formas de violencia que están siempre relacionadas con las enfermedades de las mujeres: los golpes, el abandono, son en muchos casos la causa directa de la enfermedad de las mujeres. Sin embargo, el problema más grave que impide llevar una vida más sana se encuentra en el valor que la comunidad otorga a las mujeres, el cual no les reconoce ni les permite reconocer como poseedora de su voluntad propia. De esta manera, el autoritarismo, los gritos, los insultos, los golpes y las humillaciones son aceptadas por la mujer. Que así manda Dios, así lo hizo y así debe ser.

...A ellas, igual que muchas mujeres de la zona de Chiapas o de todo el país, les duele la cabeza, el estómago, las canillas y se hinchan las manos y los pies, les duele el cuerpo, etc. Nos explican que la enfermedad les comienza siempre en la cabeza y va bajando. Eso les pasa por tristeza o espanto. Ellas dicen que la tristeza es porque las mujeres nacen con el espíritu por el suelo, no saben pensar para resolver problemas.

...Las mujeres no saben nunca de qué se enferman, además ellas nunca ven al médico porque les ve el pipí (que la interpretamos así, pero sabemos que es vagina). Para ellas el embarazo, el parto, el periodo, no significa ningún riesgo para la salud o su vida. Si ve la partera es porque el hombre no quiere que el hijo caiga en el suelo. El hombre no respeta el puerperio, después del embarazo, luego quiere abrazar mujer; pero mujer le da pena porque está pegajosa, porque mancha las naguas. A veces el hombre dice 'estás apestosa' pero ni así la respetan. Ella no hace, ella no puede hacer nada, su voz no tiene palabra, a ella le pueden hacer. El dice 'para eso te compré, ¿caso tú pagaste trago, el refresco?' Cuando te piden, la mujer no puede hacer nada porque así es la costumbre. Así se vive.

...Así es costumbre en la comunidad. Así vive la mujer con derecho a nada. Nosotros hemos preguntado ¿cómo es posible que la mujer piensa en su salud o ella como persona igual al hombre, cuando en muchos casos ni siquiera se conocen su propia cara? Esta es una experiencia mía»¹⁸

La salud reproductiva asocia con especial transparencia, las problemáticas de salud de las mujeres con sus barreras y limitaciones de género. Uno de los principales efectos de su falta de conocimiento, control y decisión sobre sus cuerpos, además de las condiciones internas de relación muchas veces abusiva y cuando menos subordinada, con la pareja, es el manejo que de sus cuerpos se hace desde las instituciones de salud. «Las indígenas han sido las principales víctimas de los experimentos en uso de anticonceptivos en América Latina y el Caribe. Ha sido una práctica usual desde los años sesenta la esterilización inconsulta de miles de mujeres...mediante medicamentos y alimentos

¹⁸ Transcripción de grabación.

esterilizantes distribuidos en campañas antinatalistas financiadas por entidades extranjeras, lo que evidencia una «deliberada práctica etnocida» (Hernández y Murguialday, 1993: 123)

Las mujeres indígenas rara vez han tenido el control sobre su cuerpo. Las costumbres culturales que no permiten decidir sobre la fecundidad, la falta de elementos para hacerlo y la necesidad de una alta tasa de natalidad como garantía de supervivencia y hasta de estatus, han hecho de la procreación un complejo fenómeno que a veces es padecido pasivamente por las mujeres, y otras, utilizado como instrumento de resistencia.

El culto a la maternidad de las sociedades indígenas se ha visto reforzado por más de cinco siglos de adoctrinamiento católico que también exalta los atributos de la procreación. De aquí que las mujeres indígenas sean madres a muy temprana edad y su vocación se considere el matrimonio. Existen algunas excepciones a esta regla, algunos grupos en que no está mal visto que la mujer quede sin compañero, que ejerza una vida sexual libre y que escoja tener hijos fuera de matrimonio, es el caso de las seris de Sonora y de las zapotecas de la costa de Oaxaca.

Sin embargo, las presiones y dinámicas de la vida cotidiana, han contribuido a desarrollar un apartado de conocimientos y prácticas de la salud referidos a la «salud de las mujeres», en el que el papel de las parteras empíricas ha sido fundamental. Las parteras indígenas, como sector importante dentro de los profesionistas indígenas, han sido el primer segmento reconocido oficialmente dentro de la práctica terapéutica. Incluso se han impulsado una serie de programas institucionales para «capacitarlas» o «legalizarlas» o «documentarlas» o «integrarlas» o «apoyarlas», siempre desde la perspectiva de la práctica médica institucional de la sociedad mayoritaria.

Ellas, las parteras, aunque han caído en estos mecanismos de control, también han conformado cuerpos colegiados que les permiten exponer demandas y propuestas y constituirse en interlocutores válidos dentro de las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Así, las organizaciones de parteras adscritas a las organizaciones de médicos tradicionales más amplias, tienen ya una experiencia en la gestoría y el planteamiento de sus problemas y demandas, y presentan un frente organizado de mujeres, comparable sólo quizá a las grandes organizaciones de artesanas o de comercializadoras de diversos productos.

Las parteras constituyen un recurso de especial utilidad para la salud de las mujeres indígenas en los ámbitos comunitarios: se encuentran física, social y culturalmente accesibles, están insertas en concepciones simbólicas y tradicionales compartidas sobre los sistemas de salud y enfermedad y conforman referentes conocidos que dan seguridad a las mujeres que requieren de sus servicios. Sin embargo, la carga de prejuicios y tabúes asociados a la reproducción femenina, a su vez estrechamente vinculados con los mecanismos sociales de control sobre los cuerpos de las mujeres, hacen insuficiente el trabajo de estas agentes de la salud, para romper las barreras del desconocimiento y la ignorancia en que viven muchas mujeres.

En otro sentido, las parteras y las agentes profesionales de salud en los grupos indígenas, representan un recurso de conocimiento y asistencia fundamental en la reproducción cultural de sus pueblos. «En nuestro país, cerca de diez millones de indígenas hacen y seguirán haciendo uso de la medicina tradicional, lo cual, desde siempre, les ha permitido que los individuos fortalezcan una armonía y un equilibrio emocional con su grupo y entorno. Generalmente, la medicina occidental tiende a no percibir la importancia que tiene el hecho de que la medicina tradicional enfoque una gran atención en las relaciones sociales; en la imagen y concepción que el grupo social tiene de sí mismo y no la aplicación conceptual de las interacciones que sus miembros tienen entre sí.»¹⁹

Por otro lado, las parteras se asumen también como agentes solidarios con la condición de precariedad de las mujeres indígenas, conciben su función como un servicio a la colectividad que ha de ser reconocido ampliamente y retribuido en la medida de lo posible. Entre algunos grupos indígenas, la partera adquiere una relación de por vida con el recién nacido quien está obligado ante ella y debe auxiliarla siempre que pueda hacerlo o cuando la partera lo solicite. Las parteras responden a una vocación, a una tradición familiar o a una circunstancia que las coloca en la posición de atender a las mujeres ante la falta de otras alternativas. Sin embargo, dadas las condiciones precarias de las poblaciones a las que atienden, sus acciones tienen límites muy marcados.

¹⁹ Silvia Díez-Urdanivia, Sara Elena Pérez Gil, «prácticas de salud reproductiva en zonas indígenas del estado de Oaxaca» en *Sexualidad y reproducción humana en México*, 1996, p.211.

Ahora bien, frente a este panorama las soluciones institucionales de medicina alópata han resultado insuficientes, por lo que desde hace unos años se está llevando a cabo, desde las instituciones de salud, una campaña que permita integrar dentro del proceso de prevención y curación el conjunto de saberes que en materia tradicional manejan mujeres y hombres de los pueblos indios. El trabajo de las parteras sigue siendo pues, funcional en términos de las necesidades de las mujeres dentro de las comunidades indígenas, aún en el caso en que sus actividades principales sean el trabajo doméstico y la agricultura, es decir, cuando no se dediquen exclusivamente al ejercicio de la partería.

La medicina tradicional mexicana²⁰ tiene una fuerte presencia en las comunidades indígenas, estimándose que existe un terapeuta tradicional por cada 500 a 1.500 habitantes. Su importancia puede medirse si recordamos que por ejemplo, en la Montaña de Guerrero, el 70 % de los partos son atendidos por parteras tradicionales y en Oaxaca, alrededor del 60% (Sepulveda, J.1993:45)

Si bien es evidente la desigualdad en las condiciones en que ejercen los médicos comunes y los terapeutas tradicionales, existen en México experiencias interesantes de integración de este último sector dentro de la atención institucional, bajo los programas Regionales de Salud y Hospitales Rurales Mixtos, cuyo inicio se dio en la Sierra Norte de Puebla, en Cuetzalan, donde funciona el primer hospital mixto atendido por personal médico del Instituto Nacional Indigenista y por médicos tradicionales de la organización Nahua-Totonaca de la Región Cuetzalteca. Existen, asimismo, varias clínicas de médicos tradicionales y más de 100 farmacias comunitarias. Un modelo diferente es el desarrollado por la OMIIECH (Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas) con el IMSS-Solidaridad para dar atención mixta, derivación de pacientes y entrenamiento en medicina tradicional a los pasantes de servicio social. (*ibid.*p.46)

²⁰ Definida como «... un sistema de conocimientos, creencias y prácticas destinado a la prevención y curación de la enfermedad, o a la atención a causas de desequilibrio concebidas como patológicas para el individuo o para el grupo y es el resultado de un complejo proceso histórico en el que persisten conocimientos indígenas ancestrales, influidos por otros sistemas médicos, particularmente europeos y, en menor medida africanos.» (Sepulveda, J., 1993)

La medicina doméstica se practica en base a conocimientos y recetas heredados por transmisión oral y aprendidos por observación. Las mujeres no «aprenden» esta práctica curativa por vocación, ni siquiera por obligación, no se organizan para ejercerla ni requieren del reconocimiento colectivo. Sencillamente, forma parte de su bagaje cultural para la vida cotidiana.

Por su parte, las médicas tradicionales practican también la medicina doméstica en tanto mujeres en el ámbito de las comunidades; sin embargo, el desempeño tiene diferencias cualitativas importantes entre ambas. Además de ejercer un oficio reconocido y altamente valorado dentro de sus comunidades, las terapuetas tradicionales comparten con sus compañeros-colegas espacios de poder y estatus. De este modo, la posibilidad de conformar organizaciones regionales, de entrar en contacto con personas de otras zonas y con experiencias diversas, han permitido a las mujeres indígenas insertas en la medicina tradicional constituirse en voceros de sus comunidades con relativamente menos problemas que los de otras mujeres ubicadas en diversos espacios de ejercicio profesional: las artesanas, por ejemplo.

La participación profesional y política de las mujeres indígenas en la terapéutica tradicional es muy importante, cuantimás al considerarse que en México, el 61% de los terapuetas son mujeres, según resultados de algunos estudios realizados sobre el tema. Dentro de este universo, las parteras constituyen un sector especializado del 38% dentro del campo médico femenino (Zolla 1992:2) y han adquirido su saber por herencia materna o familiar, por vocación, por la posesión de un don o por la fuerza de las circunstancias.

Estas mujeres, para quienes se abren mayores posibilidades por estar dedicadas a los distintos oficios de curar, pueden vincular esta circunstancia con las características éticas del oficio y los roles nutricios de las mujeres indígenas y del campo, con lo que tornan el cuidado de la salud en una actividad profundamente cargada de simbolismos femeninos y, desde esa perspectiva plantean proyectos y demandas estructurados.

Como agentes de la salud, las terapeutas tradicionales hacen de su práctica curativa una práctica cultural y política de «reproducción». El trabajo curativo de las mujeres, por su esencia misma, traspone los umbrales del ámbito doméstico y femenino al que podría suponerse constreñido.

Los alcances de las prácticas curativas femeninas entre los pueblos indios y entre la población rural en general, tienen gran significado para estas poblaciones así como para las instituciones de salud. En datos levantados por el Programa IMSS-Coplamar (1987) se estimaba que más del 80% de los nacimientos en las regiones de atención, ocurrían en el ámbito de la partera tradicional y de la partera empírica capacitada.

La evidente importancia de esta atención alternativa a la salud ha hecho que en México se pase de una clara oposición a la medicina tradicional, al planteamiento de una sustitución por personal técnicamente preparado y, finalmente, al reconocimiento de la importancia de los —las— agentes de salud tradicionales o de que, por ejemplo, las parteras continúen siendo el eje de la atención materno-infantil en el medio indígena.

El proceso de recuperación de los agentes de salud femeninos por parte del estado para la atención materno-infantil en el medio indígena ha supuesto asimismo, nuevas modalidades de organización y presencia de las parteras en particular, en el medio político de las comunidades.

Dentro de un marco más general, los médicos tradicionales han venido organizándose para constituirse en interlocutores reconocidos por el Estado. Desde la fundación de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH) en 1986, han venido apareciendo diversas corporaciones que incluyen ya algunas organizaciones de mujeres exclusivamente.

Como en otros campos de los movimientos indios contemporáneos, la organización propia para la atención a la salud responde a profundos intereses culturales, y a una estrategia de mayor presencia política, de mayor capacidad de negociación y gestión, en breve, de mayor control sobre el presente y el sentido de futuro.

En 1986 se constituyeron dos organizaciones de médicos tradicionales; dos más en 1987; tres en 1988; diez en 1989; once en 1990; diecinueve en 1991 y seis en 1992. La proliferación de estos cuerpos agremiados ha significado un margen más amplio de negociación de recursos, mejores condiciones para desarrollar la ciencia tradicional, mayores recursos para los terapeutas y centros de atención médica tradicional.

Las movilizaciones de las mujeres indígenas en torno a la salud se han vinculado con otros movimientos y demandas de sus pueblos, de corte bien distinto: desde las luchas por reconocimiento, registro y

apoyos —en términos de recursos para existir como organización— de las distintas organizaciones regionales de médicos tradicionales indígenas, hasta la activa presencia en las mesas del diálogo entre el gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En estos variados contextos, las mujeres indígenas han presentado siempre propuestas que podrían considerarse como parte del movimiento indio amplio por ganar espacios ante el estado, como expresión de su beligerancia y solidaridad étnica. La participación en estas movilizaciones ha legitimado los espacios femeninos al interior de las organizaciones políticas indias. La salud ha permitido a las mujeres romper las barreras simbólicas de lo privado para llevar a foros abiertos una discusión y el cuestionamiento sobre su posición y condición: como mujeres, como pobres, como indígenas.



MUJERES INDÍGENAS Y MEDIO AMBIENTE



En este capítulo se destacarán brevemente algunos de los aspectos más importantes sobre el manejo y el conocimiento que los pueblos indios y dentro de ellos sus mujeres, tienen del medio ambiente, ámbito central para la vida de las diferentes culturas. También incluimos un apartado sobre políticas públicas y medio ambiente así como algunos proyectos y movilizaciones relacionadas con esta temática.

La importancia de esta cuestión no se reduce a que el medio ambiente constituye el fundamento físico sobre el que se crean y reproducen las culturas indígenas del país, condición de su supervivencia sino que su utilización y aprovechamiento han generado un cuerpo de conocimientos ordenado y amplio, del que participan los pobladores indígenas para reproducir su vida cotidiana y sus ciclos productivos, al punto que la defensa de sus recursos constituye ahora uno de los elementos aglutinadores de las propuestas autonómicas y de la lucha de diversos pueblos y comunidades indios.

Si bien la práctica agrícola es una característica sobresaliente de los pueblos indios, por sí sola no resulta un elemento diferenciante entre los campesinos indígenas y los no indígenas: lo que pertenece en exclusividad a los pueblos indios, lo que les ha permitido resolver con relativo éxito su producción cohesionada como etnias vinculadas a un territorio formado por un entorno ambiental y por las relaciones sociales tejidas alrededor del mismo, es la función práctica y simbólica de su relación con el medio ambiente y de la actividad milpera, ambas ejes del sistema de relaciones sociales, de pertenencia y de identidad étnica a nivel comunidad. El medio ambiente constituye pues, no sólo el soporte material en que se reproducen y se distinguen los pueblos indios, sino un referente de identidad y un espacio de conocimiento en el que las mujeres juegan un papel muy importante.

El uso del medio, reviste características especiales entre este sector de la población. Así por ejemplo, en torno a la producción milpera que practican las poblaciones indias más tradicionales se organizan rituales, se desarrolla el conocimiento, se transmiten símbolos y se construye y reconstruye el espacio básico que habitan las mujeres indígenas.

Una de las características que definen la diversidad de las culturas étnicas es la apropiación de su medio ambiente, el uso particular de sus recursos diferenciados —de distintos nichos ecológicos— para la reproducción humana: vivienda, vestido, medicina, alimentación y representaciones simbólicas varían de grupo a grupo de acuerdo con las especificidades de su entorno. Es en esta medida que el medio y sus recursos suponen condiciones de vida distintas para las mujeres indígenas.

La disponibilidad y el acceso a los recursos del medio ambiente representa opciones de mejores o peores condiciones de vida para las mujeres indígenas encargadas de proveer de combustible, agua y alimento a sus familias. La relación entre las mujeres de los grupos étnicos y el ambiente natural ha significado el desarrollo de conocimientos con gran aplicabilidad práctica: botánica alimenticia, medicinal y de ornato; el uso de tierras y fibras para la elaboración de cerámicas y cestería; el conocimiento del tiempo para fines agrícolas y pecuarios; la representación espacio-temporal de la vida individual y colectiva.

La insistencia indígena, mediante el cultivo de la milpa, de hacer producir empecinadamente año tras año, las pocas tierras con maíz, frijol, calabaza o chile, contra toda lógica económica aparente, debe comprenderse como una acción que permite el acceso cíclicamente renovado a la seguridad de formar parte de un cuerpo social que reafirma su sentido de identidad. Las ceremonias periódicas en torno a la tierra y la agricultura simbolizan el vínculo entre la pertenencia solidaria a un espacio patrimonial que se usufructúa en la producción individual y familiar; y el colectivo que lo posee, lo protege y lo defiende. Ese sentido y sentimiento de pertenencia a la comunidad, que caracteriza incluso a los migrantes indios, estén en la ciudad de México o en Los Angeles, se relaciona precisamente con esta manera peculiar de arraigo a la propia tierra y a la sociedad comunal.

Por ello, la actividad milpera sintetiza y genera un conjunto de sub-productos y relaciones que exceden la dimensión económica: la milpa es seguro y paradigma de pertenencia; es ámbito que genera y por

donde transita información culturalmente codificada; es espacio de reproducción social; es índice sintético de identidad. La milpa indígena es en este sentido, no sólo un medio de producción y un seguro alimenticio sino un recurso cultural, por lo que debería considerarse como un bien del capital organizacional de la comunidad. Inclusive, como lo señalara Guillermo Bonfil (1991) el maíz ordena gran parte del territorio mexicano, la urdimbre o el trazo del espacio rural, la disposición de las viviendas, el paisaje y el conocimiento y las relaciones entre las personas.

El ambiente y la presencia de las mujeres indígenas

México es una nación ecológicamente muy compleja, la tercera en cuanto a riqueza en diversidad biológica. Frente a ello, resulta central conocer la distribución de las mujeres indígenas en los distintos ambientes que conforman nuestro país y las formas materiales y simbólicas relacionadas con su uso y conocimiento; ya que muchas de las características culturales que las distinguen y asemejan, así como las opciones de bienestar a que tienen acceso están estrechamente ligadas a las posibilidades de su entorno, así como a la presión interna y externa sobre sus recursos. Ya se ha hablado en otra parte del pobre acceso de la población femenina indígena a la tierra como recurso productivo y hasta como estatus y reconocimiento para el ejercicio de un determinado poder. Esta sección se ocupará ahora, de revisar las implicaciones que supone el vivir en nichos ecológicos determinados, o en regiones con recursos precarios, disminuidos o inaccesibles, para la vida cotidiana de las mujeres indígenas.

Siguiendo la división territorial del país en cinco zonas ecológicas, (Toledo, V. *et al.* 1989b) presentamos a continuación una breve caracterización de las diferentes áreas donde habitan las mujeres indígenas así como su distribución demográfica.

Una de las zonas de mayor riqueza biológica la constituyen las regiones tropicales húmedas, que en México abarcan poco más de 20 millones de ha., el 9% del territorio nacional. En esta región, extendida principalmente por las planicies costeras del Golfo, la base de la Península de Yucatán y porciones de Tabasco, Chiapas y Oaxaca, habitan 652.060 mujeres indígenas chontales, tepehuas, popolucas,

chinantecas, totonacas y choles. En estas zonas los principales productos de consumo alimenticio son plátano, cacao, arroz, caña de azúcar, frijol, tabaco, cítricos y miel.

Las regiones tropicales húmedas como tantos otros nichos ecológicos, han sufrido un acelerado deterioro. Frente a estos procesos de pérdida de recursos y mal manejo del medio, resulta importante conocer y retomar, en tanto alternativas, algunos de los usos tradicionales que los grupos indígenas hacen de sus recursos como una posible alternativa ante la depredación. La contribución de las mujeres al trabajo familiar, así como las prácticas asociadas a la preservación de los recursos y a la utilización de la diversidad en fauna y flora resulta muy importante. El ejemplo que se da a continuación se refiere a una familia totonaca de Veracruz.

A partir de la información de una investigación realizada por Victor Toledo (1994:6) una familia indígena típica de la región compuesta de siete miembros, emplea 418 jornales de trabajo al año para manejar una pequeña propiedad de 8 hectáreas, superficie promedio de los terrenos en la comunidad. El trabajo se distribuye entre la milpa (que incluye por supuesto, maíz y también otros veinte cultivos), el huerto familiar, la recolección de leña, la producción de vainilla, la extracción de diversos productos forestales y el manejo del potrero. «En este contexto destaca la milpa con dos ciclos productivos al año y sobre todo el potrero con 8 cabezas de ganado por hectárea. Esta última cifra hace que el potrero indígena produzca de cuatro a ocho veces más que los predios de los modernos ganaderos veracruzanos, mediante la integración del forraje verde, derivado del maíz y otros cultivos y el manejo adecuado de los suelos de pastizal. Vista desde el espacio, ésta y otras comunidades indígenas del centro de Veracruz aparecen como islas policromas que son el resultado de los mosaicos productivos formados por vegetaciones de diferentes edades, milpas, áreas agroforestales y pastizales. En el balance ecológico-económico, la familia indígena alcanza lo siguiente: un superávit productivo con excedente de maíz y venta de leche, carne en pie, vainilla y algunos productos de la selva; logra la autosuficiencia energética (a partir de la leña) y alimentaria (con productos de la milpa y del huerto familiar y la compra de algunos productos); afecta mínimamente el equilibrio ecológico local y regional y, de paso, contribuye a conservar la alta biodiversidad tropical mediante las áreas forestales (que representan entre el 30 y el 40% del territorio)» (*ibid.*)

Así, la unidad doméstica en tanto unidad productiva requiere de la participación de todos sus integrantes; dentro de la división del trabajo, las mujeres tienen actividades diferenciadas y en el ejemplo anterior, las totonacas se ocupan de la recolección de leña, la venta de la leche y otros productos complementarios. Asimismo, la mujer totonaca participa en las labores de la milpa, el cuidado del ganado y el cultivo y la venta de la vainilla (para mayor información sobre trabajo y unidades domésticas, véanse los capítulos II y III).

Por su parte, las zonas templadas húmedas, que en México constituyen el 20% de la extensión territorial nacional, cuentan con 32.576.050 has. y tienen como áreas típicas la porción norte de la península de Yucatán, el Bajío y la costa del Pacífico. Estas porciones son asiento de alrededor de 75.365 mujeres huaves, mayas y pames, principalmente. Destacan como productos la caña de azúcar, el henequén, el tabaco, el algodón, el cacahuete, el ajonjolí y el sorgo.

Otra cuestión importante en cuanto a extensión es la zona templada subhúmeda, que ocupa 26.777.944 ha, alrededor del 15% del país; productora de maderas, resinas, trigo, avena, frijol, maguey y ganado, está poblada por alrededor de 778.762 mujeres indias de muy diversos grupos, como mazahuas, pimas, tlapanecas, tzotziles, tarahumaras y en menor medida, chatinas, chochas, cuicatecas, mazatecas, mixtecas, otomías, purépechas, tepehuanas y zapotecas.

En estas dos regiones, las mujeres tienen ocupaciones semejantes a las del modelo agrícola anterior. Se trata de grupos indígenas campesinos que al cultivo de subsistencia agregan actividades de recolección, comercio y pastoreo, además del empleo temporal o permanente de algún miembro de la familia para completar los ingresos. En todos estos casos, la participación económica de la mujer — remunerada o no — es indispensable.

Por último, se encuentran las zonas áridas y semiáridas, que en México conforman casi el 50% del territorio nacional, con vegetación típica de pastizales y plantas espinosas, concentradas principalmente, aunque no de manera exclusiva, en el norte del país. Sus productos representativos son el mezquite, la lechuguilla, la candelilla, el guayule, la joboba y el ganado. La particularidad de las poblaciones indias asentadas en estas regiones es que en ellas se halla la casi totalidad de los grupos de población reducida. Así, dentro de las más de 80 millones de

ha. de esta zona ecológica y más de un millón de pobladoras indias, tenemos casi el 100% de mujeres seris, el 98% de las pápago y de las yaquis, el 83% de las yumas y el 70% de las mayo. Las cifras muestran un menor índice de desplazamiento entre estos grupos que entre los mesoamericanos. En las zonas áridas, las destrezas y conocimientos de las mujeres son otros y están muy enfocados a la recolección y a la optimización en el uso doméstico de recursos preciosos como el agua.

Los conocimientos tradicionales

El conocimiento y del uso de las plantas es, sin duda, el aspecto más destacado del saber indígena. Aunque estas habilidades son patrimonio de los grupos indios en general, la posición y el rol asignado a las mujeres como encargadas de la alimentación y la salud de la familia, así como de la provisión energética de la casa, las convierten en depositarias y reproductoras de estos saberes. De acuerdo a diversas investigaciones etnobotánicas reseñadas por Toledo (1989), una lista incompleta de este conocimiento mostraría lo siguiente:

Los y las tzeltales de Chiapas distinguen alrededor de 500 especies de plantas; los mayas de Yucatán reconocen 900, los purépechas de Pátzcuaro cerca de 300 y los huaves de Oaxaca, 400. «Con base en los datos de 33 estudios de botánica realizados hasta la fecha entre 18 grupos de indígenas y campesinos de México, se estima que la rica flora del país con unas 30.000 especies de plantas debe contener alrededor de 5.000 especies útiles» (ibid. p.101).

En lo relativo a la clasificación de suelos, íntimamente relacionada con la agricultura y la tecnología autóctonas, los resultados también son impresionantes. De 16 tipos de suelo reconocidos por especialistas en la Cuenca de Pátzcuaro, los purépechas identifican 15. Los huaves distinguen en una pequeña región 18 agro-habitats con base en la topografía y el tipo de suelo. Por último, la identificación de ecosistemas es otra característica del conocimiento indígena, encontrando, por ejemplo, entre los mayas existen 12 términos para describir a detalle el proceso por el cual va reconstituyéndose la selva tropical húmeda convertida en área agrícola, a través de la sucesión ecológica; mientras que los nahuas del sur de Veracruz poseen a su vez 35 términos para designar otras tantas unidades ambientales.

En estrecha relación se encuentran las tecnologías tradicionales. El estudio de tecnologías y saberes tales como la alfarería, los textiles y la herbolaria, el cultivo del maíz y del café, de los huertos familiares, la apicultura maya, las tecnologías agrícolas de los diversos pueblos indios, las tecnologías artesanales de ixtle, la alfarería y la laca (Nahmad, S. *et al.* 1988) ha demostrado que el equilibrio entre medio ambiente y desarrollo tecnológico presenta más racionalidad en el contexto de las normas de producción, distribución y preservación de la riqueza dadas por el sentido indígena del usar y el producir que a través de las modalidades impuestas por el desarrollo modernizador. Del mismo modo, ha demostrado que las presiones constantes para la adopción de tecnologías modernas impacta de manera negativa en muchos casos la organización social y el medio ambiente de estos grupos.

Uso múltiple del medio, conocimiento, mujeres y simbolismo

Uno de los pueblos con un complejo esquema de relaciones simbólicas con el medio, que se ha mantenido pese a las evidentes y constantes tensiones con la sociedad nacional, es el de los mazatecos de Oaxaca, sobre quienes se ha escrito una excelente monografía que describe a profundidad las relaciones de hombres y mujeres con el medio y su cosmovisión (Boege, E., 1988).¹

Entre los mazatecos localizados en Oaxaca, se da un manejo múltiple e integrado de la milpa, el huerto familiar (espacio manejado básicamente por las mujeres), el acahual y la montaña, alrededor de los cuales se organiza el conjunto de la vida indígena con el maíz como centro. «En efecto, todos los aspectos del modo de vida se vinculan con esta planta. Es el sustento cotidiano que no falta en ninguna comida... su siembra moviliza todo el conocimiento que los mazatecos desarrollan alrededor de la naturaleza en sistemas clasificatorios indispensables para el buen éxito del cultivo. El tiempo y el espacio se clasifican según la producción, circulación y consumo del maíz.» (Boege, p. 31)

En cada una de las áreas se da un manejo familiar de los recursos, si bien la mujer está encargada de los huertos, que en el caso mazateco

¹ La descripción que aquí realizamos está tomada de dicho estudio.

constituyen lugares de experimentación, a los que se traen las plantas del acahual y de la selva. El huerto está conformado (ver cuadro siguiente) por frutales y plantas de uso casero y ornato y es también el lugar para los animales domésticos. Del acahual (tierra que se deja descansar y donde crece vegetación secundaria) se obtiene la leña para cocinar los alimentos; de la montaña se saca la madera y se conforman las reservas para futuras zonas de cultivo. En la milpa si bien domina el maíz, se permite que crezcan otras plantas silvestres, y se conservan otros árboles para obtener la madera y las palmas para techar las casas. Para ilustrar la complejidad de este sistema, presentamos un cuadro de las plantas que se utilizan en las distintas zonas ambientales de los mazatecos:

Manejo de plantas observadas en varias economías domésticas de Jalapa de Díaz, Oaxaca

HUERTO	MILPA (HNTAE)	ACAHUAL (TA'BA)	MONTAÑA (HNIA CHA)
amarillo	<i>mnu</i> Milpa en general	jonote	barbasco
limón real	Plantas útiles en la milpa	jonote real	tepejilote
almendro	Tipos de maíz:	pachota	cedro
estropajo	<i>nih men</i> taaba	palo mulato	guayacán
	maíz blanco		
anona	<i>nih men</i> kman	palo picho	palo picho
	maíz negro		
chicozapote	<i>nih men</i> sinaeh	cedro	caoba
	maíz amarillo		
guajuinicuil	<i>nih men</i>	guayacán	
	maíz blanco		
capulín	<i>nayashku</i>	palo lagarto	
	yerba mora (no sembrada)		
guaje	<i>ska th kma</i> quelite	palo magroso	
jicara	<i>naya sa</i> huele de noche		
plátano	<i>naya shi</i> oreja de conejo		
mango	<i>syo</i> planta cuyos tallos y raíces se usan para barrer		
aguacate	palo de sangre (cerca y leña sembrado)		
chile de árbol	guasmole		
papaya	jitomate chico		
café	chile, dos variedades		
guanabana	cilantro		
chayote	yuca		
yerbabuena (med.)	camote		

albahaca (protec.)	<i>ska</i> <i>su</i> hojas para envolver tamal
orégano (medic. y cond.)	frijol
epazote (med.)	ajonjoli
cilantro	arroz
rosa de Castilla (medic.)	caña de azúcar
acuyo (medic. y cond.)	café
yerba dulce (med.)	palmas para techar
yerba martina (med.)	piña
ruda (med.)	jicama
hojas para desintería	yuca
árnica (med.)	
pamorrosa	
chuenas	
mamey	
xochicuabas	
nanillo	
jobos	
ciruelo	
guajillo	
flores	

No todas las unidades de producción tienen los productos mencionados. Del acahual y de la montaña Boege (1988) menciona sólo los observados para septiembre de 1980.

Como puede apreciarse en este listado, la mayoría de las plantas tienen un uso alimenticio; le siguen en orden numérico las plantas medicinales y después las plantas útiles con otras aplicaciones. De esto puede desprenderse la importancia del conocimiento y el uso de las plantas para la vida cotidiana doméstica y para las actividades de las mujeres mazatecas, necesariamente vinculadas a este universo vegetal.

La relación práctica de las mujeres con el medio ambiente es tan profunda y vital que ha desarrollado una contraparte simbólica. Junto a este uso complejo de los recursos vegetales, se ha elaborado un ritual agrícola asociado no menos elaborado. Boege menciona que entre los mazatecos aún es vigente la utilización de un calendario de 18 meses de 20 días y un mes de cinco en los municipios de Tenango, Huautla y San José Independencia. Esto implica una concepción de la naturaleza como espacio sagrado concreto, «como una geografía sacrificial cuyo movimiento y organización son interpretadas de manera análoga a la

sociedad humana, sólo que con poderes mayores. La relación que se entabla con ella moviliza grandes emociones y ansiedades y cuando no se manejan correctamente en una reciprocidad precisa, el humano puede enfermar y morir.» (*Idem.*, p. 156)

Cada uno de los meses tiene, por supuesto, particularidades: en uno se pronostica el clima del año, en otro se cosechan las semillas de la Virgen y en otro se realiza el ceremonial de *xixhua* (antes de rozar y sembrar maíz, se le saca el corazón a un guajolote y se usa este para definir si la planta a sembrarse tendrá o no «perjudicación»). Sin embargo, por lo que respecta a las mujeres resulta interesante el octavo mes (*chamaje*—tiempo del trueno grande) por su relación directa con lo femenino. Este es el periodo del inicio de los temporales (el mes mazateco va del 21 de mayo al 9 de junio) y uno de los informantes del autor relata lo siguiente:

«Las plantas se mueven, como que tiembla la tierra. La señora *Chumaje* [Madre—Padre Rayo] le está dando chiche (pecho) a cada planta. Por eso se dice que cuando se oye el rezumbido, es que está mamando. Así la milpa ya crece. La mujer tiene chiches (senos) grandes y ocurre un ruido cuando está dando leche, que es su alimento. Las hojas del maizal están susurrando. Primero se oye un retumbo en la lejanía, por el oriente, es un ruido como el de los terremotos. Cuando se oye ese ruido por el otro lado, es que la anciana no va a llegar por aquí a ocupar su lugar. Ya cuando llega, se anuncia con el trueno y antes, viene una brisa que arrulla a las plantas. Luego ya llegó y le está dando chiche. Se dice que cuando viene en retumbo en las mañanas es Padre y cuando le da la chiche es la Madre. Es Madre y Padre a la vez. El rayo es su luz, nacen juntos y nunca se dejan. Desde el origen viven juntos. La viejita nace todos los días. En la mañana es una niña, crece durante el día y se muere en la noche». (p. 151)

Las mujeres participan en el ritual necesario para la reproducción de la vida. Cuando no llueve los ancianos deliberan sobre lo que hay que hacer y se llama a un hombre o a una mujer de conocimiento para que le chupe los senos al cerro rabón que tiene los rayos guardados. Se llevan cuarenta velas y dos guajolotes que se dejan amarrados. A los tres o cuatro días, si los guajolotes no están es que se aceptó el tributo. Si llueve en demasía hay que parar el agua, por lo que van a un pocito a hablar y a rendir homenaje para que se den bien las siembras (*ibid.*)

En otro ejemplo, Esther Katz (1990) describe la identidad, la ecología, el conocimiento y la alimentación entre los mixtecos de Oaxaca. Analizando la compleja relación entre estos elementos, Katz considera que las relaciones humanas con la naturaleza pueden servir de modelo para las relaciones sociales, como ocurre en el caso mixteco. Los indígenas de esta región se comparan no solamente con sus plantas sino también con todo el medio ambiente, dentro de un constante ir y venir entre lo salvaje y lo transformado. Al parecer nadie se considera totalmente indio; indios son siempre los otros, los no civilizados, o quienes no han sido cristianizados. Esta división imprecisa permea también la concepción del medio. Después de haber sido transformado para la vivienda, el monte es explotado bajo el modelo del cuerpo humano y por otra parte, para las plantas, ellas mismas antropomorfas y colocadas dentro de la cultura por la acción civilizatoria del fuego del hogar. Dentro de cada espacio transformado, lo salvaje ocupa un lugar y existe una graduación en la apropiación del espacio natural.

Los mixtecos distinguen espacios donde realizan sus actividades: el espacio salvaje o monte, y la vivienda, el jardín familiar, la milpa y los campos de café.

El monte incluye el bosque, las malas hierbas así como las piedras y las partes escarpadas o montañosas; todo aquello fuera del control humano. Las actividades relacionadas con esta porción del entorno son muy variadas: la caza, la recolección de hongos y otras plantas silvestres, ornamentales o medicinales, eventualmente comestibles y la obtención de materiales para la construcción.

El monte tiene una fauna variada. Dentro de la caza, que hoy ya no es una actividad preponderante y tiene poco peso en el régimen alimentario, hay sin embargo, una lista de animales salvajes que se cazan para comer (venado, jabalí, tlacuache, mapache, armadillo, conejo, liebre, ardilla, tejón, gallina de monte, palomas, chicuca, codorniz, rache azul y café, perico, iguana). así como también otros animales de caza esporádica (coyote, zorro, zorrillo, puerco espín, culebra, pico real, chupamirto) y otros más que no se cazan, como el tigre, el tigrillo, el perro de agua, el cola pinta, la marta, la jiquimilla, el oso hormiguero, la lagartija, el zopilote, el aguila y el zanate (pp.251-60).

Dentro de la recolección para el consumo doméstico ocupan un lugar importante los insectos (denominados animalitos por los mixte-

cos), entre los que destacan 16 tipos útiles de 12 familias diferentes que se recogen en el monte o a la vera de los caminos. Los más comunes son las chinches, el magueyito, las chicanas (hormigas) asociadas a las lluvias, un escarabajo llamado localmente *tikoko* y unos gusanillos que se recogen en los troncos de los árboles. Los mixtecos recolectan también ranas, peces pequeños y alrededor de 20 variedades de hongos. El monte es también un espacio sacralizado en la concepción mixteca, el lugar de los nahuals, de las divinidades, del diablo y de las almas en pena (p. 271).

El huerto familiar es otra de las áreas importantes para la alimentación de los mixtecos dada la variedad de sus productos y su estrecha relación con la vivienda (en mixteco se denomina *yata be'i*, que significa detrás de la casa); el huerto es un espacio de dominio femenino. La lista de productos obtenidos en un huerto muestra nuevamente la riqueza y variedad de los espacios rurales indígenas y los saberes femeninos en torno a ellos:

- Árboles frutales: aguacate, aguacate de burro, anona, café, capulín negro, durazno, guaje, guayaba, higo, lima, limón agrio, limón dulce, manzana, nanche, naranja, naranja de cuchí, nispero, nuez, plátano, zarzamora de árbol.

- Plantas comestibles no arbóreas: chayote, chile guajillo, chile morrón, calabaza de huichi, chilacayote, frijol, granada, granada de moco, huisote, jitomate, lechuga, maguey, malanga, nopal, rábano, tomate de cáscara.

- Hierbas aromáticas: cilantro, hierbabuena, hierbasanta.

- Hierbas medicinales: altamisa, cando, chichicastle, hinojo, epazote de zorrillo, estafiate, floripondio, huisote, ruda, toloache, mirto.

- Plantas ornamentales: azucena, cartucho, flor de todos los santos, floripondio montés, huisote, maravilla, movambilia, rosa, sauco, tulipán, yacua.

- Árboles silvestres útiles conservados en los jardines: cerbatana, encino, guajinicuile, gusanillo, huachipile, huevo de gato, sauco.

- Quelites transplantados a los jardines: chicanuma, huachicata, que-lite verde.

- Plantas de la milpa (cuando está al lado del huerto): maíz, calabaza de huichi, chilacayote, ejote montés, frijol, papa.

- En los huertos del ejido: cacao, café, calabaza, camote de palo, canela, jamaica, mango, papaya, piñón, pipi, plátano, bule, estropajo.

- Campos de café: aguacate, anona, café, cidra, guayaba, lima, limón agrio, limón dulce, mamey, mandarina, mango, mesonzapote, naranja,

naranja de cuchi, papaya, pomorosa, toronja, zapote blanco, negro y caca de niño.

Otro ámbito central para el mundo indígena y sus mujeres, es la casa. Entre los mixtecos, el área de la casa se opone al espacio salvaje.

Las casas pobres están constituidas de una sola habitación en donde vive, duerme y cocina la familia. Por lo general, el área habitada se conforma de varias construcciones: la cocina (*be?i kayu ñu?u* en mixteco, que significa la casa donde arde el fuego); el granero, como construcción anexa, aunque por lo común está al interior de uno de los cuartos de la casa; en algunas hay un horno de pan, situado cerca de la casa; en algunas más un baño de temazcal. Por lo común también hay un corral, un lavadero, una letrina (un elemento relativamente nuevo e incluso ausente en las comunidades más alejadas) y un pozo, que sirve para captar agua y que en el caso mixteco, se encuentra usualmente en el centro de la casa.

La casa es un espacio importante para la reproducción material de la gente y para su contacto con el universo. El profundo sentido religioso de los pueblos indios no suele dejar nada al azar. Así, la estructura del habitat corresponde a la concentración en ciertos espacios de diferentes grupos familiares. Katz menciona que en Yosotato, los terratenientes están cerca de la iglesia, y los avecindados y nuevos habitantes en las partes más alejadas. La orientación de las casas parecen no tener ningún orden, aunque en Chichahuaxtla, se acostumbra colocarlas en dirección contraria a donde soplan los vientos. Sin embargo, es más característico de regiones indígenas una relación clara entre orientación de la casa y cosmovisión. Así, por ejemplo, entre los otomíes y los tzotziles, la forma rectangular de la vivienda corresponde a los cuatro puntos del universo, la parte baja a la tierra y la alta al cielo (Galiniér, 1987; Vogt, E, 1986). La ligereza de los materiales tradicionales de construcción, la corta duración de algunos de ellos y su bajo costo son una de las fuentes de la gran movilidad que se observa en cuanto a la ocupación del espacio en estas zonas.

Además de sus aspectos simbólicos, las viviendas indígenas muestran las carencias de esta población y las dificultades que enfrentan las mujeres para su reproducción cotidiana. Dejando de lado la descripción etnográfica, pasemos a las estadísticas nacionales. En cuanto a los materiales de construcción tenemos lo siguiente. El censo de población

señala que los materiales predominantes en techos de las viviendas donde hay población indígena son lámina de asbesto o metálica (22.2%), loza de concreto, tabique o ladrillo (20.2%) y lámina de cartón (18.1%). Los techos tradicionales de palma, tejamanil o madera ocupan sólo el 19.3% y los de teja el 16.5%. Si bien las diferencias con el total nacional son evidentes, parecen seguir el mismo patrón, hacia material prefabricado. De cualquier modo, estas cifras indican el abandono creciente de los materiales de la región y con ello, la pérdida paulatina de un conocimiento relacionado con el uso del propio medio ambiente.

En el caso de los materiales para pared las cifras muestran un comportamiento diferenciado entre pueblos indios y población nacional. En ambos casos, coinciden en que la mayoría de las paredes son de tabique, ladrillo, block, piedra o cemento; pero se diferencian cuando el segundo material de construcción de muros en zonas indias es la madera (23.1%) contra sólo el 8.1% nacional. Finalmente, vuelven a aparecer coincidencias (aunque en el caso nacional tiende a aumentar y en el indio a disminuir) en el uso del adobe.

Por otra parte, la mayoría de los pisos de viviendas donde habita la población indígena son de tierra mientras que la mayoría nacional es de madera, mosaico u otros. Y el cemento o firme sólo se halla en el 34.6% de las viviendas indias contra el 53.3% nacional.

De la información anterior pueden desprenderse varias observaciones. La población indígena, y la campesina en general, está en proceso de abandonar el uso de recursos locales y de técnicas tradicionales de construcción. Como la arquitectura guarda una relación estrecha con los valores sociales, y estos van siendo fuertemente transformados, hoy se valora más el cemento que el adobe, utilización que en muchos casos no responde a las especificidades ambientales de la región, como sucede con los materiales tradicionales. Las casas de cemento sin revestir, que en el mundo urbano, son la imagen misma de la pobreza, en el medio indígena están convirtiéndose en un símbolo contra el estigma de la identidad rural indígena.

La pérdida de la arquitectura tradicional, la sustitución de materiales regionales por materiales industriales en la construcción son una manifestación de la pérdida de valores identitarios a la que se ha visto sometida la población indígena. No obstante, existen una serie de grupos organizados —sobre todo en Michoacán, Veracruz y Yucatán—

preocupados por el rescate de la construcción tradicional como una actividad no lesiva al medio ambiente; como tecnología apropiada. Dentro de esta corriente, en el valle del Mezquital, en Hidalgo, un grupo de mujeres nañhú de una cooperativa de autoconstrucción y mejoramiento de vivienda, ha recuperado la distribución tradicional de los espacios domésticos en la edificación de viviendas levantadas con materiales industriales. Esta decisión se tomó a partir de un taller de reflexión sobre el uso, razón y distribución de los lugares de la casa.

No obstante, la vivienda indígena, dada la variedad de construcciones que la componen, dificulta la descripción general que ofrece la información censal. Por otro lado, la persistencia considerable de materiales locales en la construcción (seguramente debido a la facilidad y el bajo costo que implican en una sociedad con recursos muy limitados) se opone en la práctica, y como resultado de su adaptación a las condiciones ambientales y productivas locales, a criterios como el de «aceptabilidad» de la vivienda, de ahí que se señale «...que el material predominante en sus techos es concreto o similares, con muros de tabique o ladrillo...» (Trejo, G. y G. Jones. 1993:106 y COPLAMAR, 1987). De este modo se borran de un plumazo las diferencias culturales y ambientales así como las variadas respuestas que las organizaciones sociales indias y las mujeres, en un sitio destacado, han venido dando a esta problemática.

A partir de estos ejemplos parecerían claros, tanto la importancia de un uso y una concepción radicalmente diferentes a las dominantes en materia de disposición del espacio, como del papel del maíz y del conjunto de las especies cultivadas y silvestres en la vida cotidiana y el ritual de algunos pueblos indígenas. Así, pese a la carencia de estudios específicos o menciones puntuales sobre la presencia femenina en estos ámbitos, la estrategia indígena de uso múltiple del entorno (así como su conocimiento y simbolismo asociados) deposita buena parte de los usos y saberes en el conocimiento de sus mujeres.

Desarrollo sustentable, mujeres indígenas e instituciones públicas

Debido al papel cada vez más destacado del medio ambiente en el ámbito del quehacer gubernamental, resulta necesario preguntarse si la política ambiental mexicana reflexiona y propone líneas de trabajo

concretas con los grupos indígenas de nuestro país y qué papel se le asigna a las mujeres del sector.

Río como parteaguas

Convertido en piedra de toque del ambientalismo, tanto gubernamental como de los sectores social y privado, el desarrollo sustentable, definido a mediados de la década de 1980 por la Comisión Brundtland, cobra mayor importancia a resultas de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, llevada a cabo en Río de Janeiro en 1992, de la que se derivan una serie de lineamientos y acuerdos internacionales consignados en la Declaración de Río y en la Agenda 21.²

Desde entonces, múltiples actores se han embarcado en la aventura de convertir este concepto y la filosofía que conlleva en instituciones, programas, proyectos y acciones de política ambiental.³ Siete años después de Río y pese a que la información actual apunta de manera inequívoca hacia un deterioro creciente del ambiente,⁴ existen avances considerables en algunos de los compromisos acordados en Brasil. Entre ellos se cuenta el desarrollo institucional y de los marcos legales, la

² De estos acuerdos, los más importantes para nuestro tema son los capítulos 26 sobre reconocimiento de la importancia de los pueblos indígenas y de sus formas de organización y 14 sobre desarrollo rural sustentable.

³ Una muestra de la dificultad de aterrizar el concepto de desarrollo sustentable es la infinidad de definiciones de éste que han surgido en los últimos diez años, y que quienes se han preocupado por sistematizar encuentran que llegan, en lengua inglesa, a casi medio centenar. Pezzey, J. 1992. Lo limitado del concepto establecido por la Comisión Brundtland parece comenzar a desmoronarse con propuestas conceptualmente más ricas. Véase, por ejemplo, Banco Mundial, 1996 y Munasinghe y Schearer (editores) 1995.

⁴ El Informe GEO1 de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente (PNUMA, 1997) reconoce la persistencia de la degradación ambiental en, al menos, los siguientes rubros: prácticas no sustentables en el uso de los recursos naturales, más allá de su capacidad de regeneración; altos niveles de emisión de gases con efecto invernadero; reducción constante de áreas naturales y pérdida de biodiversidad por la expansión de la frontera agrícola y de los asentamientos humanos urbanos y también rurales (en el caso mexicano está situación resulta extrema, con concentraciones muy altas en ciudades y enorme fragmentación en poblaciones de menos de 100 habitantes); aumento en el uso de agroquímicos con efectos serios en salud y ambiente; desarrollo no sustentable del sector energético; falta de planeación y regulación en el proceso de urbanización, destacado el caso de las zonas costeras; acidificación generalizada, variaciones climáticas notables, cambios en los ciclos hidrológicos, pérdida de biomasa y de bioproduktividad. A similares resultados llegó el trabajo de la Comisión de Desarrollo Sustentable de las Naciones Unidas (1997).

puesta en marcha de instrumentos y programas así como la participación pública en el diseño de los mismos. Todos estos son aspectos que reflejan cambios positivos y que influyen directamente en las políticas públicas y su relación con la población indígena y el medio ambiente. No obstante, por otra parte, en cierta medida por la lentitud con la que los Estados nacionales integran perspectivas novedosas en sus esquemas de gobierno, y por el incipiente desarrollo en la reflexión y propuestas que relacionan género y medio ambiente,⁵ la presencia femenina en este campo sigue definida con muy poca claridad. Como menciona Jusidman, en este y en muchísimos otros casos, las mujeres "son una mayoría que es tratada como minoría" (citada en Zebadúa, E., 1998).

México: las líneas de política ambiental

En el caso de nuestro país, la política ambiental, que cuenta con casi tres décadas de desarrollo, tiene un parteaguas en la conformación de la Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (SEMARNAP).⁶ Su estrategia se concentra en tres grandes vertientes relacionadas con: detener el deterioro ambiental y de los recursos naturales; fomentar su aprovechamiento y uso sostenido y desarrollar acciones de conservación que contribuyan al desarrollo social, particularmente mediante el impulso a programas regionales de carácter integral.⁷

⁵ Para una revisión del tema para América Latina, véase Velázquez, M (coord.), 1997.

⁶ Sus atribuciones tiene que ver con:

- El fomento a la protección, restauración y conservación de los ecosistemas, recursos naturales, bienes y servicios ambientales para propiciar su aprovechamiento racional.
- La regulación ambiental de las actividades productivas que permita nuevas formas de aprovechamiento de los recursos hidráulicos, forestales, de los suelos, pesqueros y de la zona federal marítimo terrestre.
- El establecimiento y la vigilancia coordinados y corresponsables de las normas oficiales mexicanas para la explotación, protección, restauración y conservación de los ecosistemas y el ambiente.
- La promoción del ordenamiento ecológico del territorio nacional, en coordinación con las autoridades federales, estatales y municipales y con la participación de los particulares, con un sentido de reorientación de las actividades productivas (SEMARNAP. 1996:21).

⁷ Respalda por el supuesto de que la insuficiencia de las medidas adoptadas hasta hoy tienen como uno de sus pilares la separación de los objetivos económicos y sociales de los ambientales, la SEMARNAP estableció como columna vertebral cinco lineamientos estratégicos que orientan todas sus acciones en el tema:

¿Cómo se plasman estas estrategias generales en leyes y programas que recuperen la especificidad de la relación entre cultura y naturaleza que caracteriza, como hemos visto, a muchos de los pueblos indígenas que habitan el territorio nacional? ¿Cuáles son las estrategias que lleva a cabo la autoridad ambiental mexicana para atender el problema no sólo de la sustentabilidad —en este caso, rural— sino para trabajar en la superación de la crisis productiva del campo, las desigualdades sociales evidentes que éste presenta, en un ambiente social, cultural y económico y político complejo, que acompañe la presencia de los pueblos indígenas? (Álvarez-Icaza, 1996:55). ¿Cuáles son las principales demandas y acciones de los diversos grupos indígenas que habitan el territorio nacional y cómo se articulan las propuestas oficiales y estas demandas?

Legislación, programas ambientales y pueblos indígenas

En el marco legal ambiental, el Estado mexicano cuenta con tres artículos constitucionales (25, 27 y 115), 10 leyes sectoriales, 48 normas oficiales mexicanas y 33 legislaciones estatales en la materia (en proceso de revisión), lo cual lo coloca a la vanguardia de América Latina en este aspecto. No obstante, en buena medida como resultado de la propia historia de la política ecológica en nuestro país, y en fechas recientes como resultado de la apertura comercial, existe en la legislación un claro sesgo hacia lo industrial y lo urbano en detrimento de lo rural y agropecuario. Baste señalar en este sentido que de las 48 NOM-ECOL en

-
- Combinar la conservación y la protección del medio ambiente y los recursos naturales con su aprovechamiento sustentable y diversificado.
 - Desplegar acciones y programas de uso de recursos que favorezcan la equidad y la superación de la pobreza.
 - Privilegiar el desarrollo de la regulación ambiental, sobre todo en normas y acciones de carácter preventivo, y la educación para inducir cambios en sistemas productivos y patrones de consumo.
 - Fomentar la corresponsabilidad y la participación social, desarrollando una gestión más plural, participativa y con estricto apego a derecho; estableciendo mecanismos eficientes para procesar consensos entre autoridades y grupos sociales en el diseño de estrategias y políticas; informando a la sociedad de manera constante y transparente, e incorporando nuevos enfoques y prácticas de negociación para resolver conflictos.
 - Articular una participación activa en los foros y acuerdos internacionales con el diseño de políticas y la definición de prioridades internas.

materia de protección ambiental, sólo cuatro tienen relación directa con los recursos naturales (NOM 059, NOM 060, NOM 061 y NOM 062).⁸

Sin embargo y en buena medida a contracorriente de esta tendencia general, la presión social (tanto como resultado del levantamiento indígena zapatista en Chiapas como de múltiples experiencias y demandas regionales menos sonadas) y la preocupación y perspectiva de los actuales responsables de la acción ambiental oficial han influido de manera evidente para que durante los últimos dos años se hayan dado cambios legislativos y apertura de espacios de participación, que incluyen de forma clara a los pueblos indígenas y que conviene revisar.

En general, la legislación ambiental mexicana, (en la que destaca la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente —LGEEPA— y la Ley Forestal, así como los diversos programas que por primera vez definen una estrategia y acciones concretas de parte del gobierno para la conservación y el uso sostenido de recursos), presenta dos características importantes en relación con nuestro tema. Por un lado, la preocupación por integrar la participación social en particular de las comunidades locales, en el uso y conservación de los recursos; y por otro, un constante interés por encontrar vías para resolver la coexistencia de una inmensa diversidad natural, una profunda riqueza cultural y de persistentes y crecientes índices de pobreza, tríada característica de las zonas indígenas del país.

Algunas de los cambios recientes en la materia resultan avances innegables y otorgan instrumentos útiles para que las comunidades y grupos indígenas organizados cuenten con la capacidad legal para promover el establecimiento de áreas naturales protegidas en sus tierras, acreditables a través de un decreto (Artículo 59) así como la posibilidad de La LGEEPA considera también la posibilidad de descentralizar en las comunidades agrarias y los pueblos indígenas la administración de las

⁸ La NOM-059-ECOL-1994 determina las especies de flora y fauna silvestres, terrestres y acuáticas, raras, endémicas, amenazadas, en peligro de extinción y sujetas a provechamiento especial. Por su parte, las NOM-060-ECOL-1994, NOM-061-ECOL-1994 y NOM-062-ECOL-1994 definen, respectivamente, las especificaciones para mitigar los efectos adversos ocasionados por el aprovechamiento forestal de suelos y cuerpos de agua; los efectos adversos ocasionados por el aprovechamiento forestal en la flora y fauna silvestres y los efectos adversos sobre la biodiversidad que se ocasionen por el cambio de uso del suelo de terrenos forestales a agropecuarios.

áreas naturales protegidas de competencia federal, estableciendo como único requisito la existencia de un programa de manejo para la zona⁹ (Artículos 47 y 67).

En el mismo sentido, el *Programa de áreas naturales protegidas 1995-2000*, en concordancia con una serie de postulados de carácter internacional y con propuestas nacionales (como las reservas campesinas de Chimalapas y Mazunte) considera como aspecto central de la conformación de áreas naturales, la participación social local y, aspecto destacable, reconoce que «...en muchas ocasiones, la preservación de los conocimientos tradicionales de estos pueblos funciona como un soporte comunitario a las políticas impulsadas por el gobierno.» (p. 127) y hace énfasis en las instituciones de carácter comunitario que regulan el acceso a los recursos naturales como una vía a revisar con cuidado, y en su caso recuperar, para el establecimiento de modelos de conservación y uso de recursos comunes (pp. 43ss).¹⁰

Así, la legislación mexicana actual se ha empezado a preocupar por abrir nichos legales y reconocidos para la participación de los cuerpos colectivos indígenas. Sin embargo, de acuerdo a lo que se ha venido revisando en otros capítulos de este trabajo, lo anterior no necesariamente incorpora las perspectivas y necesidades de las mujeres, en la medida en que ellas aún no tienen un acceso universal a los ámbitos de decisión dentro de sus propias comunidades e instancias de representación.

En el mismo sentido y como parte de una estrategia para ampliar y diversificar las oportunidades de producción en zonas rurales a través

⁹ Sin embargo, existe una situación poco clara cuando se plantea la cuestión de la presencia de comunidades locales en, por ejemplo, los programas de manejo de las diferentes áreas naturales. Los recientemente publicados por la SEMARNAP hacen referencias muy limitadas a la participación social, y más reducida aún para el caso de la población indígena. Véanse, por ejemplo, los casos de Sian Ka'an (INE, 1996), Isla Contoy (INE, 1997), Maderas del Carmen (INE, 1997a) y Laguna de Términos (INE, 1997b). Sin embargo, en este último caso, la puesta en marcha de esta área de protección de flora y fauna se dio como resultado de una amplia participación social y de un largo proceso de concertación con los múltiples actores de la zona. Véase una descripción más detallada en *Gaceta Ecológica* 42 (en prensa).

¹⁰ Un ejemplo de este último punto, que se relaciona estrechamente con la práctica artesanal indígena oaxaqueña, es la integración en el decreto que establece el Parque Nacional Bahías de Huatulco (Diario Oficial de la Federación, 20 de diciembre de 1998), del respeto a las prácticas tradicionales de uso del medio, en especial grana cochinilla, una tarea eminentemente femenina.

del aprovechamiento sustentable de la flora y fauna silvestres, la renovada LGEEPA (Artículo 79) y el Programa de conservación de la vida silvestre y diversificación de la vida rural 1997-2000 (INE, 1997) destacan la inclusión del conocimiento tradicional en la elaboración de programas sobre biodiversidad para las zonas habitadas por pueblos indígenas.

Dicha estrategia va a la par de algunos proyectos impulsados por grupos y organizaciones indígenas, como el de Santa Rosa de Lima en la costa oaxaqueña, que ha establecido 'reservas celulares' para conservar áreas de vegetación secundaria pertenecientes al sector social, lo cual les permite contar con zonas de extracción de flora y fauna bajo métodos racionales de aprovechamiento, estableciendo algunos corredores biológicos (Anta, 1997:14).

Un interés similar—aunque limitado, según sus críticos— comparte la también recientemente reformada (mayo de 1997) Ley Forestal, que destaca el papel del sector social del campo mexicano —ejidos y comunidades— poseedores del 80% de la superficie forestal nacional, y cuyos habitantes rebasan los diez millones, y más de una cuarta parte es hablante de lengua indígena (Carabias, 1996). Es en este punto donde se observa con mayor claridad la existencia de un doble proceso; por una parte, el deterioro constante de las masas forestales y del recurso forestal (alrededor de 600,000 ha. anuales, que colocan a nuestro país como el cuarto deforestador a nivel mundial), junto con múltiples experiencias en Campeche, Chiapas, Chihuahua, Durango, Jalisco, Michoacán, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo y Veracruz de proyectos exitosos para el uso sostenido de este recurso. Esta Ley presenta como novedad la promoción del desarrollo sustentable orientado hacia el desarrollo socioeconómico de los ejidatarios, comuneros, comunidades indígenas y demás propietarios o poseedores de los recursos (Artículo 1º, fracción III). Cuando aborda el problema del fomento al aprovechamiento sustentable, conservación, protección y restauración forestales, establece la necesidad de promover el papel activo de las comunidades y ejidos en la producción y la conservación forestales (Artículo 33) y hace un reconocimiento explícito de la relación particular de estos grupos con su entorno al plantear que se considerarán de uso doméstico aquellos recursos y materias primas forestales que utilicen las comunidades indígenas en sus rituales (Artículo 13), temas en los que las mujeres indígenas tienen un papel preponderante.

Junto al marco normativo general anterior existe una serie de proyectos y acciones con poblaciones indígenas impulsados por la SEMARNAP, en muchos casos junto con otras instituciones y organizaciones, tanto públicas y sociales como privadas, para atender los problemas de deterioro ambiental y proponer alternativas productivas sustentables en zonas depauperadas con fuerte presencia indígena.

Una de las preocupaciones centrales de la legislación y la política ambientales en México es la protección de regiones representativas de la diversidad de flora y fauna nacionales, que en el caso mexicano se hallan estrechamente relacionadas (Oaxaca, el estado con mayor diversidad de grupos étnicos es, también, el estado con mayor índice de biodiversidad a nivel nacional). Las nuevas áreas naturales protegidas —tanto recientemente decretadas como en proceso de establecerse— se ubican, mayoritariamente en regiones indígenas (la Sierra Gorda en Querétaro, los Petenes en Campeche, Zapotitlán-Cuicatlán en los estados de Puebla y Oaxaca, Nahá y Metzabok en Chiapas, Huatulco en Oaxaca y los Arrecifes de Puerto Morelos en Quintana Roo. Destacan, además, los avances en el proyecto del Corredor Biológico Mesoamericano.¹¹

Junto con lo anterior, un amplio grupo de especialistas e instituciones relacionados con la conservación¹² y convocados por la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO) y Pronatura, A.C. llevaron a cabo en 1996 el “Taller de identificación de regiones prioritarias para la conservación en México” con el fin de determinar las regiones que por sus características biológicas debían recibir mayor atención dentro de una estrategia de conservación nacional a largo plazo. La selección se basó en criterios

¹¹ De acuerdo a la Declaración Conjunta México-Centroamérica en el marco de la XVII Reunión Ordinaria de la Comisión Centroamericana de Ambiente y Desarrollo, los países miembros de dicha Comisión se comprometieron a cooperar para preservar el Corredor Biológico Centroamericano. Esta zona abarca desde el sur de la Cordillera Neovolcánica de México hasta Panamá y contiene los últimos reductos de selvas perennifolias y subperennifolias de la parte centro y norte del continente. También alberga importantes cuencas hidrológicas, como el nacimiento de los ríos Grijalva y Usumacinta, y por supuesto, es hábitat de múltiples grupos indígenas (INE, 1995).

¹² (World Wildlife Fund, Fondo Mexicano para la Conservación de la Naturaleza, Agencia Norteamericana de Ayuda para el Desarrollo, The Nature Conservancy e Instituto Nacional de Ecología de la SEMARNAP).

cualitativos jerarquizados relacionados con el valor biológico, las amenazas y oportunidades para las actividades de conservación en esos lugares,¹³ identificándose 155 regiones prioritarias (30 de ellas ya cuentan con algún tipo de protección) que abarcan una superficie total estimada de 40.715.163 ha, cerca del 21% del territorio nacional.¹⁴ Si bien el trabajo de identificación ha sido cuidadoso pero general (y aún se halla en proceso de revisión), resulta importante destacar entre sus resultados que en principio, alrededor del 25% del área prioritaria (que a la fecha no cuenta con ningún estatuto de protección) se halla en zonas con presencia indígena considerable o predominante, lo que da una superficie de alrededor de 10,000,000 de hectáreas, agrupadas en cerca de 31 regiones.¹⁵ Estos datos confirman la importancia que para la conservación *in situ* tiene la presencia de grupos étnicos.

Como parte de la necesaria conjunción entre desarrollo sustentable y el combate a la pobreza, la SEMARNAP lleva a cabo los Programas de desarrollo regional sustentable (PRODER) que pretenden integrar los esfuerzos para asegurar el mejoramiento de las condiciones económicas y sociales de la población, la oferta alimentaria y de materias primas así como la prevención y la restauración de la degradación ambiental.

¹³ Vale aquí destacar que dicha identificación no implica automática ni necesariamente que se pondrán en marcha acciones de corto y mediano plazo para decretarlas bajo alguna categoría de área natural protegida (CONABIO, 1997).

¹⁴ Si comparamos la superficie protegida de nuestro país con otros que no cuentan con tanta biodiversidad, encontramos que Costa Rica destina 25% de su territorio a la conservación, Guatemala 30% y Chile 12%.

¹⁵ Oaxaca es el estado que presenta un mayor número de regiones en esta categoría (siete, ocho si se incluye el área compartida con Puebla) y una superficie estimada de casi cuatro millones de ha, sin incluir el área zoque de los Chimalapas y Uxpanapa, compartida con Chiapas y Veracruz, que sola suma casi el millón de ha. Es destacable la realización de esfuerzos en este sentido ya que es el estado con mayor biodiversidad de nuestro país y a la fecha no cuenta con ningún área natural protegida de carácter federal (aunque Zapotitlán-Cuicatlán está a punto de decretarse). Importante también es la zona de Calakmul en Campeche, que no sólo deberá restringirse a las poco más de 700,000 ha decretadas, sino que se amplía a alrededor de dos millones de ha. Por su parte la protección del área conocida como Punto Puc en Quintana Roo presenta una extensión de casi 600,000 ha; la que coincide con zonas purépechas en Michoacán, llega a las 750,000; los coras y huicholes de la Sierra de Jesús María, cuentan con una extensión de más de medio millón de ha que requieren atención prioritaria; Chihuahua, en particular una serie de micro-regiones en la sierra tarahumara, llegan a casi el millón de ha y Sonora a 700,000. Como es de esperarse, abarcan prácticamente todos los tipos de vegetación existentes en nuestro país.

En el mismo tenor podemos mencionar la existencia de proyectos de acuacultura, forestales, de recuperación de uso y saberes tradicionales en el manejo de fauna y flora silvestre, entre muchos otros.

Sin embargo, en las propuestas concretas hay un evidente ausencia de reflexión y de propuestas que recuperen el papel de las mujeres indígenas como administradoras de recursos, su función activa en la promoción de proyectos de desarrollo así como el impacto diferenciado que sobre ellas tiene la transformación (por lo general asociada con degradación) del medio ambiente que las rodea.

El marco institucional presentado constituye una muestra de los esfuerzos que las instancias gubernamentales han desarrollado para incluir en la implementación de sus políticas públicas a los actores sociales involucrados en los temas. La consideración de las instancias representativas indígenas constituye, a su vez, por un lado, un reconocimiento a la importancia de estos grupos en la preservación del medio ambiente; y por otro, una respuesta a la reiterada demanda de las organizaciones indias por el control de sus recursos. En esta medida, podría señalarse que si bien el deterioro ambiental no se ha frenado y por el contrario, se acelera rápidamente, existe dentro de la sociedad mexicana una clara conciencia de que sólo la participación democrática de los y las interesados permitirá implementar soluciones para estos problemas. No obstante, en este renglón la invisibilidad de las mujeres indígenas también sigue siendo una constante.

Impacto social del deterioro ambiental sobre las mujeres

Como sector especialmente vulnerable y con un acceso acotado a los recursos familiares y comunitarios, las mujeres indígenas tienen necesidades, carencias y demandas específicas relacionadas con el tema del medio ambiente. En regiones de deterioro ecológico —como ocurre con la acelerada desertificación de muchas zonas pobladas por pueblos indios—, las condiciones de vida cotidiana y bienestar se vuelven aún más críticas y el trabajo de las mujeres aumenta: para conseguir los insumos de las tareas reproductivas que les toca realizar (acarreo de agua y leña; lavado de ropa, elaboración de animales, cuidado de los huertos o solares, procuración de la salud de la familia, etc.). Los aspectos relativos a la salud, a la sanidad y a la nutrición también constituyen

factores críticos en la situación de las mujeres indígenas por lo que toca a los aspectos ambientales (Paolisso, M., 1997)

Lo cierto es que a consecuencia de su invisibilidad en los distintos planos de la realidad social, así como a la relativamente nueva perspectiva ambiental, es muy poco lo que se sabe de la relación concreta de las mujeres indígenas con el medio ambiente; más allá del reconocimiento de su papel en la preservación de la diversidad. «En general, las investigaciones realizadas sobre las poblaciones indígenas han contribuido a entender sus dinámicas culturales y de organización pero pocas han incluido en sus análisis la dimensión de género y medio ambiente...Recién ahora se empieza a poner interés en este sector que deviene mayoritario (en el ámbito rural) por los procesos políticos, económicos, sociales y culturales que se han operado y se operan...»¹⁶

Sin embargo, de acuerdo a la composición y organización social de las comunidades y los pueblos indios, así como a las condiciones de explotación de clase que ya hemos revisado en otros capítulos del libro, las mujeres indígenas aparecen colocadas en situaciones de subordinación de género, por lo cual también tienen un acceso diferencial a los recursos naturales renovables que incide en las relaciones de poder entre los distintos integrantes de las unidades domésticas. Las presiones sobre los recursos y la pérdida general control sobre los mismos, conforman un proceso complejo que, aunado a la decreciente importancia de la agricultura para la subsistencia de las familias indígenas, ha impulsado a estos pueblos a recurrir a estrategias diferenciadas de supervivencia.

En este proceso, las mujeres enfrentan por un lado la pérdida de importancia relativa de sus actividades reproductivas vinculadas al medio ambiente y la agricultura, así como la necesidad de apropiarse de nuevos códigos —industriales, de gestión, de manejo de recursos financieros, etc.— básicamente en manos masculinas. también es cierto que cuando lo anterior opera adecuadamente, las mujeres obtienen ventajas comparativas, en la medida en que su trabajo se monetariza, su aportación se hace más visible y puede entonces desencadenarse una transformación en las relaciones de género que aún las subvalúa y margina.

¹⁶ Martha Rodríguez Achung en M. Velázquez (coord.), 1997:401-429.

En términos generales, las investigaciones realizadas intentando incorporar la perspectiva de género al análisis de la relación entre sociedades indias y medio ambiente, permite ya establecer algunos indicadores de los campos que más relación tienen con la cotidianidad femenina indígena; a partir de una revisión del acceso, uso y control de las mujeres sobre el medio físico (agua y suelos) y sobre el ambiente biológico (flora y fauna) podrían ubicarse las necesidades concretas y diversas de las mujeres de los pueblos indios.

«Las diferencias de género en el acceso a los recursos renovables (por medio de la caza, la pesca, la recolección y la agricultura) y distribución de los recursos alimenticios en las familias (*indígenas*) campesinas, en espacios de gran biodiversidad...están dadas por el tamaño de la familia, el momento del ciclo de la vía familiar, por el grado y las formas de acceso al mercado regional, (y) el origen étnico...A mayor grado de integración a la economía mercantil, mayor es la pérdida de conocimientos y de uso de la biodiversidad de recursos del espacio.»¹⁷

El deterioro ambiental se traduce para las mujeres en el agravamiento de sus condiciones de vida, en la dificultad creciente de resolver los problemas cotidianos, especialmente de salud y alimentación; en la pérdida de funcionalidad de sus conocimientos y prácticas conservadoras; en la interrupción de un ciclo continuo de transmisión y recreación cultural vinculadas con el territorio y en la pérdida de referentes identitarios. Ninguna de estas circunstancias se ha considerado todavía en las legislaciones ambientales impulsadas desde las dependencias oficiales; pero existen ya muchas propuestas sistematizadas por parte de las propias mujeres indígenas para identificar colectivamente estos renglones de su vulnerabilidad.

«Las mujeres domesticar la geografía con su cultura: reproducen y adaptan el ambiente. Lo que vemos en los grupos indios es que cada uno tiene estrategias de sobrevivencia o estrategias de vida distintas, dependiendo del medio geográfico en donde están: así, los tarahumaras existen con su cultura porque están en la sierra Tarahumara; otros porque están en la Montaña de Guerrero, en la Sierra Occidental de

¹⁷ Idem., p.414

Nayarit, o en la selva. La cultura es una combinación entre las estrategias de vida y el medio ambiente» (Debate sobre territorio, p.62)¹⁸

«¿Qué haremos sobre la contaminación que estamos sufriendo los pueblos de los valles centrales, aquí en Oaxaca? Yo soy del ejido de Santa María. Por necesidad de tener un lugar donde depositar la basura, los ejidatarios de hace algún tiempo rentaron tierras para depositarla. Nosotros estamos conscientes de que la ciudad debe tener un lugar donde depositar la basura, pero se hizo un convenio de que ellos iban a poner y pusieron una tratadora de basura que nunca funcionó. Están quemando a diario la basura de toda la ciudad de Oaxaca, siete toneladas. La contaminación que estamos recibiendo los valles centrales y la propia ciudad es tremenda por la quema de basura. La contaminación por moscas por un lado, por otro la desgracia de recibir setecientas has. de basura.»

“En los valles centrales perforaron ocho pozos profundos, de los cuales ellos se llevaron un buen espesor de agua cristalina y potable para el uso común de la ciudad. Pero la ciudad nos manda el triple de aguas negras a todos estos valles. Es una agresión incalificable, cuando el propio presidente de la república y el gobierno del estado están hablando de la cuestión ecológica. Y nosotros estamos siendo agredidos e inclusive la misma ciudad está recibiendo la contaminación de quemas de basura, y las aguas negras que están invadiendo las vertientes del río Atoyac.”

“Vemos cómo han desaparecido las tortuguitas; había armadillos, había pescados; y ahorita, porque el temporal está trayendo aguas de la montaña este río está crecido.”

“Pero si nosotros les estamos enviando agua cristalina y potable de ocho pozos profundos a lo largo y ancho del puerto aéreo, ellos como compensación o agradecimiento, nos están invadiendo el triple de aguas negras a través del río ¿qué hacemos ante eso? Ya lo hemos manifestado.”

Ahí es donde se tiene que aprender de los pueblos indios. Es realmente una vergüenza que sectores muy importantes del país ignoren

¹⁸ PTMI-IMI, *Memoria del Seminario Latinoamericano, La Mujer y los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas*, México, 1994, 141 pp.

la presencia indígena, cuando los indios son los que en este momento están dando muestras de ser los más lógicos y razonables en la defensa de la naturaleza.»¹⁹

Participación social indígena y campesina

Junto con los instrumentos y acciones oficiales existen también, y desde hace tiempo, movilizaciones y proyectos exitosos de organizaciones sociales en relación con lo ambiental. Una descripción general de ellos permite, por una parte, completar el panorama del ambientalismo mexicano y los pueblos indígenas, y por la otra, destacar una pieza importante en el conjunto de demandas, proyectos y políticas para el sector.

A pesar de los múltiples intentos por conceptualizar y darle seguimiento al movimiento economista surgido en México con una presencia pública notoria a partir de mediados de los ochenta, su análisis se ha centrado principalmente en las clases medias de carácter urbano y ha dejado de lado una perspectiva que recupere las movilizaciones y los planteamientos desde una óptica rural (Quadri, 1990; Barkin, 1994). Tal vez, parte de esto se deba al carácter silencioso de esta movilización (Toledo, 1992:36; 1997) aunque han estado presentes en el ambientalismo, al menos, desde la década pasada, en muchos casos, de forma ruidosa, como lo fueron el bloqueo de pozos petroleros por parte de campesinos tabasqueños miembros de Pacto Ribereño en lucha contra la contaminación; la defensa de indígenas purépechas de sus recursos lacustres en 1982 en la zona del lago de Pátzcuaro; la defensa del lago de Zirahuén, los bosques y la lucha por la tierra en la región de Santa Fé de la Laguna hacia fines de los 70 e inicios de los 80 y en la defensa de sus bosques por parte de comunidades zapotecas agrupadas en la Organización de Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra de Juárez (ODRENASIJ) desde 1980 (Álvarez-Icaza, 1996; Álvarez-Icaza et al. 1993, *ibid*; Zárate, 1995).

Caracterizado por su énfasis en la reivindicación de la autonomía organizativa (Moguel, et al., 1992) el movimiento indígena actual

¹⁹ *Idem.* p.36

muestra una amplitud de temáticas frente al «viejo paradigma del desarrollo exclusivamente comunitario y su secuela de objetivos pensados desde fuera, [el cual] se ve desplazado por el surgimiento de nuevos sujetos histórico-sociales, las organizaciones del más variado corte, que reafirman su legitimidad de pensar, decidir y ejecutar sus propios programas de desarrollo, asumiendo desde una perspectiva propia lo que ese desarrollo significa para ellos» (Warman y Argueta, 1993:9-10)

Valdría mencionar que resulta complejo separar en el caso de los planteamientos y movilizaciones del sector rural el núcleo ambiental de sus demandas del resto de sus propuestas, principalmente vinculadas a la tierra. Territorio, defensa de la lengua y de sus costumbres, participación política, derechos humanos, recursos naturales, conciencia étnica son todos parte de la demanda por conservar sus regiones, mantener un espacio vital ligado de manera indisoluble con la producción y reproducción de su cultura, de los elementos que le dan especificidad e identidad frente a los demás (Mejía y Sarmiento, 1991:18; Gimenez, G., 1994, 1994a).²⁰

Los proyectos y temas abordados por organizaciones campesinas e indígenas son de lo más variado, y no necesariamente ligados a la reciente moda de la sustentabilidad. Antes de la Cumbre de Río, ya se habían realizado más de 70 reuniones regionales y nacionales de participación campesina relacionadas con los recursos naturales, con la asistencia de diferentes organizaciones que representaban desde decenas de personas hasta agrupaciones regionales de entre 20,000 y 60,000 productores (Álvarez-Icaza, P., 1993).

Toledo, por su parte, nos habla de más de 2000 comunidades, mayoritariamente indígenas, cuyos proyectos incorporan de manera directa la variable ambiental, y que pueden ayudar en la construcción de un paradigma ambiental alternativo (1994, 1997). La siguiente lista sólo presenta algunos de los proyectos desarrollados en la temática

²⁰ Para Mejía y Sarmiento, las principales demandas de los grupos indígenas a fines de los 80 e inicios de los 1990 eran: lucha por la tierra; defensa de los recursos naturales; facilidades para la producción; educación y cultura; libertades políticas; respeto a los derechos humanos y condiciones laborales justas (*ibid*:22-23). A partir de 1995, el énfasis en la autonomía ha desplazado, al menos en el discurso más radical, las otras demandas. Véase Díaz-Polanco, 1997.

que nos ocupa, y que se conforman un universo de los más dispar en cuanto a logros e involucramiento social. Producción alternativa, conservación y restauración ecológicas, ecoturismo, estatutos de uso comunitario de los bienes comunes, recuperación de tecnologías tradicionales, son lagunas de los ámbitos de acción de este movimiento.

Producción alternativa

En el primer tema destaca la producción orgánica de café de casi 30 grupos (mochós, choles, mames, tojolabales, tezeltales, tzotziles, zoques y motozintlecos de Chiapas; amuzgos, chatinos, mazatecos, zapotecos, triques y mixes oaxaqueños, tlapanecos de Guerrero, nahuas y popolucas veracruzanos, purépechas de Michoacán, tenek de la huasteca potosina) muchos de ellos, miembros de la Coordinadora Nacional de Organizaciones cafetaleras con 75 mil pequeños productores agremiados. Tal producción, que ha llevado a que México sea el primer productor mundial de café orgánico certificado, se realiza en propiedades de menos de cinco ha, entremezclada con policultivos tradicionales o comerciales.

Manejo de bosques en múltiples regiones del país, desde la zapoteca Sierra Juárez en Oaxaca hasta las tierras bajas mayas de Quintana Roo y Campeche. El manejo forestal en zonas indígenas ocupa un lugar destacado y vale la pena mencionar al menos dos ejemplos importantes.

Por un lado, la larga experiencia de la comunidad de Nuevo San Juan Parangaricutiro, que maneja desde hace más de diez años, y de manera comunal, sus bosques y una gran industria maderera que, lejos de haber reducido la cubierta vegetal, la ha ampliado, permitiendo, a su vez dar empleo a más de 900 personas (Ávarez-Icaza, 1993a) y comienza a trabajar en la captura de carbono (Ordoñez, en prensa)

Por otro, el Plan Forestal Piloto de Quintana Roo, que estableció un modelo de forestería comunitaria de las selvas quintanarroenses que ha resultado sostenido durante más de una década, y donde los habitantes de la zona participan activamente en la planeación, administración y comercialización de sus bosques (Argüelles, A. y D. González, 1995).

No solamente existen ejemplos de corte tradicional ligados a una forestería que conjuga producción con conservación y generación de

empleos. Se han dado también experiencias hacia temáticas mucho más novedosas, como las vinculadas a los programas nacionales y regionales para mitigar el cambio climático mediante el pago por captura de carbono. En esta línea, organizaciones indígenas tezeltales y tojolabales de Chilón y Comitán—Las Margaritas, así como las comunidades de la Unión Zapoteca—Chinanteca (UZACHI) han estado realizando estudios de factibilidad sobre captura potencial de carbono a través de proyectos de forestería comunitaria con resultados positivos y una amplia participación social (Ecosur, INE, ECTF, 1995; Anta, 1997).

Algunas comunidades ribereñas del Lacantún llevan a cabo desde hace algunos años un proyecto para el manejo, cultivo extensivo y comercialización de mariposas diurnas en la región de Chajul, Chiapas, con la finalidad de conservación de la selva a través de una comercialización rentable y sostenible de mariposas y de la generación de riqueza para las comunidades que detentan la propiedad del recurso (CETEI, 1996).

Restauración y conservación ecológicas

Restauración ecológica en el Lago de Pátzcuaro por parte de indígenas purépechas (Toledo, V., et al., 1992); rehabilitación de huertos frutícolas y control de plagas con métodos biológicos (Hueyapan, Morelos) (Domínguez L., 1996).

Propuesta de áreas naturales protegidas locales y programas de manejo sustentable de recursos (INI-UCIH), 1996); estatutos comunitarios para la definición del acceso a bienes y recursos comunes tanto en Pajapan, Veracruz como en Chilapa, Guerrero (Paré, L, 1996; Comisariado de Bienes Comunales de Acatlán de Álvarez, 1996).

Ecoturismo

Ecoturismo en la zona tarahumara de Chihuahua (Arereko), en Tabasco (Proyecto Agua-Selva), en Chiapas (a través de la organización ISMAM—La Palma; en la región lacandona con la participación de la s.s.s. chol Escudo Jaguar, y el proyecto ecoturístico ejidal de Misol Ha, en el municipio de Salto del Agua, también con fuerte presencia chol); en la zona maya de Calakmul, en Campeche; con los seris en Punta Chueca—Isla Tiburón, en el desierto sonorense y en la zona maya de protección

de flora y fauna de Yum Balam, en Quintana Roo. En la Sierra Norte de Puebla, un grupo de mujeres nahuas, que constituyeron hace más de diez años una cooperativa de artesanas (Macehualsihuamej), se encuentran desde hace unos dos años llevando a cabo un proyecto ecoturístico que hoy cuenta con un hotel y recorridos eco-culturales por la región, y que pretende en el corto plazo incluir la producción orgánica de hortalizas y otros productos de consumo para los huéspedes.

Recuperación de la memoria colectiva y recursos naturales

Como parte de un proyecto no sólo de producción sino de conservación de la memoria colectiva, del conocimiento tradicional y de los recursos locales se ha desarrollado una amplia red de museos comunitarios y eco-museos en zonas campesinas e indígenas de Oaxaca, Chiapas y Guerrero.

Recuperación y/o promoción de técnicas tradicionales de producción artesanal, particularmente ligadas a colores naturales como es el caso del caracol panza púrpura (Pinotepa de Don Luis en Oaxaca; nahuas de Cachán, Michoacán) la grana cochinilla, palma criolla para la elaboración de artesanías (en Chilapa, Guerrero) y otras (GEA, 1996; Toledo, 1997).

Mención aparte merecen el amplio trabajo de organizaciones de médicos tradicionales en Chiapas, Oaxaca, Veracruz y Yucatán y la incorporación de los conocimientos de medicina tradicional y herbolaria a la práctica médica en zonas rurales e indígenas, donde cultura, salud y medio ambiente son las variables de estos proyectos.

Aunque las mujeres indígenas no participan protagónicamente en la lucha por sus recursos; no obstante, su presencia en luchas puntuales es un fenómeno cada vez más frecuente; por la conservación de plantas o animales tintóreos (como la grana cochinilla o el caracol púrpura en las costas de Oaxaca), la organización para conservar plantas como la lechiguilla en el estado de Hidalgo o la puesta en marcha de un proyecto ecoturístico en la Sierra Norte de Puebla. En cada caso, las mujeres han estado organizándose para defender, a través del recurso, una fuente de ingresos y una actividad heredada, los ámbitos de su reproducción cotidiana.

La participación de las mujeres de los pueblos indios en la conservación y restauración de sus recursos naturales ha venido cobrando

importancia a medida que se reconoce el papel que tienen como productoras y con ello, el interés que pueden desarrollar para la preservación de su hábitat. Al mismo tiempo, se ha venido observando que la conservación del medio ambiente es un elemento clave en el bienestar y el desarrollo de las poblaciones autóctonas rurales. Es en este sentido que a fines de 1993 se aprobó por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) un proyecto para el mejoramiento de las mujeres tenek y nahuas de la huasteca potosina. Este proyecto, diseñado con la colaboración del gobierno estatal, del Instituto Nacional Indigenista y de las 18 comunidades implicadas, se basa en el trabajo organizado de las mujeres para la reforestación del bosque tropical, la recuperación de especies amenazadas y en peligro de extinción y la conservación de mantos de agua. Quizá lo más sobresaliente es el que este proyecto haya sido pensado y propuesto por las propias organizaciones de mujeres.

Tal vez esta nueva perspectiva permita acercarnos a la visión que planteó Bonfil hace algunos años (1991): «...la lucha ecológico campesina pone juntas, de nuevo a través de la práctica política, las tres esferas de la realidad que la civilización dominante se han empeñado en separar: la naturaleza, la producción y la cultura. Con ello se pasa también de la autogestión productiva y política al control cultural, entendido este como la capacidad de decisión sobre los elementos culturales (materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos, emotivos).



LA RELIGIÓN Y LAS MUJERES EN EL MUNDO INDÍGENA



Resulta uno de los aspectos más complejos de la vida de cualquier grupo aquél relacionado con el de sus creencias y valores, el de los símbolos que ordenan su conocimiento y su acción. Como lo señala Bartolomé (1997:99) la religión constituye entre los pueblos indígenas un aspecto fundamental tanto para la configuración como para la manifestación presente de su pertenencia étnica.¹ Sin intentar un abordaje a fondo de un tema tan complejo, presentaremos aquí información sobre la religión de los pueblos indígenas, y en particular de sus mujeres, algunas situaciones de cambio religioso y una descripción de la relación entre sexualidad, mujeres y religión en el caso de los Altos del estado de Chiapas.

Si se analiza la información censal sobre religión entre la población indígena, se tendrá una visión general, si bien limitada, de este fenómeno. Aceptando de manera inicial la definición censal de religión, en tanto «culto que declare la persona censada», los datos son los siguientes: la abrumadora mayoría de la población nacional declara ser católica (90.0% de las mujeres y 89.3% de los hombres). Entre los hablantes de lenguas indígenas, el porcentaje, aunque considerablemente menor, es altamente significativo: son católicas el 81.9% de las mujeres y el 80.9% de los hombres. Desafortunadamente, el Censo de Población de 1995 no incluyó ninguna pregunta sobre religión, lo que no nos permite, como en otros temas, realizar una comparación más reciente de los cambios sufridos en las creencias de los grupos indígenas.

¹ El mismo autor señala en otro trabajo (Bartolomé y Barabás, 1996:121) la estrecha relación que existe en el caso icateco (un ejemplo de extinción étnica en el estado de Oaxaca) entre pérdida de la lengua y "...desaparición de los mitos centrales de la cultura, una multitud de nociones cosmológicas y hasta el recuerdo de las antiguas deidades, cuya existencia conocemos por las crónicas."

Para el caso de la fe protestante o evangélica, que engloba como unidad para fines censales a muy diversas sectas² e iglesias, y que borra así la complejidad de este fenómeno, las diferencias entre población nacional e indígena son evidentes. Mientras que sólo el 5.1% de las mujeres mexicanas reconoció ser protestante o evangélica, de las indígenas, lo hizo el doble (10.3%). Igualmente significativo resulta el aceptar no profesar ninguna de las religiones que menciona el censo. Una razón para ello es que la gente que habita en municipios donde existen conflictos religiosos acendrados, no profesa religión alguna es una forma de mantenerse al margen de los problemas acarreados por las diversas creencias. También indicaría, según algunos autores (por ejemplo, Tejera y Castellanos, 1991) que quienes no tienen religión son los y las que mantienen una estructura religiosa tradicional que no encuentra reflejo en las categorías utilizadas por el censo de población. Nuevamente aquí las diferencias culturales son claras. El 2.7% de las mujeres mexicanas no profesa ninguna fe contra el 5.0% de las indígenas. (Ver cuadro 7 del anexo).

A nivel de los estados con presencia étnica considerable —en muchos casos, estrechamente asociada con altos niveles de marginalidad—, la situación es como sigue. En Chiapas, uno de los estados «más indígenas» del país, casi un cuarto de la población hablante de lengua indígena es protestante o evangelista contra el 16.3% nacional. Aquí vale mencionar que, aunque no podemos comparar el cambio en esta variable para el periodo 1990-1995, la transformación para la década de 1980-1990 resultan por demás evidente: en 1980 sólo el 11% de los chiapanecos declaró profesar el protestantismo, diez años después esta cifra se había duplicado. Tejera y Castellanos (*op. cit.*) correlacionaron la presencia de este proceso en los 26 municipios que conforman la región denominada Altos de Chiapas con altos grados de monolingüismo y analfabetismo así como con la residencia en pequeñas localidades, menores a los 2,500 habitantes (p.48-50).

El Estado de México, por su parte, presenta también una composición contrastante similar, ya que el 8.6% de los h.l.i. se reconoce

² Como lo señala Gilberto Giménez (1993), en este caso el término secta no tiene ninguna connotación peyorativa sino que sirve para señalar un tipo particular de organización y vida religiosa.

como protestante contra el 3.5% estatal. Algo similar sucede tanto en San Luis Potosí, donde los primeros representan el 15.4% contra el 4.4% estatal así como en Quintana Roo, donde el 16.9% de los indígenas profesan algún tipo de protestantismo. En Guerrero la presencia protestante entre los indígenas es baja y menor a la de todo el estado (lo que indicaría que no debemos generalizar la correlación entre la presencia de estos grupos religiosos y analfabetismo, ruralidad y monolingüismo). En Hidalgo, por el contrario, si bien no es muy significativa la presencia protestante entre los h.l.i., es casi el doble que la de la entidad (7.0% contra 4.6%). En Oaxaca, es de 8.8% entre los indígenas y de 7.3% entre el resto de las poblaciones en los demás estados, resulta muy similar la presencia protestante entre indígenas como entre no indígenas. (Ver cuadro 8 del anexo)

En lo que respecta a ausencia de religión, tenemos los siguientes resultados para 1990 en lo que respecta a mujeres h.l.i. En Chiapas el 11% respondió que no contaba con ninguna religión. En Oaxaca esta proporción baja al 4%, en Guerrero e Hidalgo es del 2%, y en Puebla de casi el 3% (2.8%). Las diferencias con los hombres h.l.i. son poco significativas.

Ahora bien, un acercamiento inicial a algunos municipios con altos niveles de población en general y de indígena en particular (más del 80% de la población total de 5 años y más) muestra lo complicado que es intentar generalizar en este como en otros temas, la situación de las mujeres indígenas. En el caso chiapaneco, tenemos una mosaico municipal en lo que respecta a creencias religiosas, inclusive en una misma región, como es el caso de los Altos. Así, el municipio chol de Tumbalá, por ejemplo, contaba en 1990 con el más alto porcentaje de protestantes o evangélicos (45.5% de sus mujeres indígenas) y 5% sin religión. No menos importante era la presencia de estos grupos en el caso de Tenejapa (tzeltal), con 34% y Chilón, también zona tzeltal, con 31.2%. En el primero de estos municipios, además, el 23% declaró no profesar ninguna religión, mientras que en el segundo no llegó al 5%. En esta misma zona, Chamula, un municipio reconocido por sus constantes enfrentamientos entre católicos (ligados de manera ostensible a las autoridades priístas) y los grupos protestantes, tiene 0.5% de protestantes, resultado claro del acoso a estos grupos. Sin embargo, hay un 25% que declaró no tener religión,

posiblemente, como lo señalaron Tejera y Castellanos (1991), como una forma de mantenerse alejados de las expulsiones, enfrentamientos y matanzas que caracterizan las diferencias en creencias religiosas. Un nivel igual de bajo, de los menores del estado, se presenta entre las tzeltales de Amatenango del Valle, con el 1% en esta categoría y 1.3% para la de sin religión. En el municipio tzotzil de El Bosque, por su parte, las mujeres protestantes superan apenas el 11%, porcentaje muy similar a quienes no cuentan con religión, contra el 20% en Chilón (zona tzotzil), porcentaje también parecido al del municipio chol de Tila.

Si bien la hipótesis de Tejera y Castellanos (1991) de que la mayor presencia protestante o evangélica se correlaciona con altos índices de analfabetismo, ruralidad y monolingüismo resulta corroborada con los datos de Chilón, Tenejapa y Tumbalá (este último, presenta 42.6% de monolingüismo, 53% de analfabetismo y todas las localidades menores a los 1,000 habitantes), no resulta cierta en el caso de Chamula, que tiene características similares (toda su población se localiza en localidades de menos de 2,500 personas, más de la mitad son monolingües y el 71% analfabetas) ni para el de Tila (muy católica y muy rural, analfabeta y monolingüe), lo que indica, nuevamente, lo complejo de este proceso y lo importante de los procesos locales en sentido contrario a las generalizaciones globalizadoras.

En Hidalgo, por su parte, la presencia protestante o evangélica es considerablemente menor que en el caso chiapaneco. De los municipios con mayor presencia indígena, el otomí Huehuetla es el que tiene mayor porcentaje de mujeres en este rubro (16.4%), seguido de Cardonal e Ixmiquilpan (11%). El que cuenta con mayor niveles de catolicismo es Xochiatipan (93.6%), donde la principal lengua indígena es el nahuatl. Nuevamente en este caso no se presenta la correlación entre monolingüismo, analfabetismo y ruralidad asociado a la presencia de mayor cantidad de protestantes. Así, Cardonal e Ixmiquilpan, con muy poco monolingüismo y un analfabetismo medio comparten niveles de protestantismo con Huehuetla, considerablemente monolingüe (30.8) y analfabeta (56.4%), características, por otra parte, muy similares a las del católico Xochitipan (36.3% de sus hombres y mujeres sólo hablan su lengua materna y 53.6% de ellos no saben leer ni escribir).

Ahora bien, resulta necesario reconocer que a pesar de la alta presencia de creyentes en la fe católica entre los indígenas mexicanos (porcentaje que va de un 61.5% en Chiapas hasta un 91.9% en Querétaro), la religión entre los pueblos indios, y el simbolismo que impregna los más diversos ámbitos de su existencia, resulta mucho más abigarrada, compleja y fascinante que la simple enumeración estadística de sus fieles.

Un primer paso para entrar a este complejo espacio es ampliar la definición censal de religión por una más abarcadora del fenómeno y sus peculiaridades. En este sentido, nos parece adecuada la definición ofrecida por Clifford Geertz, para quien esta es «un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de orden general de existencia, revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.» (1991:89). Los símbolos que se encuentran en los diferentes patrones culturales, de acuerdo con Geertz, proporcionan información *para y de*. A la manera de un plano, estos resultan datos *para* la ejecución correcta del comportamiento social y cultural en determinada sociedad. Y, por otro lado, al igual que una gramática, proporcionan *modelos de* los procesos comunes, uniformados, culturalmente aceptados de sentir y actuar en sociedad.³

Esta información que transmiten los símbolos rituales hace referencia a muy diversos aspectos de la vida de hombres y mujeres indígenas, yendo desde los sencillos reconcimientos prácticos sobre cómo sembrar hasta los mensajes rituales, «de los dioses y a menudo sobre ellos, (los que) están cargados de eficacia mágica. De este modo, además de «continentes», los símbolos son «depósitos de poder»: la información transmitida consiste en proposiciones autorizadas, axiomáticas,

³ Bartolomé (1997:99) señala que «la pertenencia a un sistema simbólico representa tanto la capacidad y posibilidad de *actuar* respecto a un mundo como de ser en ese mismo mundo» y siguiendo la perspectiva de Durkheim y Marcell Mauss hace hincapié en la interrelación entre lo sagrado y lo social, «en la medida en que ambos son percibidos como partes de un orden que los incluye y del cual forman parte tanto la naturaleza como la sociedad.» (*ibid.*:100).

definitivamente válidas acerca de la sociedad, la naturaleza, el cosmos» (Vogt, E., 1979:23)⁴

La vida de las mujeres indias aparece en este marco cargada de un profundo simbolismo y ocupada por el ritual en todos los aspectos de la existencia. No obstante, dentro de la jerarquía cívico-religiosa que estructura el orden de las comunidades y establece la relación de los seres humanos con los planos superiores y entre ellos mismos, las mujeres tienen apenas cabida. A reserva de ciertas excepciones, lo común es que la participación femenina en el ritual y el sistema de cargos —expresiones de estatus y poder en los grupos indios— sea secundaria e indefectiblemente aparezca asociada a un varón (esposo, padre e hijo). Así, pese a su importancia simbólica y religiosa, las mujeres indígenas no ocupan un lugar semejante al de los varones en el reino de este mundo.

Con este esquema en mente, revisaremos algunos aspectos de la cosmología socioreligiosa de los pueblos tzeltal, mazateco, tzotiles y zapotecos⁵ donde aparecen aspectos relacionados con los papeles que juegan en ellos las mujeres.

En el caso de los tzeltales de Zinacantán, Chiapas, el peso de las creencias mayas es por demás evidente. Para ellos, el mundo cuadrado reposa sobre los hombros de Waxak-Men, una versión local de los dioses mayas de las cuatro esquinas del mundo. «Cuando uno de esos dioses se cansa y desplaza su carga hacia el otro hombro, hay un terremoto que dura hasta que la carga está nuevamente segura» (Vogt, *ib.*, p.31) El

⁴ Bartolomé (*ibid*:108) trata de resumir en un párrafo el abigarrado panorama de manifestaciones rituales de las poblaciones indígenas de México: "Existen fiestas sólo comunitarias que expresan el culto a los santos patronos, o generalizadas, como la conmemoración de los antepasados en Todos Santos o la veneración de la Gaudalupana. Durante la Semana Santa se recuerda el sacrificio de una deidad cuya naturaleza y atributos varían de pueblo en pueblo. Por otra parte las misas católicas coexisten con rituales agrarios de propiciación de lluvias, ofertas de primicias y prácticas protectivas para la caza. Los rituales terapéuticos exhiben una gran diversidad, aunque manifiestan principios comunes basados en concepciones mesoamericanas generalizadas, a las que confluyen rasgos exógenos apropiados. Los "pedimentos" públicos de favores a las deidades no excluyen la realización de rituales clandestinos que tienen lugar en cavernas y otros lugares ocultos, cuyos objetivos pueden incluir la muerte de sus adversarios. A su vez, todos los rituales públicos encuentran sus réplicas privadas en los cultos oficiados ante los altares domésticos".

⁵ Las descripciones de cada caso se basan principalmente en las siguientes fuentes: el caso tzeltal, de Vogt (1979), el mazateco de Boege (1988), el tzeltal de Eber (1995) y el zapoteco de Bennhold-Thomsen (1994).

cielo está dominado por el Sol, La luna y las estrellas, los zinacantecos, a través del catolicismo español han llegado a asociar al Sol con Dios Padre o Jesucristo y a la luna con la Virgen María, asociaciones que han servido para reforzar la concepción tradicional maya de esos cuerpos como símbolos contrastantes de masculinidad y feminidad.

Muchas de las montañas y cerros cercanos a Zinacantán son moradas de dioses ancestrales, representados como viejos zinacantecos que se reúnen, deliberan y supervisan a los humanos. Se suman a esta concepción, en orden de importancia, el Señor de la Tierra (representado como un ladino gordo y grande, que vive bajo el suelo, con fuertes cantidades de dinero, mulas, caballos y pollos) y objetos sagrados que llaman «santos». Entre estos últimos, se halla la patrona de las mujeres, llamada *Uch'Ul-Me'tik*, el mismo nombre que la Luna.

De gran importancia resulta *Ch'Ulel*, el alma innata, personal, ubicada en el corazón de cada persona, pero que también se encuentra en casi todas las cosas valiosas para los zinacantecos (los animales, la sal, las casas y el fuego del hogar, las cruces, los santos, los instrumentos musicales, el maíz, etc.)

En Zinacantán, el ciclo vital de cualquier persona está marcado por cuatro rituales:

— El nacimiento. «La concepción resulta de la mezcla de la *Hpwerza* (del español «fuerza») del hombre con la mujer. La *Hpwerza* es la esencia vital de la sangre de la madre y el padre. La contribución del padre es la más importante: a la madre corresponde proporcionar alimento y un receptáculo para el feto en desarrollo. Después del parto, en que participan tanto el marido como una partera, la partera baña la niño en agua caliente hervida con hojas aromáticas...y ruega a los dioses ancestrales que acepten y guíen al pequeño. La criatura es sahumada en copal durante la oración, y luego vestida con ropas limpias. El rito que sigue establece la identidad sexual del niño, iniciando el proceso de socialización que ayuda a fijar el alma innata dentro del nuevo cuerpo. La partera frota sal dos veces en la parte superior de la boca del niño y le presenta tres chiles rojos, dando así «calor» muy necesario a un cuerpo todavía frío. Las manos del niño se tocan con los implementos que utilizará durante su vida: si es varón, una azada, una podadera, un plantador y una astilla de ocote que le servirá para alumbrar el camino a su padre después del anochecer. Las niñas reciben un huso, un peine y

una lanzadera para cardar, una mano de metate, una aguja e hilo y un mecapal para llevar carga. La partera devuelve entonces al niño a la madre y ambos son envueltos en cobijas para protegerlos de otros. El cordón umbilical y la placenta (*Zna ?Unen*, «casa de niño» y *Zme ?Unen* «madre del niño») son enterrados detrás de la casa, y se utilizan de varios modos para adivinar e influir en el número de hijos de cada sexo que tendrá la mujer en el futuro.» (Vogt. E., *ibid.*:40)

— **El bautismo.** El más importante de los siete sacramentos católicos y tiene como función principal fijar el alma innata en el cuerpo del niño y crear vínculos de parentesco ritual entre padres y padrinos. Se entiende como un rito de paso tanto para la mujer como para el niño, ya que hay cambios evidentes: en la mujer, de embarazada a madre; en el niño, de feto a recién nacido. Aquí el papel de la partera es subrayar la separación del niño de la madre.

— **El matrimonio.** Este hecho es el que da plenos derechos a un zinacanteco. Se da por lo común hacia los 16 ó 17 años, inicia con la selección de la novia y sigue con un largo proceso de pedimento a través de «pedidores», los padres zinacantecos son muy renuentes a ceder a sus hijas. Si se acepta, pasa una periodo de prueba, en donde el muchacho sirve a la familia de la joven, para ver si funciona. Durante este periodo se va cubriendo, poco a poco el precio de la novia. El casamiento propiamente dicho consta de una ceremonia civil, una ceremonia en la iglesia y una ceremonia en la casa. Entre otras funciones, el matrimonio no sólo sirve para unir a dos individuos y a dos familias sino a las almas innatas del novio y la novia.

— **La muerte.** No acontece por «causas naturales» sino por la pérdida del alma, porque el nagual de alguien se salga del corral, porque el alma innata sea vendida irrevocablemente al Señor de la Tierra o, cosa muy poco frecuente, a causa de un daño físico. «En el momento de la muerte abandonan el cuerpo las partes del alma innata que aún quedan en él. El cuerpo se lava antes de que se ponga demasiado rígido y se coloca con la cabeza hacia el sol poniente; el área se aísla dentro de la casa mediante un cerco de objetos domésticos. Sigue un periodo de duelo, con reunión de los parientes y comidas rituales. Esa misma noche, más tarde, el cuerpo es colocado en un ataúd, proporcionándole bolsillas de dinero y tortillas carbonizadas y molidas para alimentar a su alma innata en el otro mundo. Poco después del amanecer se retira

el ataúd de la casa. Si el difunto era una mujer casada, en ese momento se pide al marido que anuncie quién será su próxima esposa —haciendo pública su elección aun cuando todavía no la haya comunicado a la mujer—. Una vez que el ataúd está fuera de la casa, una mujer adulta realiza una ceremonia para «soltar el alma de la casa» e «impedir que el alma regrese a ver sus posesiones» y «hacerle olvidar su casa para que no vuelva a asustar a los vivos». Luego sigue un largo proceso de peregrinación del alma, hasta que llega al cielo, *Winahel*, muy semejante al zinacantán terrestre, con iguales obligaciones sociales; si ha pecado, se lo considera brujo o asesino, el alma es desterrada a *K'Atin-Bak*.»

Conocimiento y psicotrópicos entre las mujeres mazatecas

En el caso de los mazatecos estudiados por Eckart Boege (1988), las mujeres juegan un papel fundamental, en tanto personas de conocimiento, «... conceptualizan de manera más sistemática la visión del mundo... Tienen un poder que frecuentemente escapa a las líneas de organización del poder estatal. Se internan en la vida individual pero su acción es siempre un hecho colectivo. Han sido frecuentemente el baluarte de la resistencia étnica de los grupos oprimidos cuando no es posible la oposición abierta y los misioneros imponen la concepción del mundo dominante. Son las que en parte protagonizan o encabezan la producción, circulación y consumo simbólico para mantener el equilibrio precario de la cohesión del grupo frente a las acechanzas externas e internas.» (Boege, E., *ib.*: 159)

Estas mujeres de conocimiento mazatecas (de las cuales María Sabina fue la más famosa) utilizan técnicas extáticas y vuelos mágicos, en los que la ingestión de hongos tiene un papel central. Las mujeres de conocimiento son básicas en la vida comunitaria ya que son quienes conocen los «males sociales» y cómo resolverlos; integran lo que se desintegra en el acontecer socioeconómico y político cotidiano; equilibran el alma y el cuerpo de los individuos y de la colectividad. También tienen un papel preponderante en el alivio de las enfermedades, que para los mazatecos puede surgir de la relación del hombre con la naturaleza como de la que media entre los hombres mismos.

¿Quiénes se convierten en mujeres de conocimiento? Boege menciona como caso común el de las viudas, quienes optan por esta opción

ante lo difícil que resulta en un sistema patriarcal enfrentar la vida cotidiana para una mujer sin marido. María Sabina relata que durante el tiempo que estuvo casada frenó su vocación de mujer de conocimiento hasta que enviudó. Hoy, menciona Boege, esta concepción de la mujer viuda como sabia está en crisis ante el modelo dominante, que rompe con la idea de la transmisión generacional del conocimiento. Con la nueva interpretación del mundo, «las mujeres son sometidas en un marco en el que «ellas son ignorantes» y los de afuera —los de la cultura nacional— «sí saben». Dice una mujer de la zona cañera: «las viejitas sí sabían curar; sabían de hierbas, de espanto, y nosotros ahora, pues vamos puro al Seguro Social. Le recetan a uno una pastilla, que una inyección, que a veces no sirven de nada». (Boege, E., *ib.*, 172)⁶

Ritual, mujeres y bebida entre los mayas de San Pedro Chenalhó

Como mencionamos al inicio de este trabajo, uno de los aspectos que definen a las sociedades indígenas mesoamericanas es la omnipresencia del interés por participar en la reproducción de la propia comunidad (aunque este aspecto se debilita cada vez como resultado de las nuevas prácticas y de los asaltos individualistas de la sociedad mestiza), donde los rituales juegan un papel central. Tal situación no resulta tampoco extraña para los tzotziles que habitan San Pedro Chenalhó (“pedranos”).

Para los pedranos, los rituales públicos y en los familiares están tras pasados por la fe en la renovación constante del mundo —una obsesión mesoamericana, con matices propios en el área maya—. Cuando los especialistas religiosos le piden al Dios florido que mande gotas (que pueden

⁶ Boege resume así la situación: “...la religión mazateca es la que modela la cultura étnica en cuanto reproduce en lo simbólico las bases de la reciprocidad entre las familias patrilocales...Como religión campesina no tiene iglesia y al grupo pertenecen las condiciones de producción, circulación y consumo simbólico. No presenta especialistas totalmente escindidos de la masa sino íntimamente vinculados al grupo. A través de ella se intenta superar las contradicciones hombre-naturaleza, vida-muerte, hombre-mujer. Todo está dentro de la perspectiva de superar simbólicamente las contradicciones reales y resolver desequilibrios presentes y futuros. El mito evoca al tiempo primordial para ordenar el entorno geográfico, social y religioso en donde se realiza el intercambio simbólico. El intercambio simbólico en el ritual es a la vez la cimentación, resolución o renovación de la alianza. Generalmente el ritual evoca el origen o situación ejemplar para que se componga el presente desequilibrado y así construir la pequeña utopía: de haber cumplido con las reciprocidades y, con ello, asegurado el bienestar.” (*ibid.*, pp. 226-27)

ser sangre, agua, ron o capacidad para curar) desde sus manos y pies, evocan el viaje de renovación del sol a través de la sangre del Árbol de la Vida, pasando por el inframundo y de regreso. Los símbolos que las mujeres tejen el ritual y en la ropa cotidiana ayudan a perpetuar la creencia ancestral en un universo generoso mientras hacen de su cuerpo y el de los demás un universo en flor (Eber, 1995:243).

En este marco simbólico, el beber ritual, que debería permitir la intoxicación pero no el total emborrachamiento, es considerado, al menos en parte, por Eber como una forma en que los *pedranos* conectan su interior con un universo exterior floreciente. Beber, en este caso, sirve para que los bebedores obtengan poder, une al grupo y mantiene y reproduce antiguos y enraizados valores sociales. El ritual, donde las mujeres pueden ocupar posiciones de importancia,⁷ la memorización trabajosa de peticiones y plegarias, la realización de tradiciones largo tiempo honradas a través de los cargos, la distribución de comida en fiestas importantes, la conversión del maíz crudo en tortillas, el paso de lo crudo a lo cocido y de lo frío a lo caliente (categorías importantes para los *pedranos*) así como los rezos, sirven para "...colocar a las mujeres en un centro simbólico del Universo en donde Dios las puede oír." (*ibid*:106)

La curación es otro papel importante que las mujeres *pedreras* pueden asumir en su comunidad. Aunque sólo los hombres de conocimiento rezan para toda la comunidad dos o tres veces al año en lugares públicos y sólo ellos realizan oficios públicos, las *pedranas* viejas rezan con su contraparte masculina en cada fiesta (p.191). Incluso se piensa que los poderes de las mujeres en este campo son tan fuertes como los de los hombres, y que inclusive los sueños, en particular de una joven mujer virgen, pueden cambiar el rumbo de la comunidad (*ibid.*)

⁷ Eber realiza una interesante comparación entre las mujeres mayas y el análisis de Weiner (1976) de las *trobriandesas*, tiempo atrás estudiadas por Malinowski. Para Eber las mujeres mayas —como las *trobriandesas*—, a pesar de los constantes esfuerzos de los hombres por perpetuar la ideología de que ellos tiene el control, obtienen poder a través de los deberes que cubren relacionados con los ancestros durante el ritual. Sumisas como aparecen en el espacio doméstico, atendiendo de manera constante las peticiones de sus esposos y padres, "en la interface entre los mundos social y cósmico ellas reciben ordenes de los dioses. Son socios en igualdad de condiciones que sus esposos." (*ibid.*:106)

Y como parte central de todo está el alcohol. La autora menciona que los más viejos son conscientes y se esfuerzan por mantener la bebida dentro de ciertos límites en el proceso ritual, aunque es allí donde inicia la bebida entre los pedranos, en los servicios que realizan para sus familias o para la comunidad. Sin embargo, es uno de los problemas más sentidos y mencionados de manera constante por las mujeres (inclusive, una de las razones fundamentales del cambio de adscripción religiosa que ellas llevan a cabo, muchas veces sin el consentimiento de sus maridos, y con la finalidad de que dejen de beber). En el ritual, en las fiestas y en la curación la bebida lo riega todo.⁸

Tocar fondo de esta forma es una de las experiencias más traumatizantes mencionadas por las entrevistadas, y se asocia principalmente, y a diferencia de lo que sucede con los grupos mestizos, a una incapacidad de sobrellevar la separación, el aislamiento frente al grupo, más que a un problema de toma de conciencia de la situación. Desigualdades económicas lacerantes, transformaciones sociales desbocadas ayudan a crear un vínculo de dependencia con respecto al alcohol en esta zona. Inclusive, como lo menciona la misma autora (244) también "el compromiso con las tradiciones puede resultar una adhesión ciega a una forma de hacer las cosas que ha perdido su sentido y privilegiado posiciones. Desde esta perspectiva, el asociar el aguardiente con el florecimiento de las manos, cara y pies de Dios, y los sueños donde la Madre del Cielo le impide a una persona parar de tomar, resultan formas elegantes de adaptación que les permite a los pedranos vivir con cierta dignidad, aunque insensibles a las verdades lacerantes."

Frente a esto el cambio religioso resulta una alternativa eficaz por la que optan cada vez más mujeres pedranas, con el consiguiente abandono de tradiciones, participación en festividades comunitarias, etc.⁹ Sin embargo, vale la pena mencionar aquí otros dos procesos también

⁸ De hecho, las mujeres de conocimiento, ya sean jóvenes o viejas, pueden beber hoy en Chenalhó sin reprobación social, al menos por parte del grupo más apegado a las tradiciones. A las mujeres viejas se les permite porque ya no tienen las responsabilidades hogareñas; a las más jóvenes, porque el trabajar lo justifica.

⁹ En buena medida las mujeres cambian de religión en San Pedro Chenalhó para cuidar del futuro de sus hijos y evitar la desestructuración familiar que acarrearán padres borrachos. Tal proceso se da inclusive en los casos en los que los propios maridos han regresado a la corriente más tradicionalista del ritual local. (p.245)

presentes en este sentido. Uno lo constituye la transformación simbólica que permite hoy considerar al ritual con refresco (Sin rival, de preferencia) tan poderoso como si se utilizara aguardiente. Otro es confinar la bebida a las festividades principales o sólo a las ceremonias de curación. Una tercera, que las mujeres pedranas buscan con cierta frecuencia actualmente, es la construcción de espacios colectivos que, superando las diferencias religiosas, ayuden también a enfrentar la explotación económica ladina. "El movimiento cooperativista les ha dado a las mujeres un contexto donde hablar de sus preocupaciones domésticas como el agua, la salud, la vivienda, el adulterio, los problemas de alcoholismo y la violencia familiar. Les permite evaluar la fuerte carga de servicios que proporcionan a los hogares y a la comunidad...Y al hacer esto se preocupan [también] por la pérdida de sus obligaciones hacia la comunidad. Mientras que las pedranas se preocupan por su supervivencia y la de sus hijos, también les angustia la supervivencia del grupo. Las cooperativas parecen nutrir tanto los crecientes sentimientos de estas mujeres por la autovaloración como su compromiso continuo hacia los valores comunitarios." (247)

Cambio y conflicto religioso

Como vimos al inicio del capítulo, en varias zonas indígenas existe una fuerte presencia de grupos religiosos, principalmente protestantes o evangélicos. Su impacto, iniciado hace años, teniendo como una de las puntas de lanza al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) parece deberse, a su capacidad como alternativa a las posiciones económicas y políticas dominantes, lo cual no se logra sin desgarradores conflictos comunitarios, como en el caso de los Altos de Chiapas, en donde la expulsión de los grupos diferentes a los católicos ha sido cosa común durante los últimos quince años.

Para Boege, el avance de estos grupos tiene como «condición básica...la crisis ético-social en que se encuentran parte de las etnias» (ib., p. 270). Los grupos religiosos diferentes a los católicos son una alternativa, de varias formas. Por un lado, a la dominación caciquil. «En efecto, el cacique controlaba a la población no sólo con las pistolas sino también a través de las lealtades primordiales. Se hace compadre de muchos campesinos y tiene en cada ejido por lo menos una

concubina. Para romper con este tipo de lealtades y tener un punto de aglutinación, algunos miembros de la misma familia adoptan el protestantismo... No es casualidad que todos los protestantes de esta época se hayan afiliado a la CCI debido a la alianza existente entre el catolicismo, el cacique, la CNC y el PRI. Mediante el protestantismo se crea una nueva institución local, fuera del control caciquil, que aglutina momentáneamente a la oposición.»

Por el otro, en un ambiente de derrota política, de desatención estatal, de discriminación y explotación como el que viven los grupos indios; de arrinconamiento y reducción permanentes de sus espacios frente a la sociedad nacional, las sectas son un camino alternativo, de salvación, aunque uno individual, por lo que si bien se adapta a las necesidades mencionadas, se instala a contracorriente de los procesos comunitarios, de corte mucho más social.¹⁰ En el caso mazahua, por ejemplo, las mujeres han sido la punta de lanza de la transformación, para tratar de que sus maridos abandonen el alcohol y las complicaciones familiares que ello conlleva.

Por su parte Gilberto Giménez (1993), partiendo principalmente del análisis del cambio religioso entre grupos indígenas y mestizos del sureste mexicano, presenta consideraciones interesantes. Por una parte, para él la presencia de las diferentes sectas¹¹ permite hablar de una amalgama bajo la fachada del fundamentalismo bíblico. “Lejos de representar una ruptura absoluta con la religión popular tradicional, las nuevas sectas —particularmente las pentecostales y adventistas—, mantienen una secreta continuidad con ella a nivel de códigos y de lógica profunda como son la heteronomía, la resistencia a la sistematización intelectual, la orientación pragmática y experimental de las prácticas religiosas, la búsqueda de lo maravilloso (como la glosolalia y las curaciones milagrosas de la “santidad cristiana, el emocionalismo intenso y, finalmente, la esperanza utópico-milenarista en situaciones extremas de opresión y de crisis” (pp.33-34)

¹⁰ Por supuesto, el caso más sonado y complejo en este sentido es el chiapaneco, con su mezcla particular de religión, discriminación y salida política por la vía armada (Legorreta D., 1998, Krauze, 1999, Viqueira, 1999).

¹¹ Véase nota 2.

Con esta premisa en mente, el autor considera que existen dos modelos básicos que en el mundo indígena del sureste mexicano parecen provocar el cambio religioso. Uno incluye como elementos básicos: «1) la intrusión de poderes externos —económicos y políticos— en la economía campesina indígena; 2) alianza entre élites locales y poderes externos; 3) perturbación general de la «economía moral» que tiene la comunidad campesina y, de las identidades en ella fundadas, con su secuela de incertidumbre social, sentimiento de riesgo, ambigüedad e impredecibilidad del futuro... 4) aparición efectiva de «líderes simbólicos» (pp.41-42). El otro modelo es muy similar, pero presenta como sujetos a los migrantes indígenas, quienes presentan, por un lado evidentes rasgos de transformación religiosa (producto del desarraigo y la privación a la que están sometidos) y por otro, un interesante proceso de continuidad de creencias aprendidas en su lugar de origen, y en algunos casos se trata de difundirlas.

Desafortunadamente no tenemos datos para conocer el impacto de estas transformaciones en la vida cotidiana de las mujeres indígenas. ¿Qué ha supuesto el cambio religioso y el abandono del alcohol en términos de violencia doméstica? ¿Han cambiado la posición y el estatus de las mujeres al desaparecer la jerarquía cívico-religiosa? son algunas preguntas pendientes de responder. Sin embargo, vale la pena retomar aquí un ejemplo interesante de este último «modelo» resulta el de las mazahuas que viven en Ciudad Juárez (Perez Ruiz, 1993), el cual además de ser un caso paradigmático, se describe con relación a las mujeres.

Migrantes a una ciudad ubicada a dos mil kilómetros de distancia, las alrededor de 200 familias mazahuas que habitan Cd. Juárez se dedican fundamentalmente al comercio ambulante y se conocen bajo el nombre de Marias. Maya Lorena Perez Ruiz señala que en algunos casos, las diferencias económicas se expresan en problemas religiosos. Una mujer mazahua, habitante de una casa de cartón le comentó:

«Esos de enfrente son familiares, pero tiene buena casa porque se volvieron hermanos. Unos gringos que vienen del Paso cada semana les dan dinero para que se conviertan. Ellos se cambiaron de religión por unos frijoles, por unos pesos...nosotros no quisimos porque somos católicos como nuestros padres y vamos cada año para la fiesta de Santiago...Se convirtió y eso que mi tía era maestra de pastoras, les enseñaba a cantar, pero ora ya no le gusta porque es hermana. Nosotros no, no traicionamos a Jesús por unos frijoles..» (p.133)

Frente a este cambio, otra parte de las mazahuas mantiene lazos estrechos con respecto a las festividades religiosas de sus regiones de origen, mientras que la vida religiosa católica en Ciudad Juárez es calificada por Perez Ruiz como «relajada», con poco interés por asistir a los oficios religiosos semanales que un padre da especialmente para ellas.

En contraste, la dedicación a los deberes religiosos tradicionales muestran dedicación y constancia. Y aunque en algunas ocasiones manifestaron interés por realizar en Cd. Juárez sus ceremonias, «es palpable que la eficacia de éstas y las promesas hechas a los santos sólo tiene resultado —para aliviar enfermedades, mejorar la suerte y dar gracias— cuando se realizan en el lugar de origen. Por eso aún piden y prometen por la salud de sus hijos y el bienestar de la familia a los santos que están allá. También por eso los quetzquemtl, usados por la mujeres en las danzas, tejidos en telar de cintura y bordados a mano con colores rojos, magenta y azules, no son transportados a Ciudad Juárez: se quedan como esperándolas en sus casas, en sus pueblos, en sus tierras.» (p.135)

Mujeres indígenas, religión y sexualidad

Mucho se menciona la importancia de la ideología religiosa sobre las mujeres, en buena medida por su papel central en la reproducción cultural familiar y de grupo. Walda Barrios y Leticia Pons (1995) presentan un estudio puntual de este tema (relacionado religión con práctica cotidianas, sexualidad, derechos reproductivos y relaciones genérica a nivel familiar y social) para los Altos de Chiapas. Sus resultados contrastan la dinámica de tres grupos diferenciados: las mujeres del Barrio de Guadalupe, uno de los más tradicionales de San Cristobal de las Casas; las de San Juan Chamula, comunidad corporativa cerrada en el sentido más estricto, y Nueva Esperanza, conformado por protestantes expulsados de sus comunidades en los Altos.

Las autores resumen sus resultados de esta manera. La comunidad católica tradicional establece como patrón la virginidad antes del casamiento, el acto sexual ligado meramente a la procreación y establecen un lazo indeleble entre maternidad y abnegación. Por su parte las mujeres chamulas (en sus localidades de origen o expulsadas) tiene una sexualidad que inicia a edad muy temprana aunque también ligada a

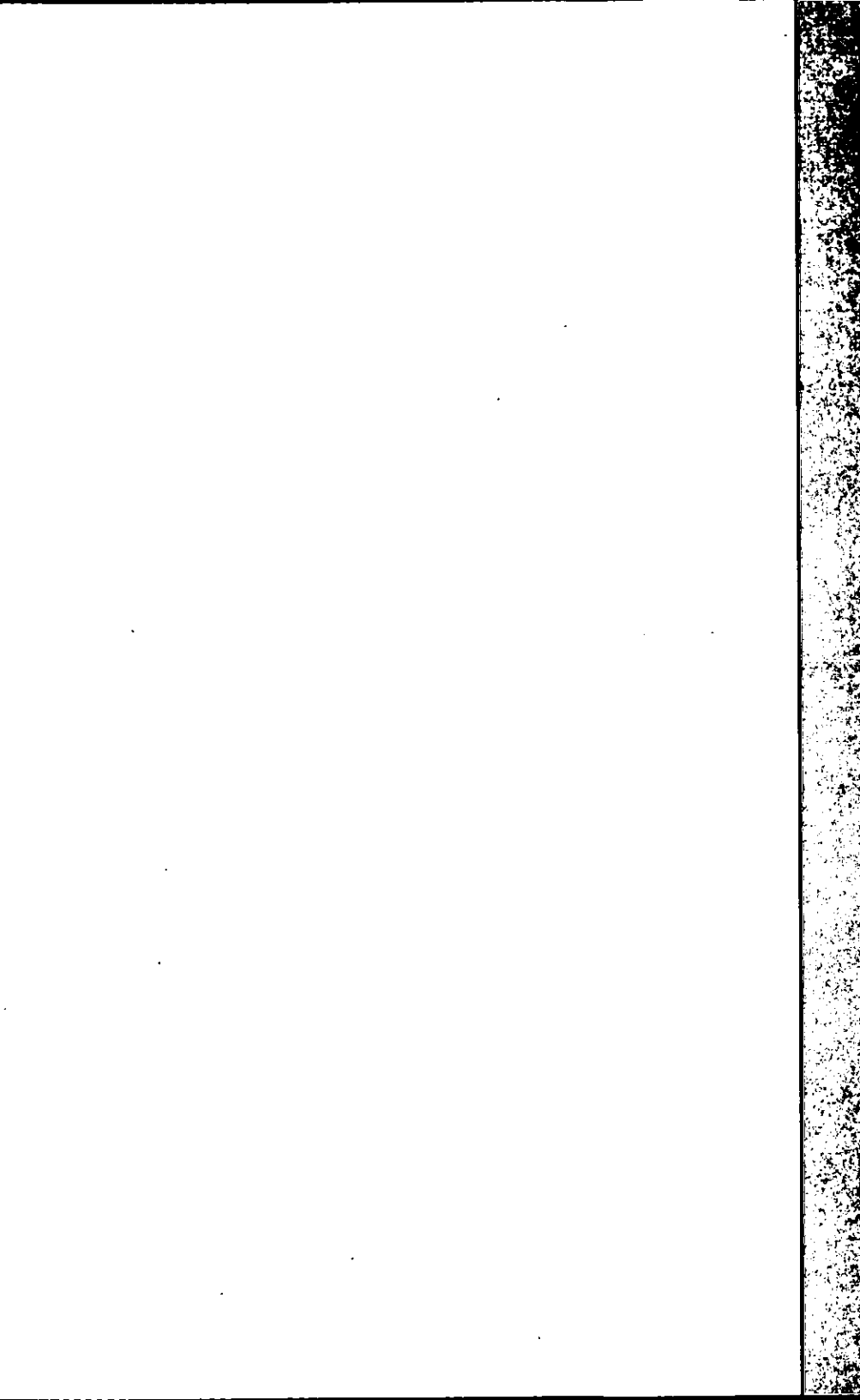
la procreación. La idea del sexo como pecado parece estar más relajada en este caso que en el primero.

En lo que se relaciona con los derechos reproductivos Barrios y Pons encontraron que "...se tiende una distancia entre las prescripciones religiosas y las prácticas femeninas" (p.138). A pesar de que la jerarquía católica se opone al uso de anticonceptivos, las mujeres católicas entrevistadas mencionaron el uso extendido de anticonceptivos como una forma de limitar el número de hijos y así enfrentar las condiciones de escasez en las que viven generalmente. Los hallazgos indican que aún "las mujeres mayores mantiene también una postura abierta a este respecto, referida a lo que es o será la vida de sus hijas" (p. 138).

El caso de las chamulas que aún viven en su localidad de origen, el desconocimiento de los métodos anticonceptivos es definido como alarmante por las autoras mencionadas, caso opuesto al de las que fueron expulsadas y practican la fe presbiteriana.

Para el caso de las relaciones de género, los resultados obtenidos indican que hay un evidente relajamiento de la idea de que se debe sostener con estoicismo un mal matrimonio y que es obligada la dependencia del varón, condiciones que se transforman como respuesta a las cambiantes condiciones socioeconómicas. Frente a esto la ideología católica trata de adecuar sus contenidos, aunque se mantiene con gran fuerza la imagen del padre represor en los tres grupos estudiados.

Con los ejemplos anteriores intentamos mostrar una parte de ese proceso complejo de transformación y continuidad de las identidades (en este caso la religiosa), proceso constante en la historia de los grupos indígenas mexicanos y que hoy, como muchos otros de sus aspectos, requiere mayor investigación desde la perspectiva de género.



LA PRESENCIA DE LAS MUJERES EN LAS MOVILIZACIONES INDÍGENAS CONTEMPORÁNEAS DE MÉXICO



«Creo que a lo que nos debemos ir es a las alternativas, debemos tomar acciones concretas. Ahorita, para nosotras las mujeres indígenas, lo más importante es ir a ver en la comunidad qué alternativas podemos ofrecer. Yo siento que la vida de la mujer está cambiando. Cuesta mucho soltarse del hombre, dejar a los hijos, que a veces es lo que más sentimos, y meternos a la lucha, es lo que cuesta. Y la participación de las mujeres indígenas: yo creo que es bien importante dentro de las comunidades y fuera de ellas».

(Memoria del Seminario Latinoamericano «La mujer y los derechos fundamentales de los pueblos indígenas», p.56)

El contexto

Con la mayor concentración de población indígena de todo el continente americano, México no podía dejar de verse afectado por las movilizaciones reivindicativas étnicas de distinto corte que han venido acrecentándose en los últimos quince años. De una conciencia panindianista se han desprendido cada vez con mayor vigor demandas étnicas particulares, no sólo dentro de las fronteras nacionales sino dentro de un movimiento que a un tiempo reivindica las diferencias identitarias y las semejanzas indias. Dentro de este resurgir indiano, las mujeres han aportado cada vez con mayor claridad su propia voz.

Los movimientos políticos de los indios en América Latina han girado básicamente alrededor de algunas cuestiones centrales para su supervivencia física y cultural: el respeto a sus derechos humanos; la conservación de su territorio—política, ecológica y culturalmente—; la participación plena en la toma de decisiones sobre lo que concierne al futuro de sus pueblos; el fin de la explotación de que han sido objeto durante varios siglos y el reconocimiento y respeto a su existencia política diferenciada; el derecho a un ejercicio autónomico del poder dentro

de territorios determinados, el uso y control sobre los recursos de su entorno, el respeto a su lengua y su cultura. La crisis empobrecedora de los años ochenta y todo lo que va de esta última cansadora década del milenio, el derrumbe de los modelos paradigmáticos civilizatorios occidentales y la urgencia de estructuras más democráticas de participación en las sociedades latinoamericanas han propiciado esta coyuntura que, a nivel internacional ha sido reconocida con la celebración del Año Internacional de los Pueblos Indios, la conmemoración del Quinto Centenario, el otorgamiento del Premio Nobel a Rigoberta Menchú y, finalmente, la declaración de la década de los pueblos indios en el seno de la ONU. Todos estos gestos políticos no han sido graciosas concesiones, suponen un primer reconocimiento del estado de inequidad e injusticia que priva en la existencia de los pueblos indios del continente y manifiestan una primera disposición al cambio. Para llegar a ello, han debido librarse muchas contiendas.

En México, los últimos quince años han sido testigos del desprendimiento de las movilizaciones indias de la tutela política del Estado. Con frentes muy distintos a los amplios, radicales y estructurados movimientos indios en Bolivia, en Guatemala o en los Estados Unidos, las organizaciones indígenas en México han ido dibujando cada vez con mayor fuerza y claridad sus demandas particulares, planteadas en torno a distintas cuestiones —reubicaciones, despojos de tierra, solicitud de créditos, defensa ecológica, reconocimiento a la costumbre jurídica, etc.—, a partir de una posición en que la identidad juega un papel relevante, hasta cristalizar en la sublevación armada de los indios de Chiapas en torno al EZLN, en 1994. Otras ramificaciones de este movimiento contra la desmemoria y la injusticia ha sido la aparición de estructuras organizativas como el Consejo Indio Permanente o el Comité Campaña Quinientos Años de Resistencia India, Negra y Popular. El parteaguas de los quinientos años de colonialismo, cuya realidad viva e hiriente hemos analizado a lo largo de todo este libro, constituyó sin duda, un momento político de sensibilidad social a los rezagos e injusticias acumulados por los pueblos indios, que fue plenamente aprovechado por los movimientos indígenas para colocar de nuevo en el tapete la discusión sobre las formas que el país adoptaría para dar respuesta a las postergadas demandas de sus poblaciones indígenas.

El indigenismo aparece así fracturado por una intervención más directa de los pueblos indios, con un proyecto político explicitado y una

serie de demandas que empiezan a constituirse en la plataforma de una política indígena, más que de una política sólo indigenista.

Las reivindicaciones étnicas, desglosadas en el amplio mosaico de 56 pueblos en el caso mexicano, más la problemática específica de los grupos indígenas guatemaltecos asentados dentro de nuestras fronteras en condiciones de refugio, obligan a superar política y conceptualmente la visión de «población indígena» que no da cuenta «de la diversidad de pueblos que quedan englobados bajo el rubro de indios... Los pueblos concretos, las etnias, son todos indios en tanto se les asigna la posición de colonizados; pero en el nivel étnico se distinguen y particularizan: son nahuas, tojolabales...» (Bonfil Batalla, 1991, p.20). Las movilizaciones indígenas son movimientos por la diversidad y su particularización se hace aún más importante al ubicar el contexto en que se incorporan las mujeres indias a la lucha de sus pueblos y en el que demandan reivindicaciones propias, el contexto en que se definen como mujeres purépechas, mixes, tzotziles u otomíes.

Del mismo modo, el desmenuzamiento de la realidad, de las luchas y de los movimientos en las acciones y las demandas concretas de los pueblos y de sus mujeres, es lo que permite un acercamiento más verdadero a lo que conforma la enorme riqueza de intereses y planteamientos que las mujeres indígenas tienen para sí y para el conjunto de la sociedad.

La presencia cada vez más evidente de las mujeres indígenas en los actos protagónicos de las movilizaciones de sus pueblos y también en la lucha por sus propias demandas prueban la capacidad de convocatoria que los problemas de sus comunidades les significan y también, el dinamismo de las sociedades indias en las cuales, pese a todas las rupturas que ello significa, las mujeres han empezado a transformar los roles que les habían sido asignados y con ello, a cuestionar las estructuras y los órdenes sociales que determinan su condición y posición al interior de sus familias, comunidades y grupos étnicos. Las movilizaciones de las mujeres indígenas no sólo por las causas de sus pueblos, sino en defensa de sus propios intereses, han implicado el acuñamiento de una experiencia poco conocida: la aparición en el escenario público de un nuevo interlocutor social, de un nuevo sector que ante demandas específicas, exige respuestas adecuadas.

Dentro de la población indígena organizada, las mujeres han utilizado todos los foros a su alcance para reclamar espacios de dis-

cusión, información e intercambio, así como apoyos para la difusión y el conocimiento de sus derechos como individuos, como mujeres y como indígenas. «En los últimos años se observa un notable incremento en el surgimiento, conformación y consolidación de organizaciones locales y regionales que, a su vez, organizan foros, mesas redondas y congresos de temática amplia y diversa. Aunque hay fragmentación y dispersión entre las organizaciones indígenas, por su definición o la naturaleza de sus luchas (por lo que se les toma como movimientos de carácter preponderantemente comunal) no puede hablarse de un vacío en la organización política de los pueblos indígenas.» (Warman y Argueta, 1993:9)

Consuelo Mejía y Sergio Sarmiento (1991) destacan que las principales demandas recientes del movimiento indio organizado de México giran en torno a la tenencia de la tierra, la defensa de los recursos naturales, la obtención de facilidades para la producción, la educación y la cultura, las libertades políticas, el respeto a los derechos humanos y el establecimiento de condiciones laborales más justas; a raíz de los acontecimientos desatados a partir de este año del 94 en Chiapas, podrían añadirse las demandas por la autonomía.

¿Dónde están las mujeres como sector específico en todo esto? El proceso de aparición de organizaciones de mujeres indígenas de todo corte ha reunido los intereses femeninos por el destino —económico, social, cultural— de sus pueblos y comunidades. Sin embargo, dadas las condiciones particulares de desventaja y subordinación que las mujeres tienen al interior de sus grupos familiares y comunitarios, la poca presencia y participación directa que han tenido en los procesos públicos de sus pueblos, la organización de las mujeres presenta características muy particulares. Las organizaciones de mujeres indígenas cumplen dos funciones centrales: por un lado, sirven como medios para alcanzar fines concretos (satisfactores económicos, servicios, recursos culturales); y por otro, resultan un elemento de concientización e integración de las mujeres a una identidad étnica y de género. En su proceso de aparición, crecimiento y consolidación, las organizaciones de mujeres que actualmente juegan un papel protagónico en las diversas movilizaciones de sus pueblos, debieron romper inicialmente las barreras de género que se imponen a las propias mujeres desde sus familias mismas, legitimar su participación en las instancias comuni-

tarias de toma de decisiones y ganarse espacios reconocidos en los procesos de lucha y demanda de sus pueblos.

La existencia misma de las organizaciones indígenas femeninas, de primer o segundo nivel, supone ya para sus integrantes el haber rebasado los espacios tradicionalmente femeninos asignados por la cultura y la tradición de las comunidades. Para construir estos organismos colectivos de participación pública, las mujeres indígenas han desarrollado su inventiva adaptando procesos sociales válidos en los términos de cada una de sus culturas, a las necesidades de una presencia y gestión públicas. Así, han arrancado de los espacios familiares, sociales, económicos y culturales permitidos para insertarse en las movilizaciones más amplias y visibles de sus pueblos. La experiencia así construida ha permitido a las mujeres aprovechar las coyunturas políticas actuales para dar mayor eco a sus demandas y necesidades particulares, que se han ido definiendo y visibilizando en el curso del proceso organizativo mismo.

Las Actrices y sus Lugares

Dentro de las organizaciones más tradicionales, tanto al interior de las comunidades y sociedades indias, como en los espacios creados por gestión del estado, las mujeres han ocupado nichos definidos como espacios genéricos culturalmente sancionados: comités comunitarios de mujeres, comités para las fiestas y rituales religiosos, comités de escuela y padres de familia, comités de salud. Si bien la importancia de su participación se reconoce en distintos grados y se valora de forma particular en cada caso, la jerarquía de autoridades comunitarias —civiles o religiosas— sólo admite y reconoce una participación secundaria de las mujeres sin otorgarles cargos directos, estatus propios ni responsabilidades a título personal. Las mujeres, como integrantes de la comunidad, participan en las instancias de trabajo colectivo y de reciprocidad solidaria: el tequio, la mano vuelta, los roles, constituyen formas organizativas que utilizan toda la fuerza de trabajo disponible, masculina y femenina. Lo mismo ocurre dentro de la organización más familiar: como ya se ha mencionado en otras partes de este libro, la unidad doméstica se organiza también bajo un orden cuidadosamente estructurado donde las dominancias aparecen claramente marcadas: aún con los varones ausentes y las mujeres asumiendo la responsabilidad total

de la familia, la casa, el trabajo, el sustento y las posesiones, el «jefe» reconocido de la unidad doméstica es «él».

Así, existe una valoración diferenciada —los distintos grupos étnicos valoran en mayor o menor medida la aportación de trabajo de sus mujeres y les confieren por ende, lugares también distintos dentro de la escala de valores comunitaria; es decir, les otorgan distintas posiciones sociales según la tradición cultural de que se trate— al desempeño de las mujeres, dependiendo con frecuencia, de la importancia de las actividades económicas de autoconsumo y subsistencia. En términos generales, podría decirse que mientras más se acerque la economía del grupo a la autosubsistencia y menos dependa de la agricultura comercial, mayor será la importancia del trabajo y el aporte económicos de las mujeres, en cualquiera de los renglones desempeñados y, por tanto, más alto será también el sitio que ocupen en la jerarquía cívico-religiosa, en la estructura de valores y respeto de cada comunidad.

De este modo, existe una relación directa entre trabajo, importancia económica, visibilización, poder y estatus de la que las mujeres sólo son participantes marginalmente. Al quedar definido su lugar a partir de sus relaciones familiares y su momento de tránsito en el ciclo de vida, el panorama es otro: las mujeres adquieren el mismo estatus que sus maridos o que sus padres y pasan a formar parte activa —aunque ligeramente menor— del binomio necesario para entrar en cualquier escala de responsabilidades y cargos comunitarios. Simbólicamente, las mujeres existen dentro del imaginario de la comunidad como un complemento necesario al caminar de la vida. Así, las organizaciones tradicionales han establecido espacios insustituibles para el desempeño de las mujeres aunque sin adjudicarles, salvo en muy contados casos (seris, zapotecos del Istmo, por ejemplo) una estatura semejante a la otorgada al desempeño de los varones¹.

¹Un ejemplo interesante es el descrito por Isabel Mora (1994) hace referencia a las aguacateras indígenas del poblado purhépecha de Caltzonzin (antes Paricutin). «En su participación en la esfera religiosa las aguacateras también han redefinido el sistema de cargos. Ellas participan de manera individual en el cargo y no como pareja como en los tiempos anteriores, suele decirse «la carguera», «la mayordoma» y no «el carguero» o «los cargueros». En la práctica, ella es la que realiza el gasto y efectúa los rituales correspondientes. Los esposos por lo regular las acompañan y apoyan y en algunos casos el hombre permanece ausente. Señala doña Guadalupe quien tiene actualmente el cargo religioso más importante: 'Ahorita sólo voy a vender aguacate cuando necesito pagar la luz del templo o cuando tengo que hacer el gasto fuerte en alguna fiesta, pero cuando ya salga del cargo voy a empezar otra vez', o sea más regularmente» (pp.54-55)

Relatando las experiencias organizativas de Yalalag en su lucha por recuperar el municipio para la comunidad, Juana Vázquez, zapoteca, señalaba: «En zapoteco se dice: padre y madre del pueblo, eso quiere decir la autoridad municipal». «De 1982 a 1986 se vive una nueva experiencia, un nuevo aprendizaje, se rompe el marco de la lucha local y se empieza a trabajar a nivel regional con la formación de un bloque de autoridades que se llamó Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas. El trabajo de las mujeres fue importante porque eran quienes alimentaban a los asambleístas durante las sesiones, en las que también participaban las mujeres. Este bloque fue un mecanismo eficaz de gestoría social» (Memoria del Seminario..., p.18)

Y continúa: «Como en todos los pueblos indígenas, la mujer siempre ha venido tejiendo su historia, pero de una manera callada. En nuestros usos y costumbres, al elegir a nuestras autoridades municipales, para que el hombre pueda cumplir bien con el cargo que el pueblo le ha encomendado, tiene que estar detrás la mujer asumiendo el trabajo que él deja, que es casi el cincuenta por ciento del trabajo. La mujer asume esa responsabilidad. Anteriormente el hombre era quien llevaba la voz en la familia. Se discutían los problemas y todo. Cuando salía a la asamblea llevaba la voz de la mujer. Ya sabía que si a él le tocaba un cargo, llevaba el respaldo de la mujer o de su familia» (*ibid.*), p.26)

Aparte de estos espacios comunitarios y familiares tradicionales, a las mujeres indígenas se les han abierto también algunas rendijas de participación —y con ello, de organización— desde el estado y sus agencias. Partiendo siempre de una concepción de los «lugares/espacios para las mujeres» definidos en función de sus roles de género: la salud, la educación, la producción «complementaria» a pequeña escala, algunos aspectos poblacionales como el control natal y la planificación familiar, el abasto, etc., se han estructurado comités y grupos comunitarios que funcionan desde el municipio o el ayuntamiento, desde las oficinas de las distintas dependencias, o desde los centros educativos y de salud en los que las mujeres han intervenido de manera directa para demandar y resolver algunos aspectos de sus incontables carencias. Estos comités, que no tienen figura jurídica reconocida pero que forman ya parte del inventario organizativo de las comunidades, son ya una tradición de la política indigenista y campesina del estado mexicano. Tienen una larga historia y en esa medida, representan una

importante experiencia de gestión y participación femeninas. Sin embargo, ninguna de estas esferas de organización se tocan con los renglones y grandes temas a cargo de los varones; de algún modo, al igual que en la división de trabajo al interior de las unidades domésticas, los espacios de participación e injerencia están también sujetos a una separación por género.

La Madre Tierra

La tierra ha sido y sigue siendo el sustento fundamental de los pueblos indios, de ella vienen y a ella vuelven. Referente espacial, identitario, económico, histórico y cultural, la tierra ocupa un lugar preponderante en las luchas reivindicativas actuales de los grupos indígenas. Los despojos, la titulación, la organización, los desplazamientos, las migraciones, el trabajo, el alimento y el ceremonial giran alrededor de la tierra y los frutos que los *hombres* le pueden arrancar. Actualmente, los pueblos indios están organizados bajo tres formas de tenencia de la tierra: comunidades, ejidos y pequeña propiedad.

De acuerdo a los métodos censales en los que las fronteras de pertenencia étnica se desdibujan, la mayoría de los pueblos indios campesinos viven bajo el régimen de pequeña propiedad. Sin embargo, el referente de la propiedad comunal sigue siendo una característica organizativa de un gran número de poblaciones con habitantes indios. Las mujeres indígenas quedan fuera de la titularidad de la tenencia bajo el régimen comunal y el ejidal. No es éste el espacio para tratar la condición de las mujeres indias en tanto campesinas que ya se ha visto en otros capítulos de este libro, pero en la medida en que hablamos de su participación organizada, caben sí, algunos señalamientos.

Las comunidades indígenas se organizaron desde la colonia a partir de las estructuras domésticas familiares contadas como unidades y encabezadas por el padre o jefe de familia. Desde entonces, se ha asumido a las mujeres como parte de un conjunto familiar y sus necesidades en términos de tierra, producción y representación política, quedaron subsumidas dentro de esta unidad familiar y supuestamente a cargo de la representación del jefe de la misma. A medida que se han intensificado las relaciones de dependencia desigual entre las poblaciones indígenas y las instituciones y población mayoritaria nacionales, los

lazos de protección tejidos alrededor de las unidades domésticas se han debilitado y con ello la posición de las mujeres ha ido quedando en una situación de cada vez mayor vulnerabilidad.

Las mujeres indígenas no son formalmente comuneras, salvo en casos excepcionales: viudez o herencia inevitable —no habiendo varón en la familia paterna que pueda heredar los derechos de acceso a la tierra—. En los casos de pequeña propiedad, aunque el margen es más ancho, tampoco se acostumbra que la mujer herede la tierra pues al casarse, pasa a formar parte de otro núcleo familiar y en vez de juntar patrimonios, sobrevendría la fragmentación de la propiedad. De la información etnográfica de que disponemos, sólo hemos tenido un caso documentado de costumbre de herencia de propiedades para las mujeres en dos comunidades mazatecas, en la serranía de Oaxaca (Josefina Aranda, comunicación personal), si bien es cierto que la herencia directa se ha venido difundiendo lentamente por vía materna y a través de aquellos casos en que las mujeres tienen posibilidad de hacerse de su patrimonio personal.

Las mujeres indígenas, dentro de la legislación campesina del estado, tampoco son ejidatarias o titulares de los derechos ejidales, incluso cuando cerca de un 33% acceden ya a la categoría de derechos aunque por su edad y circunstancias no ejerzan ese derecho. Las mujeres tienen acceso a la tierra en su calidad de integrantes de una unidad familiar y a título colectivo, a través de las Unidades Agrícolas e Industriales para la Mujer (UAIM) y sus parcelas compartidas, en una historia relativamente reciente. Creadas en la década de los sesentas, las «guayimes» constituyen una figura jurídica ejidal para dotar a las mujeres de los ejidos (esposas, hermanas o hijas de los ejidatarios derechosos) de una parcela para desarrollar proyectos productivos, y de una vía de injerencia mayor en las asambleas de los ejidatarios.

En los últimos años, ante la rapidez y el dinamismo de las transformaciones al interior de las sociedades rurales, incluidas las indígenas, se han levantado estudios sobre la condición presente de las UAIM, censos procurando actualizar su situación organizativa, económica y política dentro de la realidad de los ejidos nacionales; y registros que permitan colmar los vacíos de información que las rodean. En uno de los últimos estudios exhaustivos donde se revisa la situación de estas organizaciones y sobre todo, de sus integrantes, la encuesta descubre

parte de la problemática de estas organizaciones con respecto a la tierra: en un 52% las UAIM las mujeres no disponen de la tierra a que tienen derecho porque no les ha sido entregada y porque les ha sido arrebatada, en iguales proporciones. En otro 38% de los casos, los problemas tienen el siguiente rango: 12% de lotes abandonados; 7% de tierras mal ubicadas; 5% rentan o venden la tierra; 5% son utilizadas por otras personas; 4% el lote es prestado; 3% tienen tipo de propiedad inadecuado; y 2% han sido dedicadas a otra actividad (Programa Nacional de Solidaridad, 1993:37)

Aunque no se ha podido desglosar a detalle el dato de cuántas de estas UAIM están ubicadas dentro de ejidos indígenas, ante esta panorámica general, no es extraño que el último censo sólo registre un 16.5% de mujeres indígenas dedicadas a actividades agropecuarias (INEGI, 1994). La escasez de tierra para los productores campesinos indígenas, es otro de los factores que inhibe la participación organizada de las mujeres indias en tanto campesinas: 50% de las familias agrícolas con el 10% de la tierra y cerca de 600,000 familias sin tierra.

Por otra parte, las recientes modificaciones al Artículo 27 constitucional han significado un riesgo aún mayor para la propiedad femenina de la tierra: en ella, el derecho de las mujeres se establece de forma general, pero el mecanismo real de transferencia queda reducido a las UAIM. De esta forma, la legislación nacional sanciona la condición de las mujeres indígenas campesinas como no productoras individuales y por tanto, les niega el reconocimiento de derechos de titularidad, representatividad jurídica y participación.

Pese a las desfavorables condiciones para una participación organizada de las mujeres indígenas en torno a la tierra, a sus reducidas oportunidades de figurar numéricamente, las mujeres indígenas han intervenido en las movilizaciones de sus pueblos buscando la garantía de la tierra y el reconocimiento de su propiedad. Las mujeres indígenas van siempre por delante en las tomas de tierras y oficinas que los grupos indígenas promueven con frecuencia como medida de presión y visibilización ante las autoridades y la sociedad en general:

«¿Qué pasa cuando en 1980 son las elecciones municipales y participan las mujeres? Como hubo fraude, el gobierno desconoce la planilla del pueblo y las mujeres son las que dicen: ahora hay que tomar el Palacio Municipal. No sabíamos que era la toma del Palacio Municipal.

Simplemente, en zapoteco quiere decir: vayamos a sentarnos en el Palacio. Sin armas, sin nada, para presionar a esta gente y que desalojaran el Ayuntamiento. Los compañeros dijeron que tenían razón las compañeras. Las compañeras dijeron: ahora es el momento porque tenemos suficiente maíz, suficiente frijol. Así podemos estar dos o tres meses en esto. Las mujeres estuvimos en el corredor del palacio municipal. Más de cuatrocientas mujeres. Empezamos a integrarnos más con los compañeros. Ya no era el hombre quien llevaba la voz de la mujer, sino que la mujer empezaba a participar, a dar su opinión en nuestra lengua, porque no había necesidad de traducir. Estábamos entre familia, entonces lo hacíamos en zapoteco. La mujer empieza a darse cuenta que su lengua tiene tanto valor como cualquier otra lengua. Unos compañeros, de otro lado, se dan cuenta de que es posible la participación de la mujer. Dejaron participar a sus mujeres. Eran comisiones de ciento cincuenta personas, entre hombres y mujeres. Ya no había celos.» (Memoria del Seminario..., pp.26-27).

«Esto está pasando en todos los estados de la República... Qué está pasando ahorita con el Artículo 27, que es sobre el reparto de las tierras; es un problema tan grande que supuestamente dicen vamos a pedir opiniones y no sé qué. La gente de Chiapas, (¿no que hasta hicimos marchas para protestar porque no estamos de acuerdo?) Pero no, a nadie se tomó en cuenta su opinión...). A las personas que abarcan grandes tierras, a esos sí deberían de hacerles esos cambios de reparto y no a la gente indígena que tiene tierras muy chiquitas. Va a haber más problemas sobre el reparto de tierras porque no han entrado en todos los ejidos.»

«¿Qué va a pasar con las tierras, qué tendrán los hijos y los hijos de los hijos? ¿Dónde van a trabajar, qué les van a repartir?» (idem.), p.92).

«Nosotros no tenemos el concepto de la propiedad privada ni la venta de la tierra ¿cómo vamos a vender a nuestra madre si es la tierra? Si todo es para todos, la naturaleza es para todos...» (Idem, p.120).

Ante el supuesto establecido de que las mujeres rurales —y entre ellas las indígenas— no guardan ni tienen porqué guardar una relación directa con la tierra, el estado y sus instituciones han sentado mecanismos para la promoción del desarrollo rural a partir de las actividades productivas de las mujeres que no necesitan disponer de parcelas de cultivo. Recurriendo de nuevo a los espacios, funciones y responsabilidades reputados como femeninos, se ha impulsado desde las

instituciones de fomento al desarrollo en las dos últimas décadas la organización de las mujeres para la producción de traspatio, la comercialización de algunos productos agrícolas, pecuarios y semiindustriales, se ha promovido la producción artesanal y los proyectos de mejoramiento comunitario en distintos aspectos: salud, infraestructura, servicios, cultura, etc. En todo este proceso, las mujeres han ido apropiándose de los espacios de gestión y organización abiertos de este modo.

En la administración que está al concluir, y retomando las experiencias anteriores de promoción de la mujer en el desarrollo, se armó un proyecto de organización y participación de las mujeres, bajo las bases del combate a la pobreza extrema, pero desde una perspectiva de género. El Programa Nacional de Mujeres en Solidaridad ha constituido en ese sentido, una experiencia pionera muy importante. La entrega de recursos y apoyos a la población beneficiada se hace a partir de la constitución de núcleos organizados (comités de Mujeres en Solidaridad) que han de seguir un proceso de consolidación que incluye talleres de reflexión y capacitación para fortalecer a la organización interna y externamente. El Programa de Mujeres en Solidaridad alcanzó una cobertura directa de 92 000 mujeres integradas en comités para distintos propósitos: mejoramiento de vivienda, salud, proyectos productivos diversos, comercialización y salud. En zonas indígenas, el Programa trabajó alrededor del 25% de su cobertura (Claudia Alonso, comunicación verbal), y aunque el impacto numérico no parece representativo en términos de los más de tres millones y medio de mujeres indígenas que habitan en este país, la experiencia organizativa sí ha tenido ecos importantes en las comunidades.

Existen también otros recursos organizativos diseñados desde el Estado: las cooperativas de productoras y comercializadoras, los comités comunitarios, los comités de Fondos Regionales impulsados desde el Instituto Nacional Indigenista, que también son iniciativas políticas de la presente administración y en los que las mujeres tienen abiertos espacios más o menos importantes. Lo destacable de estas instancias es la construcción de una experiencia de gestión ante el estado que abre posibilidades de interlocución y negociación dentro de las propias comunidades y que así, transforma poco a poco el lugar subordinado de las mujeres.

La última década ha sido también testigo de la expansión de las organizaciones indígenas femeninas estructuradas alrededor de ramas

de actividad concretas: además de las organizaciones de producción propiamente dichas, entre las que destacan por su importancia numérica y su peso económica las organizaciones de artesanías. En Chiapas, por ejemplo, hay cooperativas de artesanías con más de diez años de existencia y de hasta tres mil integrantes. La Organización Benito Juárez de Artesanías de Los Altos agrupa a ochocientas integrantes; y lo mismo va por algunos grupos organizados en los estados de Oaxaca y Yucatán.

La salud es otro campo privilegiado de la organización de las mujeres indígenas. En este terreno se reflejan no sólo las carencias de los pueblos indios, sino también las estrategias adaptadas por las comunidades para enfrentar el problema de la enfermedad. Salud y medicina son un vasto campo de conocimiento y simbología entre los grupos indígenas. En las prácticas terapéuticas se preservan concepciones del mundo, de la vida y la muerte, junto con los avatares que los humanos enfrentan entre ambos tránsitos. Como práctica cultural, determinada por las situaciones que ya se han enumerado, la preservación de la salud es mutable, variada y compleja. Encargadas del bienestar de la familia, las mujeres aparecen como agentes «naturales» de salud: las mujeres han desarrollado un conocimiento de prácticas terapéuticas y de vías para transmitirlo de generación en generación. De hecho, se estima que en México el 60% de los terapeutas son mujeres. Las parteras por su parte, conforman el 38% del universo terapéutico femenino, según cálculos establecidos por ciertos estudios² y han adquirido su saber por transmisión materna o familiar, por la posesión de un don o por la obligatoriedad de las circunstancias.

En este marco, las mujeres indígenas en su papel de procuradoras de salud, juegan un papel central para las comunidades alejadas de los servicios y la atención médicos institucionalizados. Las organizaciones de médicos tradicionales, 52 en la actualidad, integran a un total de 2,610 médicos tradicionales. En sus consejos directivos hay 239 personas, de las cuales 84 son mujeres que ocupan indistintamente los cargos de presidente, secretaria, tesorera o vocal.

Dentro de este movimiento organizado existen demandas específicamente femeninas:

² Alejo, M., 1992:2

«Las mujeres nos tenemos que responsabilizar por la salud de las mujeres. Hay que apoyar a las parteras para evitar que se apropien los hombres de la salud de las mujeres.»

«Las comunidades han tenido médicos tradicionales siempre, pero sí es un poco nuevo que las mujeres se preparen más. Cuando la mujer participa en diferentes actividades, mejora la salud de la familia. En este sentido, creo que se puede mejorar la atención de los servicios si se centra más en la mujer.»

Finalmente Chiapas

El 1o. de enero de 1994 estalló una rebelión armada en el estado de Chiapas. En ella han participado diversos sectores, pero se trata de un movimiento organizado que reivindica las causas de los más pobres, de los indios y de los refugiados. Son muchísimos los aspectos que cabría analizar de este levantamiento, tan nuevo todavía en el tiempo y tan antiguo en motivos; pero sólo cabe en el propósito de este tratamiento destacar la participación organizada y protagónica de las mujeres indígenas, su visibilización como agentes activos del cambio y la propuesta.

Como se ha visto ya, la población femenina de los pueblos indios ha venido llenando cada vez más numerosos espacios de organización a su alcance. Su aparición en las filas armadas en esa medida, no puede resultar una sorpresa. Sin embargo, la presentación de demandas de mujeres en los pliegos entregados por los insurgentes sí constituye una noticia inédita.

Las mujeres han salido del anonimato comunitario para convertirse en protagonistas de una nueva lucha en la que los dirigentes «han reconocido la pluralidad de posiciones, han asumido que hablan estrictamente desde ellos y desde ahí han interpretado todo. Esto es sin duda novedoso y con un contenido de pluralidad más democrático que los discursos políticos tradicionales y hace una diferencia con las guerrillas del continente.» (La Correa Feminista, enero-marzo, 1994, p.3).

En la presencia y las demandas de las mujeres indígenas dentro del movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se conjugan varios olvidos: el de los indios, el de los pobres y el de las mujeres. «La experiencia de otredad de las mujeres y de los indios se

produce y reproduce inmersa en las estructuras y valores patriarcales tanto afuera como adentro de nosotras(os) mismas; y por lo general, se celebra la dominación/subordinación como rasgo innato de la condición humana» (E. Maier, en la Correa..., p.11)

La aparición de una comandante indígena, vestida de huipil y encapuchada, al lado de los demás altos dirigentes del EZLN, ha sido la cristalización más obvia del nuevo lugar que empieza a dibujarse para la organización de las mujeres. La comandante Ramona es todavía un caso excepcional, pero las dirigencias femeninas indígenas que trascienden las demandas de lo cotidiano, hacia planos de diseño político para sus pueblos son cada vez más numerosas. No obstante, la matriz femenina de las demandas y los planteamientos en la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN, aparece en cada uno de los puntos:

«En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir las leyes y reglamentos de la Revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES:

Primero.— Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segundo.— Las mujeres tienen derecho de trabajar y recibir un salario justo.

Tercero.— Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarto.— Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto.— Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación.

Sexto.— Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptimo.— Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por fuerza a contraer matrimonio.

Octavo.— Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno.- Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo.- Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios».

Los actuales planteamientos de las mujeres indígenas dentro del contexto del conflicto en Chiapas tienen dos matrices originarias. Por una parte, se alimentan de las luchas y demandas vigentes de los pueblos indios y por otra, de las movilizaciones y banderas de las mujeres mismas. Desde una perspectiva más amplia, se trata de un movimiento por los derechos particulares de las mujeres indias. Sin embargo, existen algunos rasgos comunes a este proceso y el que sostienen las mujeres del país con el planteamiento de sus demandas. Aunque interesa resaltar la incorporación formal de las mujeres al ejercicio de sus derechos, es conveniente aclarar que la participación femenina en las transformaciones sociales y políticas del país ha ocurrido, por lo menos en este siglo que agoniza, mucho antes de que los derechos y la participación misma se legitimen jurídicamente.

Para hablar de las movilizaciones y demandas de las mujeres indígenas, un referente obligado es la lucha que los pueblos indios han dado sin parar y en distintos frentes, por su supervivencia material y cultural. La lucha indígena en Chiapas representada por el movimiento armado del EZLN es la última y más reciente expresión de las protestas organizadas que los pueblos indios del país siempre han sostenido.

En esta tradición de lucha y defensa las mujeres han sido participantes permanentes: en las marchas y tomas de tierras, en la toma de alcaldías y en los plantones, en las negociaciones ante las distintas instituciones, en las diversas modalidades de resistencia. A lo largo de los procesos en que se han embarcado sus pueblos, las mujeres han sido compañeras solidarias, han hecho suyas las demandas por la existencia digna de sus comunidades y contra el acoso, la explotación y la persecución en que se debaten sus varones. En muy pocas ocasiones, a lo largo del proceso de estas movilizaciones se han abierto espacios para la voz de las mujeres mismas quienes así, han aparecido como las sin rostro ni lugar, miméticas iguanas de sus pueblos.

Sin embargo, a cinco años de estallado el conflicto en Chiapas y a partir de los distintos procesos asociados de movilización indígena que le han seguido, las mujeres se han hecho visibles, construyendo un lugar específico para dar eco a sus demandas, sus denuncias, esperanzas y proyectos como integrantes diferenciadas de sus pueblos. Los foros recientes en los que las mujeres han participado constituyen un abanico de reflexiones y propuestas desde los ojos femeninos de los pueblos indios. No pareciera, sin embargo, que estos aportes y preocupaciones se hayan valorado todavía en su enorme riqueza. El camino apenas empieza a ser andado. Pese a todo, las mujeres de los pueblos indios han venido ocupando todos los espacios públicos de participación a su alcance, saliendo del anonimato de sus comunidades para convertirse en protagonistas de sus luchas y dando así un carácter más plural y democrático a sus procesos. Dentro del contexto del conflicto en Chiapas, las mujeres indígenas han abandonado su tradicional papel de observadoras y apoyos para participar activamente en las organizaciones de base, en el movimiento armado, en las negociaciones de paz y en el planteamiento de los términos para el fin del conflicto. A partir de la publicación de La Ley Revolucionaria, se ha comenzado a discutir de manera más pública y plural la condición, situación y posición de las mujeres indígenas desde ángulos totalmente novedosos en la historia de nuestro país. •

El análisis y la problemática propuestos por las mujeres indígenas en los documentos del EZLN trascienden la esfera coyuntural del conflicto; dejando aparte el carácter militar de estos documentos que, finalmente, sólo atañe directamente a las mujeres movilizadas y armadas, las propuestas y demandas incorporadas a este nuevo espacio cuestionan las estructuras más sensibles de cualquier sociedad: las estructuras de lo cotidiano, de lo inmediato, de lo familiar.

Fuera del movimiento armado, las consecuencias del conflicto en Chiapas para las mujeres se ubican en la esfera de su vida cotidiana: el desplazamiento y/o expulsión de sus comunidades de origen, la pérdida de familiares, la pérdida de bienes, tierras y hogares, la inseguridad de los refugios temporales, el hambre y la pérdida de autonomía ante la dependencia de los apoyos externos, la fractura de los sistemas económicos campesinos de subsistencia que se traducirán en situaciones prolongadas de alto riesgo para la reproducción de los grupos

familiares y comunitarios: pérdida de cosechas, destrucción de infraestructura, muerte o extravío de animales domésticos de tiro, de carga, aves de corral, etc. Las mujeres reflejan en sus angustias por el presente, una historia de precariedad y un miedo aprendido al futuro que las movilizaciones organizadas y los planteamientos conscientes están ayudando a transformar.

Si hemos de hablar de las movilizaciones femeninas indígenas en el contexto de las luchas de sus pueblos Chiapas constituye, ciertamente, un escenario excepcionalmente importante en el que la participación de las mujeres se ha ido dando de manera protagónica a lo largo de sus distintas fases. Así, los temas incluidos en la única Mesa del Diálogo realizada y tan dramáticamente paralizada desde hace ya tres años, se identificaron como prioridades en la negociación con el Estado y en última instancia, con la sociedad nacional.

La realización de la Mesa «Situación y Condición de los Derechos de las Mujeres Indígenas», que convocó a las dos partes en conflicto, así como a una cuarentena de invitadas por una parte y otra, si bien a título personal, a discutir la condición actual de los derechos de las mujeres indígenas; demostró por una parte, la necesidad urgente de estos foros de intercambio y por otro lado, la existencia de un corpus intelectual indígena femenino, pensante y consciente de las difíciles realidades de las mujeres de sus pueblos. A pesar de las diferencias políticas y del clima de enfrentamiento inicial en el desarrollo de las discusiones, se pudieron identificar varias coincidencias: las invitadas indígenas de uno y otro bando, hicieron un diagnóstico crítico de su realidad, de sus necesidades, de sus proyectos, que traspasaba las fronteras étnicas. La realidad de las mujeres indias se mostró como una realidad sumergida y compartida, que reúne las carencias no sólo de sus pueblos particulares, sino también las desigualdades de clase y los obstáculos de género específicos de cada grupo.

El contexto de confrontación en que se desarrolló la primera Mesa del Diálogo en cada una de sus mesas temáticas hizo muy difícil levantar una plataforma de acuerdos y respeto. Hasta cierto punto, la desautorización del proceso que construían las mujeres indias fue impulsada por las propias participantes en una especie de expropiación del diálogo entre las delegadas indígenas. Sin embargo, lo cierto es que pudieron arribar a reconocimientos unánimes sobre la situación, posición y

condición de las mujeres de los pueblos indios; sobre el espacio facilitado por el EZLN a la expresión de las mujeres; sobre la existencia de una problemática femenina particular; sobre la necesidad de nuevas propuestas y relaciones de los pueblos indios con el estado y la sociedad nacionales. En una primera lectura, las mujeres participantes se asomaron al espejo: «somos mujeres, somos mujeres indias, somos mujeres indias pobres, somos mujeres indias pobres que queremos un cambio y que nos oiga el gobierno».

Pese a las dificultades de un diálogo políticamente polarizado, la experiencia fue única: la representación gubernamental y la dirigencia zapatista escucharon a invitadas y asesoras mientras éstas denunciaban, analizaban y proponían; mientras se materializaba la posibilidad de abrir ventanas a las demandas de las mujeres indias; mientras se daba la posibilidad de construir un espacio de reconocimiento en lo común y en lo diverso; y cristalizaba el desarrollo colectivo y público de un pensamiento político indio, femenino y propositivo; la consolidación de una presencia reconocida; la aplicación y apropiación de un ejercicio democrático. Quienes pudimos asistir, estar, escuchar, preguntar y hasta opinar, pudimos también ver a las mujeres indias organizadas; vimos a las mujeres indias opinando, vimos a las mujeres indias proponiendo, junto con, frente a, a pesar de, un público enfrentado e irreconciliable. La mesa amplia de mujeres que se celebró en San Cristóbal Las Casas en noviembre de 1995 recibió las primicias de un pensamiento político femenino indio en emergencia.

Sin embargo, la propuesta consensada de la mesa de mujeres, objetivo último de la primera fase del diálogo, no se pudo producir. El diálogo en su segunda fase, se rompió el día en que debía haber concluido y las representaciones terminaron entregando dos documentos de conclusiones por separado. No era posible suponer que las mesas del diálogo se desarrollaran sin tensiones; las posiciones encontradas siguen hasta hoy sin hallar un punto de consenso y acercamiento que permita romper el impase y avanzar en la construcción de un nuevo sistema de relaciones con los pueblos indios. El inicio mismo del diálogo se vio muchas veces amenazado y esta práctica como vía a la solución no está muy difundida en nuestra experiencia política colectiva. Sin embargo, las indígenas invitadas a la primera fase tanto como las que se integraron a las representaciones en San Andrés, sede de la segunda

fase de las negociaciones, demostraron una profunda madurez y una muy especial claridad sobre sus objetivos. Las privaciones cotidianas por razones de clase, género y etnia que limitan las posibilidades de reproducción de las sociedades indias y de sus mujeres muy en especial, fueron expuestas en toda su crudeza, con toda la emoción y la rabia que generan, con todo el dolor que siguen infligiendo. Las discusiones sobre la discriminación en los hospitales, sobre la pobreza de las familias que las obliga a dejar la escuela cuando no les impide siquiera entrar en ella, la falta de opciones laborales, la pérdida de recursos, la imposibilidad de acceder a un control sobre la propia vida, quedaron expuestos sin disimulo en las demandas al gobierno y la nación.

Por lo que respecta al funcionamiento interno de sus comunidades, las delegadas indígenas presentaron cuestionamientos contundentes a los usos y costumbres: «que respeten nuestros usos y costumbres pero que se cambien aquellos que nos lastiman y violan nuestros derechos humanos»: contratos matrimoniales, venta de niñas, herencia sólo para los varones, o el privilegio de asistencia del varón a la escuela.

Pese a lo claro del diagnóstico, las propuestas y demandas para superar esta condición resultaron relativamente dispersas todavía. Sin embargo, una demanda reiterada fue que este espacio no se convirtiera en un vertedero de palabras, que no se perdiera el clamor, que no se instalara el olvido. La concreción fue una demanda constante de esta mesa.

«Lo que dice mi corazón voy a decir. Varias hemos insistido y no se nos toma en cuenta como mujeres indígenas. Quiero la solución a estos problemas y todo de inmediato. No que se olvide en una semana. Así dice mi corazón»³

Sin embargo, la segunda fase del diálogo concentró sus demandas en la instalación de un nuevo constituyente y un gobierno de transición; ¿qué peso podía tener en ese contexto una escuela, un centro de salud, unos lavaderos o la representación paritaria en los órganos de decisión comunitaria? La problemática de las mujeres, planteada desde ellas mismas, volvió a donde había brotado: resultaba menor, personal, individual, casuística o no relevante al tema eje de las preocupaciones

³ Mesas del Diálogo. Transcripción. San Cristóbal Las Casas, noviembre 1995.

políticas de la coyuntura. No hubo ni hay todavía, experiencia suficiente ni tampoco sensibilidad, para hacer compatibles los motivos de la razón, la racionalidad y suficiencia del intelecto, con la profunda razón de la emoción.

«La mujer indígena tiene representatividad en sus comunidades en las diferentes comisiones que se asignan en apoyos y mejoramientos. Los problemas que enfrenta la mujer ante la sociedad y su pueblo nos llaman a conocer nuestros derechos como mujeres indígenas. Si son ignoradas por una razón electoral, cuentan con una participación en asambleas comunitarias y municipales. A la mujer debe tomársele en cuenta en las diferentes obras en las cuales es capaz de fungir y resolver la problemática: La mujer sabe los manejos y administraciones de tiendas y fondos comunitarios, de la planeación, diseño y operación de proyectos productivos para el bienestar comunitario»⁴.

En las mesas del diálogo entre el gobierno federal y el EZLN, así como en todos los foros posibles a su alcance, las mujeres indígenas han reiterado una serie de demandas inmediatas estrechamente vinculadas a sus funciones de género: servicios, proyectos productivos, apoyos económicos puntuales, escuelas, etc. La aparente inmediatez y poca trascendencia de estas demandas es justamente la que ha permitido la construcción de una conciencia inicial de género que empieza a cuestionar los principios rectores de la vida cotidiana, que dan sustento a las relaciones de inequidad entre varones y mujeres. En términos de la posibilidad de construcción de un proyecto alternativo, de la búsqueda de una comunidad más horizontal en el marco de las nuevas autonomías en proceso, este elemento es central.

No es sólo en Chiapas donde los pueblos indígenas discuten actualmente la definición de sus autonomías. El concepto y la bandera, profundamente vinculados a la noción de territorio y pertenencia, así como a la continuidad de una vieja historia de resistencia, requieren definirse tanto en lo que respecta a las relaciones internas de esta nueva figura: las estructuras de decisión, representación y mando al interior de los pueblos y comunidades indias por un lado; como en lo relativo

⁴ INI, *Memoria del Seminario Internacional, La Mujer y los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas*, p. 30

al establecimiento de relaciones más igualitarias entre las diversas poblaciones que se agruparan dentro de los territorios autónomos. Este proceso de definición política, estructurado en torno a la creciente fuerza de los pueblos y organizaciones indígenas ante el Estado y la sociedad nacional, implica un ejercicio democrático interno que ha refuncionalizado los organismos indígenas tradicionales de consulta y decisión, al tiempo que ha revelado los olvidos perpetuos, la falta de espacios para la voz y participación y representación reales de las mujeres.

Así, en este momento de recuperación de las particularidades, de recuento de los proyectos plurales, la voz de las mujeres indias ha aparecido como un elemento disruptivo. Las mujeres se plantean la conquista de su identidad ciudadana y su identidad de género a partir del control sobre sus propios cuerpos y la posibilidad de construir un futuro más sano para ellas y sus familias. A lo largo de las discusiones sobre autonomía en San Cristóbal de Las Casas, las mujeres indígenas establecieron condiciones necesarias para el cumplimiento de sus demandas. En la medida en que los rezagos de la pobreza se perciben como resultado de una explotación secular y una historia colonial para los pueblos indios, las mujeres indígenas conciben la consolidación de la autonomía —institucional y geográfica— para sus pueblos como el marco ideal para establecer canales de participación, diseño y control de los recursos y los servicios que tan urgentes les son. La autonomía de sus pueblos y organizaciones se considera así la condición de seguridad para un verdadero reconocimiento de las necesidades y los saberes de los pueblos indios y con ellos, de sus mujeres.

Por otra parte, la conformación de espacios autonómicos indígenas se concibe como una plataforma en que la dignidad de los pueblos indios y sus integrantes estaría asegurada, de modo que la relación con la sociedad no india se vislumbra realmente como un diálogo entre pares, en el que las mujeres advierten la posibilidad concreta de vincularse con otros sectores de la sociedad para apoyar sus demandas de género, sin que pueda cuestionarse su solidaridad con o su adhesión a las causas de sus pueblos.

La construcción como sujeto social que de sí mismas realizan las mujeres indígenas en un largo proceso, no deja de tener sus problemas, especialmente para la apertura de espacios al interior de sus propias

familias y comunidades, ya que las transformaciones que plantean a partir de sus movilizaciones y demandas, suponen un cambio cultural muy profundo en las sociedades indias contemporáneas: la subversión de las bases mismas de la estructura social, la rebelión de los pactos primigenios de la vida cotidiana. Así, es frecuente todavía que los logros y alcances de las mujeres indígenas en torno a sus distintas demandas se visibilicen más fácilmente en los circuitos ajenos a la comunidad que en las estructuras internas de autoridad y representación, por ejemplo. En términos de recuperación de las demandas políticas de las mujeres indígenas implícitas en sus luchas por diversas causas, los documentos y procesos políticos más amplios de los movimientos indios muestran divergencias centradas finalmente, en el grado de visibilización de una problemática femenina, en los términos en los que la exponen las propias mujeres indígenas.

El desarrollo ideológico del pensamiento y la práctica de las mujeres indígenas, no siempre corre a la par con su fuerza para sostener y hacer cumplir sus demandas específicas; en los distintos espacios abiertos a su participación, las mujeres indígenas han señalado a título individual o en representación de sus organizaciones, el hecho de que aún no disponen libremente de estos espacios ni de la fuerza para decidir al interior de sus familias y comunidades.

Las contradicciones que esto plantea con respecto a la Ley Revolucionaria de Mujeres que, por otro lado, presenta algunas de las demandas más avanzadas para la población indígena femenina (muy en particular la decisión personal sobre el número de hijos y la elección de pareja) pueden analizarse a la luz de los mecanismos de reciprocidad y representatividad existentes en las comunidades indígenas. Aunque en la Ley revolucionaria de Mujeres y en las conclusiones del Foro Indígena (diciembre 1995) se señalan declarativamente metas para las mujeres —paridad en los órganos de representación comunitaria, por ejemplo— aterrizarlas implicaría una profunda transformación de los cimientos de las comunidades indígenas, dentro de las cuales el matrimonio es todavía un mecanismo para establecer parentescos políticos y rituales entre familias, un medio para preservar o acrecentar el patrimonio de la unidad doméstica y una forma de correspondencia; y en los cuales también, la representación en las instancias públicas comunitarias se establece para los varones de las familias y, en último caso, para las viudas.

Pese a ello, las declaraciones políticas alcanzadas por las mujeres indígenas en el proceso de diálogo EZLN-Gobierno pueden constituirse en referentes ideológicos para enmarcar las luchas y aspiraciones «más chiquitas» de las mujeres.

«Mi trabajo es con las mujeres, Ver la situación de las mujeres. Nos fuimos organizando también, queremos pos que las mujeres, que nos tomen en cuenta. Nosotras siempre estamos atrás, no tenemos palabra. Siempre la boca cerrada. Por eso queremos que nosotras las mujeres tengamos nuestra palabra. Queremos que las compañeras despierten y tengamos la palabra todas las mujeres. Que nos respeten» (Comandante Susana, EZLN).

El discurso de las mujeres indígenas en el proceso del conflicto en Chiapas ha confrontado tanto la visión de algunas feministas como la perspectiva patriarcal que permea ciertos planteamientos del movimiento indio. El discurso homogeneizador sobre la igualdad de la mujer que comparten algunas intelectuales feministas, parte de la premisa de que todas las mujeres comparten una misma experiencia de opresión, lo cual impide historizar los mecanismos y acercarse a las diferentes maneras en que se aprende y se es mujer en distintos contextos culturales.

Las mujeres indígenas han respaldado el derecho colectivo a la diferencia cultural señalando: 'No todas nuestras costumbres son iguales: todos los lugares tienen sus propias tradiciones. Así nos han dejado nuestros antepasados y no debemos perderlo. No queremos perder nuestra lengua materna; creemos nosotras que somos indígenas y que pensamos diferente de los que sólo hablan español'.⁵

A raíz del conflicto en Chiapas han podido cristalizar también muchos otros esfuerzos de organización de las mujeres indígenas, la «creación de nuevos espacios organizativos para mujeres indígenas como la *Convención estatal de mujeres chiapanecas* y la *Organización de mujeres mames nuevo amanecer de la sierra*, permiten pensar que próximamente habrán de surgir nuevas maneras de imaginarse mujer, indígena y mexicana, que permitirán a este sector redefinir las formas de la tradición y la

⁵ Rosalva Aída Hernández Castillo y H. Ortiz Elizondo, «Las demandas de la mujer indígena en Chiapas», en *Nueva Antropología*, p.37

costumbre, siempre y cuando éstas no se hubieren congelado en la forma estática de la Ley» (Hernández castillo y Ortiz Elizondo, 1996:39).

Así, a raíz del conflicto armado en Chiapas, alrededor de las realidades y organizaciones indígenas se han venido tejiendo una serie de eventos, foros y propuestas que atañen directamente a las relaciones entre los pueblos indios y la nación y sus instituciones. En esta confluencia, las mujeres indígenas de Chiapas han tenido también la capacidad de convocar a otros sectores, movilizandoo organizaciones no indígenas y a mujeres indias de otros pueblos. De esta manera, la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas realizó dos reuniones de trabajo en 1994 y pasó después a constituirse en una organización de segundo nivel dentro de la cual la presencia y actividad de las mujeres indígenas tiene un gran peso. La Convención está compuesta por el Comité de Campesinas Pobres, Casa Salud de la Mujer, CIOAC, ORCAO, UGOCP, CEBIS, COLPUMALI, Asociación de Comerciantes AC, Alianza Cívica Zapoteca; OMIECH, ARIC Independiente, PRD, CNUC, OIMO, OCEZ, SSS Tenango, CEOIC, CONPAZ, Alianza Cívica Trinitaria, Foro de Mujeres del Distrito federal, CODIMUJ, Unión de Colonos 16 de Julio, COBAJI, y la Unión regional de artesanas P'as Joloviletik. Este espacio permitió la discusión de las mujeres en torno a los problemas más serios que afectan al estado y que inciden en el deterioro de las condiciones de vida de toda la población, de las mujeres especialmente y de las indígenas muy en particular: militarización de ciertas regiones; desconocimiento y poca valoración a la participación femenina en los distintos procesos de resistencia de la población en Chiapas; violencia doméstica y subrepresentación política; salud, educación; legitimidad e ilegitimidad de las autoridades estatales; elecciones; demandas de las mujeres por sector, etc.

Por otro lado, en el curso de 1995 se celebró el Encuentro Nacional de Mujeres de la ANIPA (Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía) y en diciembre se realizó también en San Cristóbal de Las Casas el Foro Indígena que incluyó una mesa de mujeres. Estos espacios de participación y discusión política de las mujeres, en los que se abordaron temas como el Convenio 169 de la OIT y su significado para los pueblos indios; el proceso de la mesa de mujeres en el diálogo de San Andrés; la autonomía; entre otros. El objetivo explícito de las mujeres impulsoras de estas iniciativas era «propiciar un espacio de reflexión y

acercamiento entre las mujeres indígenas acerca de sus derechos, usos y costumbres; discutir la propuesta de autonomía de los pueblos indios, con una visión de género; buscar formas de organización y participación de las mujeres indígenas potenciando una red nacional de mujeres». El resultado, en tanto proceso, ha sido un esfuerzo de las mujeres por organizarse desde una perspectiva femenina de la realidad, para acompañar el sentido y las luchas de los pueblos indios en las coyunturas políticas nacionales actuales y en los complejos procesos de globalización que afectan cada vez más claramente a las poblaciones indígenas campesinas y empobrecidas.

En este proceso, las mujeres indias han replicado los espacios de información y análisis a su alcance, al tiempo que han invertido considerables recursos y esfuerzos en la promoción de una serie de eventos que configuren un pensamiento y una acción femeninos indígenas en busca de la construcción paritaria de las nuevas sociedades indias. Estos procesos les han permitido vincularse también a coyunturas y organizaciones internacionales que han venido construyendo un marco de potenciación exponencial de la experiencia de las indígenas en México. Así, han podido enviar representantes a conferencias internacionales sobre Población, Medio Ambiente, Mujer y Derechos Humanos; y al mismo tiempo han tenido la posibilidad de abrir espacios indígenas femeninos continentales para discutir y buscar soluciones a sus problemas como mujeres de las «primeras naciones».

En este camino de construcción colectiva, las organizaciones de mujeres indígenas han contado con el apoyo decidido de organismos de la sociedad civil muy especialmente de grupos vinculados a los movimientos feminista y amplio de mujeres, que han trabajado junto a las indígenas en la gestación de una conciencia de género. Los talleres, los seminarios, las reuniones regionales y nacionales, las posibilidades de intercambio de experiencias han sido ampliamente facilitados por estas redes de apoyo que se han sumado a las causas de las mujeres indígenas.

«Después del levantamiento zapatista en 1994 y ante la insistencia de las mujeres, nos dimos a la tarea de inventar talleres que recogieran el pensamiento de ellas sobre sus derechos, costumbres y tradiciones. '¿Qué es esto que dicen de los derechos humanos?' Nos preguntaban '¿Qué es un derecho?' Ni en tzotzil ni en tzeltal existe la traducción de 'derecho',

el concepto se entiende por 'costumbre' y hay costumbres que son buenas y costumbres que son malas'.

Consideramos imprescindible que las mujeres conocieran y opinaran sobre el Artículo 4º Constitucional que enumera los derechos y responsabilidades de los pueblos indios ya que está en proceso de reforma. Y porque, hasta el momento, los cambios no han sido consultados con las principales implicadas. También revisamos la Ley Revolucionaria para ver qué áreas de la vida cotidiana las mujeres zapatistas consideran prioritarias.»⁶

En cualquier caso, la lucha por la organización de las mujeres indígenas debe librarse en varios frentes y coloca a la población femenina ante un entramado complejo de problemáticas que debe enfrentar: por un lado, la necesidad de apoyar la lucha de sus pueblos y contribuir a consolidar las organizaciones étnicas representativas ante la sociedad y las instituciones nacionales; por otra parte, la necesidad de replantear los términos de las relaciones de género al interior de las comunidades, de cuestionar y modificar de acuerdo a las necesidades y características particulares de los grupos étnicos, los mecanismos bajo los cuales se determina la posición y condición de las mujeres; y finalmente, la necesidad de impulsar una reflexión y una acción organizada de las mujeres de los pueblos indios, de por sí ya agobiadas por el peso de su cotidianidad.

En última instancia, la lucha de las mujeres indígenas es por sus derechos, por abrirse espacios legitimados y reconocidos ante instituciones sordas y ciegas a sus realidades (en salud, en educación, en derechos humanos, en cuanto al acceso a recursos financieros, técnicos y de capacitación, en participación y visibilización); ante estructuras familiares difícilmente moldeables a las necesidades explícitas de las mujeres; ante redes sociales patriarcales de lejana tradición en las que las mujeres aparecen en calidad de comparsa. La construcción de una identidad femenina indígena basada en el derecho, debe entonces empezar su tránsito desde el origen: construir la noción y el contenido culturales de un derecho para las mujeres, ubicado en la confianza de sus pueblos, la beligerancia de sus luchas y la resistencia de su historia.

⁶ K'inál Antsetik, Equipo asesor de la Unión regional de Artesanas J'Pas Joloviletik, *Mujeres indígenas de Chiapas. Nuestros derechos, costumbres y tradiciones*, San Cristóbal de Las Casas, 1995, 38 pp.



PROGRAMAS INSTITUCIONALES DE ATENCIÓN A MUJERES INDÍGENAS



En este apartado, más que intentar una cuantificación o una descripción de los programas y acciones institucionales dirigidos a la atención de la población indígena femenina, procuraremos presentar a los lectores una reflexión crítica sobre lo que estos espacios han significado para las mujeres en tanto población beneficiaria. El objetivo es mostrar una situación doble en que por una parte, apenas y se registran y resuelven las necesidades de las mujeres indígenas organizadas muchas veces precisamente en función de la posibilidad de acceder a estos recursos; y por otra parte, la aparición de espacios facilitadores para una organización colectiva extradoméstica de las mujeres indígenas que, aún cuando inicie a partir de asuntos concretos, da pie a movimientos graduales por la transformación de sus espacios sociales cotidianos, tanto al interior de sus familias y grupos domésticos, como de cara a organizaciones más amplias y a las estructuras de decisión y autoridad en las comunidades mismas.

De entre las dinámicas sociales que representan actualmente los cambios más profundos en el medio rural campesino indígena se encuentran por un lado, la emergencia de nuevos sujetos y actores sociales, con proyectos y acción propios; y por otra parte, la reformulación de las relaciones con las dependencias del Estado.

Los acelerados cambios impulsados a partir de la vigencia de las políticas macroeconómicas dentro de las fronteras nacionales, se han traducido en efectos diferenciales para los distintos sectores del medio rural. Uno de los grupos más afectados ha sido el de las mujeres de las comunidades indígenas rurales que han debido insertarse crecientemente en un mercado de trabajo y productos con pocos elementos para evitar que la transferencia de sus recursos, que su explotación, no se agudicen. Por otro lado, los efectos del acrecentamiento de la pobreza, ya descritos en otras partes de este trabajo, también han impulsado un

aumento en la incorporación de las mujeres a actividades generadoras de ingresos, como parte de las estrategias de supervivencia de sus unidades domésticas. Lo anterior ha llevado a las mujeres indígenas a organizarse en figuras de asociación no tradicionales y a explorar nuevas actividades al tiempo que han tenido que buscar la forma de plantear sus propias demandas y necesidades ante las agencias del Estado, con lo cual se ha venido conformando una nueva cara de la conciencia, de la problemática y de la fuerza de las comunidades indias.

La integración sistemática de las mujeres a actividades dentro de los circuitos de mercado ha implicado una experiencia relativamente reciente de cambios en las estrategias de supervivencia de las unidades domésticas indígenas, tanto en su carácter de unidades de producción, como en el de unidades de organización familiar. Las mujeres han salido más continuamente de las actividades reproductivas de sus grupos domésticos hacia actividades productivas lo cual ha obligado a una reconstitución paulatina de las relaciones de cooperación y poder al interior mismo de la unidad; es decir, a un cuestionamiento de las relaciones de género y de los mecanismos bajo los que se reproduce la subordinación femenina y se determina la posición de las mujeres al interior de estos núcleos sociales.

La experiencia de las mujeres indígenas en el ámbito del mercado y en el de su interlocución con el Estado configura una de las expresiones más nuevas de las movilizaciones indígenas contemporáneas, en la medida en que representa la redefinición de las relaciones sociales a muy diversos niveles: desde el ámbito doméstico íntimo e inmediato, la vinculación del grupo doméstico con la estructura comunitaria, la relación de grupos organizados de mujeres con la comunidad y con los espacios fuera de ella, el desarrollo de procesos de gestión ante el Estado que, por un lado, fortalecen la identidad de las organizaciones de mujeres y, por otro, dan una cara distinta a la experiencia comunitaria en su conjunto y finalmente, obligan al impulso de acciones gubernamentales diferenciadas que reconozcan esa diversidad.

En México, las políticas neoliberales de combate a la pobreza impulsadas con especial énfasis en las últimas dos administraciones sexenales, pusieron especial acento en la realidad de las poblaciones indias y buscaron conciliar los condicionamientos de los organismos financieros internacionales y del mercado, con las condiciones

sociales y culturales de los pueblos indios. Se ha tratado de gobernar reconciliando en una misma acción institucional pobreza e identidad étnica. El estado mexicano ha reconocido la necesidad de aliviar las condiciones de miseria en que se debate la población indígena y así ha impulsado programas y acciones de apoyo en distintos frentes. En casi todos los casos, con excepción notoria de los programas de salud, se ha subsumido la atención específica a las mujeres indígenas dentro de las acciones dirigidas a las comunidades indias en general.

Desde hace ya casi 25 años, los distintos regímenes presidenciales han impulsado políticas indigenistas y económicas que han buscado alternativamente el desarrollo, la integración, el progreso, la modernización, la civilización, de los pueblos indios. Durante la administración de Salinas de Gortari se desarrolló una política de combate a la pobreza con un contenido ideológico y unos recursos publicitarios sin precedentes en la cual se abría un espacio especial a las circunstancias, demandas y necesidades de los grupos indígenas, a partir del Programa Nacional de Solidaridad operado en este caso a través del Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Sin entrar en un análisis de lo que los supuestos de los que arrancaba el Programa implicaban para la capitalización económica y la superación de los niveles de pobreza extrema de las sociedades indias en tanto no se dirigían en absoluto a la corrección de las desigualdades en la distribución de los recursos y el acceso a las oportunidades que, necesariamente obstaculizan todo proceso autogestivo y organizativo de los beneficiarios de estas políticas de atención; y sin considerar tampoco aquí que las bases programáticas del desarrollo impulsado desde el gobierno para los pueblos indios atacaba con este Programa las raíces de la pobreza en términos de productividad y acumulación únicamente; lo que quisiéramos es presentar unas consideraciones en torno a una política pública que intentó hacer coincidentes las esferas de la economía, la participación política y la cultura al referirse a los pueblos indios. Es decir, de una política que asumió la diferencia cultural no sólo como un dato sino también como un derecho, al menos en términos discursivos, como respuesta impostergable a la creciente movilización y fuerza de los movimientos indios del país.

Así, el Programa Nacional de Solidaridad a través del Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y en especial del

impulso a los Fondos Regionales de Solidaridad como instrumentos de organización, interlocución y hasta manipulación de las organizaciones indígenas en beneficio de los intereses del poder, resultó también un espacio reapropiado y refuncionalizado de ciudadanía, de visibilización de los distintos actores dentro de las sociedades indias de México, no sólo ante el estado mismo sino también de cara al imaginario nacional.

En este contexto, la explicitación de una política indigenista que atacara la pobreza de los pueblos indios, abrió un abanico de posibilidades para la organización y la participación de éstos a través de sus distintas organizaciones; si bien al mismo tiempo creó una demanda impuesta de organización bajo determinadas modalidades como vía más o menos segura de acceder a los recursos distribuidos por el gobierno.

Considerado desde esta perspectiva, la política indigenista inscrita dentro de los lineamientos gubernamentales de política social constituyó un reflejo de la importancia que el régimen ortorgaba a los problemas acumulados sobre las poblaciones indígenas. De igual manera, a partir de procesos concretos de aterrizaje de estas acciones de combate a la pobreza y de llamado a la organización popular, los criterios definitivos eran por una parte, la equidad o la igualdad (en términos de corrección de las injusticias); y por otra, la eficiencia y la productividad (concebidas como generación de riqueza).

La atención efectiva a los grupos pobres en el medio rural, particularmente en las regiones indígenas, implicaba el diseño y la utilización de una serie de indicadores que permitieran distinguir las características diferenciales de la pobreza estructural del campo mexicano; la «pobreza coyuntural» consecuencia de los efectos de las reformas macroeconómicas y estructurales también se incorporaron a las políticas sociales, a través de paliativos de atención integrados al conjunto de medidas transitorias que acompañaban cada una de las reformas emprendidas.

El Programa de Solidaridad fue diseñado para captar la heterogeneidad y complejidad de la composición social en el medio rural y entre los sectores vulnerables. Siguiendo esta concepción, el Programa para los pueblos indígenas a su vez, ofrecía una participación plena y democrática de los sujetos de la acción indigenista y apuntaba —idealmente— a la

extinción misma de la institución en un traspaso de funciones que diera cabida a una autogestión verdadera del desarrollo por parte de los grupos indios. Al mismo tiempo, el Programa planteaba nuevas áreas estratégicas de atención integral que incluían: la participación directa en la programación y distribución del recurso a través de los Fondos Regionales; la atención a trabajadores migrantes; la atención a la población indígena de áreas urbanas y la procuración de justicia.

Pese a la fundamentación diagnóstica de los principios del programa de desarrollo para los pueblos indios, en que economía y productividad buscaron asimilarse a los términos de la reproducción cultural; a partir de las opciones reales y viables para una elevación de los niveles de bienestar de las poblaciones indias, de sus oportunidades de acceso a los recursos y participación plena en la toma de decisiones políticas y económicas que les atañen, lo cierto es que a lo largo del sexenio anterior no pudieron vencerse las inercias burocráticas y las concepciones profundamente arraigadas en la práctica del extesionismo rural e indigenista y en las acciones impulsadas desde las contrapartes gubernamentales locales que les corresponden, que suponen el desarrollo a partir de la «productividad», la «rentabilidad» y el «crecimiento» como capitalización basados en conceptos de la más pura cepa neoliberal occidental.

Dentro de esta concepción, que mide el crecimiento económico como eficiencia en parámetros no fundamentales dentro de las dinámicas de supervivencia y reproducción de los pueblos y comunidades indígenas, no se consideraron las invisibilidades productivas y reproductivas que de hecho, han permitido la permanencia y recreación material y cultural de los propios grupos étnicos. En ¿marcados en el rasero de la racionalidad económica de nuestros tiempos, las economías indias no tendrían razón de ser y estarían estadística y comercialmente muertas. Pero siguen allí.

La respuesta está en las razones no cuantificables o cuando menos, no necesariamente traducibles en términos momentarios; en las economías de autosubsistencia y reciprocidad cuyo valor central no es el mercado; en las relaciones comunitarias de solidaridad y correspondencia; en los vínculos identitarios y en la visión —tangibles en el solo hecho de la pervivencia— de una realidad diferenciada y de un futuro distinto. En estas invisibilidades de la producción que no sale al mercado, de la

racionalidad no puesta en circulación, está la clave de la sobrevivencia de los pueblos indios. Las dinámicas de supervivencia de las unidades o grupos domésticos que conforman la base social de las comunidades y los pueblos indios, se manifiestan a través del desarrollo de las estrategias de supervivencia, en las que las mujeres juegan un papel fundamental.

La lógica institucional, ajena casi por definición a esas dinámicas internas de las comunidades, ha propiciado un desarrollo basado en el mercado, con lo cual se han elevado los indicadores de la desventaja absoluta y relativa de la población indígena. «Los ingresos de todos los grupos rurales han caído a una tasa anual del 5.6%, 3.4% y 0.4% para los extremadamente pobres, moderadamente pobres y no pobres, respectivamente», debido a una caída en los ingresos agrícolas, así como a un descenso en los ingresos laborales de quienes viven en condiciones de pobreza extrema.¹ Los pueblos indios se reproducen en una economía rural dirigida a la resolución de sus necesidades más que a la acumulación y centrada en la producción de granos básicos y productos agrícolas de exportación, con prácticamente cero margen de acumulación. Los indígenas, como productores de insumos básicos, reciben las cuotas más bajas de la valorización en términos de precios y su intercambio con otras esferas del mercado es desigual, injusto y expoliador.

El modelo generado institucionalmente desde hace ya varios lustros bajo distintas modalidades sexenales, ha resultado una prolongación más costosa y compleja de las actividades de subsistencia de las poblaciones indígenas que así, han llegado a los severos índices de miseria que hoy presentan. Tanto la fuerza de trabajo como los productos indígenas tienen las peores condiciones dentro del mercado nacional como en el internacional. El maíz, fundamental dentro de la cultura y la dieta indígenas, se considera sencillamente improductivo desde la perspectiva económica del poder; el café y otros cultivos de exportación, sufrieron bajas en el mercado que sólo recuperaron a raíz

¹ FIDA, «informe de la misión especial de programación a la República de los Estados Unidos Mexicanos. Reformas del sector agrícola y campesino en México», documento de circulación restringida, México, 1993:62

del desastre en Brasil; las artesanías en general, no recuperan en la venta ni siquiera el costo de producción y sólo excepcionalmente, el de la fuerza de trabajo: la mano de obra indígena se consdiera descalificada y se explita en condiciones semiesclavistas en los campos de agricultura de exportación. Todo ello incide en el aumento de la pobreza y la dependencia del circulante entre los pueblos y comunidades indígenas.

Durante los últimos 20 años, la creciente incorporación de las actividades productivas rurales —agrícolas y de otro tipo— a los mercados de productos, fuerza de trabajo y servicios, ha hecho necesaria una revisión de los supuestos en que se basan los programas y políticas diseñados para impulsar el desarrollo rural e indígena. A la luz de los resultados diferenciales que esas mismas políticas han tenido entre los diversos sectores componentes de las colectividades rurales, se ha tenido que elaborar un marco conceptual que aprehenda las diferencias y la diversidad de situaciones en el medio rural e indígena. Desde las distintas posiciones que ocupan los integrantes de un grupo doméstico con respecto al acceso a los recursos, la posibilidad de toma de decisiones y la valoración de sus actividades asignadas, hasta la diversidad de formaciones sociales que integran el medio rural indígena: pluralidad de identidades (étnicas y culturales), variedad de situaciones socioeconómicas, diferentes posiciones políticas y credos religiosos, elementos todos que impactan en las condiciones y trayectorias de los sujetos al verse afectados por programas de desarrollo.

La atención institucional a las mujeres rurales en general e indígenas en particular, se ha incorporado en la tradición oficial, no como una ventanilla específica sino como un elemento más de los que —se supone— llegan al conjunto de los integrantes de la comunidad. En esta práctica de acción institucional, que considera a la comunidad como un todo homogéneo, básicamente horizontal y sin contradicciones, se desdibujan la situación, posición y condición de actores específicos: las mujeres, los niños y los ancianos, los jóvenes, los fuereños, los sin tierra; es decir, todos aquellos integrantes de la colectividad que no alcanzan el estatus de comunero con plenos derechos, entre otras cosas debido a su situación generacional que en las comunidades indígenas, implita grados diversos de marginación, a veces transitoria, con respecto a la participación en la vida pública y la toma de decisiones comunitarias y cuya aportación a la reproducción de la colectividad no se expresa

claramente en los círculos públicos. Así, la atención a las mujeres indígenas ha pasado a formar parte de las «políticas sociales».

A pesar de haber transcurrido veinte años intentando visibilizar a las mujeres y sus problemáticas y desarrollar en paralelo ventanillas institucionales de respuesta a estas necesidades, persiste todavía la falta de un marco conceptual adecuado para el diagnóstico y la acción con respecto a la situación de las mujeres y las acciones gubernamentales para enfrentarla; así como para el establecimiento de los marcos de participación de las propias organizaciones de mujeres y las maneras de dar curso a sus demandas.

La mayoría de los programas institucionales para la atención a las mujeres indígenas se han inscrito en estrategias de promotorias de educación, salud y bienestar familiar y comunitario; el desarrollo impulsado desde las dependencias de gobierno, pensado en términos de rendimientos monetarios y con el objetivo de integrar las economías campesinas indígenas de autosubsistencia al mercado, rara vez se dirige a ellas, pues una política de semejante perfil sólo excepcionalmente puede apelar a las necesidades y las esferas organizativas femeninas, ubicadas en los márgenes reproductivos, no asalariados ni remunerados, no representados y no cuantificados de las economías rurales de subsistencia.

Las mujeres indígenas han aparecido así, como sujeto de las políticas de atención institucional básicamente en una extensión de su rol reproductivo; en programas de nutrición y saneamiento; programas de atención materni-infantil; de fomento e iniciación escolares o en programas de mejoramiento a la vivienda. En otros casos, sin embargo, se han impulsado proyectos productivos y de servicios que conciben la participación económica de la mujer en el mejor de los casos, como complementaria a la del cónyuge.

Por no intervenir activamente en las esferas públicas ni de representación de sus comunidades, las mujeres indígenas no son consultadas por los organismos del estado; no suelen considerarse interlocutoras válidas de las políticas de atención. Por no participar tradicionalmente en las esferas visibles de la producción, las mujeres no se consdieran productoras y permanecen al margen de los recursos, los créditos y las capacitaciones de por sí insuficientes, que el estado dirige a las poblaciones indias. Por no considerarse de modo realista su condición de res-

ponsables de la casa y la familia, las mujeres indígenas sólo acceden a los programas y proyectos considerados «para mujeres» que no reportan ingresos significativos y así frustran sus posibilidades de organización y proyección dentro y fuera de sus comunidades.

Las estructuras organizativas que exigen las instituciones para atender las demandas de la población indígena resultan prácticamente inaccesibles para la mayoría de las mujeres indígenas, para sus condicionantes cotidianos y sus formas de organización productiva, así como ante los cánones culturales que las limitan.

Ante los distintos programas oficiales, buena parte de las organizaciones de mujeres indígenas se ven imposibilitadas para participar plenamente por diversos motivos: por carecer de los papeles que les permitan constituirse en figuras jurídicas reconocidas (desde actas de nacimiento hasta avales financieros); porque su distribución de los tiempos y trabajos domésticos sólo les permite breves espacios de descanso y no pueden asistir o permanecer en las asambleas, trámites ni gestiones pues muchas veces no tienen dinero ni permiso para ausentarse; porque deben superar la prohibición expresa o implícita de hablar en público y menos ante un auditorio predominantemente masculino; porque no disponen de opciones productivas viables que hagan rendir su trabajo en términos monetarios para ingresar con un mínimo de seguridad a los circuitos del mercado; porque no existe en general, disposición institucional para atender las necesidades de este sector; porque se supone, a partir de prejuicios que idealizan las estructuras comunitarias, que la respuesta a las demandas de las mujeres implicaría un quiebre en la solidaridad intracomunitaria —como seguramente no lo es la existencia de una estructura jerárquica de las autoridades y el mando, la división de clases, la diferenciación étnica y el racismo, la confrontación política o el enfrentamiento religioso—; y porque no se reconoce la carga acrecentada de pobreza que las mujeres llevan a cuestas.

Es decir, que en términos de atención institucional, no se ha respondido a la condición específica de las mujeres indígenas debido a las siguientes ausencias:

— Las mujeres indígenas no se han considerado sujeto de políticas específicas sino en la medida en que constituyen en apoyo fundamental para la reproducción biológica y social de la población india; es decir, únicamente en su rol de género;

- Las políticas impulsadas por el estado no han considerado a las mujeres indígenas como un elemento relevante para el proceso de desarrollo; en consecuencia, no se estructuran mecanismos administrativos ni legales que les permitan acceder a título individual o colectivo, como mujeres, a los beneficios de la acción institucional;
- La invisibilidad y marginalidad de los grupos étnicos en el diseño e impulso de las políticas nacionales y de aquellas expresamente dirigidas a estos pueblos, se duplicó siempre en el caso de las mujeres, relegadas a los espacios privados;
- Nunca se puso en práctica, si alguna vez hubo la intención, una experiencia institucional que valorase los espacios de creación y participación de las mujeres indígenas dentro de sus culturas particulares; más bien se procuró integrarlas a las esferas de atención institucionalizada definidas desde una perspectiva cultural ajena y dominante, a través de mecanismos lejanos a la experiencia o la vocación de las comunidades mismas que, por lo mismo, muchas veces resquebrajaron las formas tradicionales de organización social y de acceso al poder y las decisiones;

Pese a lo anterior, a partir de las fuertes movilizaciones indígenas en defensa de sus derechos, sus identidades y sus recursos en distintos frentes; así como a partir de las mencionadas necesidades de recomposición de las relaciones entre el estado y la sociedad, así como de legitimación del régimen, se ha dado como parte de los procesos de emergencia de nuevos sujetos sociales, una apropiación y una refuncionalización de los limitados espacios de atención abiertos por el estado. dentro de este proceso, las mujeres como sujeto han reconvertido su experiencia impuesta de organización, sus redes tradicionales de apoyo, y sus actividades asignadas por género, en argumentos de interlocución ante sus propias comunidades y frente al estado, para dar cuenta de su presencia, su fuerza y su proyecto particular, en una experiencia que ha ido superando poco a poco la vulnerabilidad de su posición y condición, y que las ha ido conformando como sujetos de cara a una realidad globalizada. Este proceso ha significado la ciudadanía de las mujeres indígenas, el reconocimiento de su presencia, sus necesidades y demandas y finalmente, una nueva configuración de fuerzas al interior de muchas comunidades y movimientos sociales, políticos, económicos y culturales de los pueblos indios.

Así, las políticas impulsadas oficialmente se basaban en el supuesto implícito de que las estructuras institucionales modificadas ofrecían las condiciones requeridas para la participación, representación y atención de todas las organizaciones políticas y económicas indígenas que lo solicitaran. Sin embargo, por lo que respecta a las necesidades y demandas de las mujeres, quedaron muchos pendientes y se soslayaron numerosos problemas.

Pese a ello, una vez concluida la administración sexenal en 1994, el balance indicaba ciertos avances: a mediados de la pasada administración se creó dentro del Instituto Nacional Indigenista el Programa de Trabajo con Mujeres Indígenas y se logró despertar el interés y la conciencia de las necesidades y demandas específicas de las mujeres indígenas, al menos en parte del personal y las autoridades del organismo. Del mismo modo, se logró incorporar en algunas de las actividades institucionales, una perspectiva de género para la planeación, ejecución y evaluación de los programas y proyectos.

Sin embargo, estos alcances fueron muy relativos y aún persiste una gran distancia entre lo logrado y lo necesario, entre lo realizado y lo pendiente. Al inicio de la presente administración, el Programa de Trabajo con Mujeres Indígenas se canceló dentro de los recortes presupuestales y de personal, lo mismo que sucedió con el Programa de Mujeres en Solidaridad, de la SEDESOL, que representaba otra de las ventanillas más o menos accesibles a las mujeres indígenas. Ante esta situación ¿dónde estriban la fuerza y la vulnerabilidad de los proyectos con mujeres en un contexto institucional básicamente renuente al trabajo con mujeres y peor aún, desde una «perspectiva de género»?

Pese a la fundamentación de los argumentos del Plan Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en términos de las opciones realmente viables para un mejoramiento de las condiciones de vida de las poblaciones indias, de sus oportunidades de acceso a los recursos y participación en la toma de decisiones políticas y económicas que les atañen, lo cierto es que seis años de programas institucionales no pudieron vencer las inercias de una atención indigenista basada en la rentabilidad equiparada al desarrollo.

Dentro de esta concepción que mide el crecimiento económico con parámetros ajenos a las dinámicas de supervivencia de los pueblos y comunidades indígenas, no se consideran las invisibilidades pro-

ductivas y reproductivas que permiten la reproducción material y simbólica de estas sociedades. En el marco de estas concepciones en las que no se toma en cuenta ni siquiera el trabajo visible, la existencia de las estructuras económicas, participativas y reproductivas invisibles, se desconocen. Lo anterior conforma una de las principales contradicciones del trabajo de desarrollo para y con los pueblos indígenas impulsado desde las instituciones. Pensado centralmente en términos de rendimientos monetarios, el «desarrollo» institucional no se apoya en las estructuras económicas, organizativas ni políticas que existen al interior de las comunidades indígenas. De ese modo, lo que se pretende es integrar la economía campesina indígena de subsistencia al mercado, sin considerar que justamente es ésta la producción menos valorada en la circulación capitalista.

En este sentido, una política de desarrollo dirigida a las mujeres de las comunidades indígenas con las características descritas, sólo puede tocar muy tangencialmente las necesidades y las esferas de organización de este sector de la población.

Por su confinamiento en las esferas no remuneradas de la actividad productiva, fuera de los círculos de gestión y representación de sus comunidades, y su marginación con respecto a las instancias representativas de los pueblos indios, las mujeres se consideran tanto al interior de las comunidades como desde las dependencias del Estado, como actores irrelevantes en el proceso de producción y gestión de los pueblos indios. Sumergidas en la comunidad, han quedado al margen de las políticas de atención directa en lo referente a la participación en el desarrollo. Así, las mujeres indígenas aparecen como sujetos reales de las políticas sociales sólo en su calidad reproductiva como madres de familia: en programas de nutrición y salud, de promoción educativa o de mejoramiento de vivienda. O bien dentro de proyectos productivos, pecuarios y de servicios que conciben la participación económica de la mujer como una actividad complementaria a la de los varones.

Debido a lo anterior, ni siquiera aquellos programas institucionales concebidos como de amplia cobertura e imaginados como de acceso generalizado y participación masiva, dan cabida a las demandas y necesidades concretas de las mujeres indígenas. la estructura democrática y participativa de los Fondos Regionales de Solidaridad no ha sido la excepción respecto a la población femenina.

Asumiendo de entrada las limitaciones de las políticas oficiales, la propuesta de los Fondos Regionales en tanto mecanismo de gestión económica y participación política adquieren otra dimensión desde la óptica de las mujeres. Concebidos originalmente como instancias de participación y desarrollo, los Fondos se crearon a partir de una convocatoria amplia a las organizaciones —básicamente productivas— de las distintas regiones indígenas y se apoyaron en la dotación de una bolsa inicial de recursos para cada uno de los 90 que se abrieron en las distintas regiones indígenas. Idealmente, se pretendió que arrancaran de diagnósticos regionales específicos, así como de las demandas y necesidades particulares de cada grupo étnico.

Como mecanismo, la propuesta ofrecía flexibilidad suficiente para crear instancias de participación abierta. No obstante, la oferta de una bolsa de dinero y de la posibilidad de aplicarlo inmediatamente en proyectos, hizo surgir una demanda imposible de cubrir a partir de la infraestructura institucional disponible y de los presupuestos autorizados. La creación de los Fondos demostró la dimensión enorme de las necesidades de las poblaciones indígenas.

La operación de los Fondos se hizo a través de un mecanismo interno de filtración por etapas; con pasos establecidos para la selección de proyectos a partir de un análisis colectivo, en asamblea de las necesidades, la viabilidad y la prioridad de las propuestas. El monto de las solicitudes era el primer límite; el segundo, la definición del tipo de proyectos de que se tratará: «...que sirva para avanzar hacia procesos de autonomía en la planificación, presupuestación, operación y evaluación de los proyectos productivos rentables y autosostenibles»² de las organizaciones afiliadas. Un tercer obstáculo estaba conformado por los requisitos para acceder a la membresía de la Asamblea General del Fondo: figura legalmente constituida, domicilio establecido, aportaciones al proyecto, (financieras, en fuerza de trabajo, en especie o en infraestructura), y garantías de rentabilidad y recuperación. El último obstáculo importante era la composición y el peso representativo de los integrantes de la Asamblea del Fondo, instancia en la que se decidían

² INI, Manual de Operación de los Fondos Regionales de Solidaridad, s.f.

las aprobaciones de proyectos. Estos obstáculos se potenciaban en el caso de las organizaciones de mujeres indígenas. A continuación un ejemplo del estado de Guerrero.

El estado de Guerrero, uno de los cinco más pobres del país, tiene siete importantes regiones de población indígena: 17 municipios en la región centro, siete municipios en la Costa Chica y cuatro en la región norte concentran las mayores densidad de población indígena nahua, mixteca, amuzga y tlapaneca asentadas en localidades dispersas y pequeñas a las que es muy difícil hacer llegar servicios. Casi todos poseen tierras en régimen comunal o ejidal y hay muy escasa pequeña propiedad. Las tierras son de poca extensión y presentan elevados niveles de erosión y pérdida de suelos. Los comuneros y ejidatarios indígenas guerrerenses tienen propiedades de 1.3 ha. por familia en promedio y la pobre calidad de suelos los pone en desventaja hasta frente a los proletarios agrícolas. Los volúmenes de la cosecha de maíz y frijol que pueden lograr cuando sí hay lluvias alcanzan a resolver la subsistencia de una familia de cinco integrantes sólo durante dos o tres meses al año. El resto del tiempo los grupos domésticos deben comprar sus alimentos e insumos para lo cual despliegan una serie de estrategias de supervivencia: venden animales o artesanías y sobre todo, su fuerza de trabajo. El alto índice de expulsión de migrantes varones en los municipios indígenas de Guerrero³ hace que en muchas localidades las mujeres tengan que asumir todo el sostén de sus familias.⁴

El INI trabaja en Guerrero con una delegación estatal y cinco centros coordinadores: Tlapa, Tlacoapa, Chilapa, Olinalá y Ometepec, cada uno creó su Fondo regional a excepción de Tlapa que por su cobertura, abrió dos. Los programas de atención institucional más importantes por su impacto, recursos, demanda y presencia son los albergues escoales indígenas y los propios Fondos Regionales de Solidaridad. Los cinco centros siguen una estructura de trabajo semejante que divide las actividades en áreas de atención: cultura, bienestar social, procuración

³ Los migrantes hacia los Estados Unidos son tantos que en la celebración de las elecciones para gobernador de febrero de 1999, se instalaron en la ciudad de Chicago 14 casillas electorales para un ejercicio de voto a distancia, todavía sin carácter legal

⁴ INI, La mujer indígena en el desarrollo del Estado de Guerrero, Memorias del I Foro estatal de la Mujer Indígena Guerrerense, s.p.i.

de justicia, agronomía y zootecnia, además de impulsar algunos programas específicos como el de café o mejoramiento de vivienda.

La información de 1995 indicaba que el Fondo Regional de Solidaridad «Renacimiento Tlapaneco» se creó en Tlacoapa en 1991 con 500 mil pesos como monto inicial de fondo revolvente. Lo integran 44 organizaciones de los municipios de Tlacoapa, Malinaltepec, Zapotitlán Tablas Y Aguatepec. Las organizaciones son comités locales de solidaridad. La asamblea se reúne bimestralmente y tiene una sola delegada —de 44 que integran la asamblea—. Desde su conformación, el Fondo ha financiado 39 proyectos productivos.

El Centro Coordinador Indigenista de Tlapa de Comonfort divide su trabajo en tres rutas: mixteca, nahuatl y tlapaneca y se basa en la operación de los Fondos. De los 14 municipios que debían ser la cobertura del Centro, sólo podían atenderse cinco (1995): Metlatonoc, Tlapa, Copanatoyac, Atlamajalcingo del Monte y Alcozauca de Guerrero. Los dos Fondos que se abrieron en 1990 tuvieron también un monto inicial de 500 mil pesos para cubrir a 14 comunidades y 1339 socios. En 1994 los fondos ya habían ampliado sus actividades a 20 comunidades y 2728 socios, con organizaciones de primer nivel y una Unión de Ejidos, de segundo nivel. En uno de sus fondos, el de la Montaña Alta, no se registraron proyectos ni organizaciones específicas de mujeres por haber «poca demanda, por el monolingüismo y analfabetismo —de las mujeres—, por el patriarcado y porque las actividades de los técnicos (del INI) no les dejan tiempo para ocuparse específicamente de las mujeres».

En el otro de los fondos, el de Hita Cuan, la cobertura a 1995 era de tres municipios, 18 localidades y 1226 socios. Las mujeres que participaban en él lo hacían entonces a título individual y no a través de organizaciones o de proyectos específicos. Su presencia en la asamblea no rebasaba la docena de participantes y ninguna de ellas ocupaba cargos directivos. El Fondo no desarrollaba proyectos para mujeres «por las características de la región y de las organizaciones» (los entrecuillados son las respuestas de los técnicos entrevistados en los centros coordinadores). Sólo había 10 mujeres involucradas directamente en las actividades del Fondo (viudas o esposas de migrantes) atendidas con un proyecto de fertilizantes por un monto de 8 mil pesos. Es decir, las mujeres conformaban, en 1995, el 0.81% de la población atendida directamente, con el 1.1% del monto total del recurso disponible.

En el trabajo de los centros indigenistas en Guerrero, la atención a la población femenina suele captarse mediante los programas de bienestar social que incluyen atención primaria a la salud, ayuda alimentaria directa, campañas de vacunación, atención a la maternidad y proyectos de salud y saneamiento. En otro renglón está el trabajo con las organizaciones de médicos tradicionales en las que la presencia y participación de las mujeres es muy destacada.

En otras áreas de atención institucional se confirma el reducidísimo acceso de la población femenina a los recursos del INI, las cifras sólo se elevan por la inclusión de las mujeres en las acciones de salud.

De acuerdo a la información levantada por el Programa de Trabajo con Mujeres Indígenas del INI, en las administraciones 93 y 94 la participación diferencial varones-mujeres en proyectos específicos para mujeres o varones en cuatro centros regionales (no había datos disponibles de Ometepec) muestra lo siguiente:

	1993		1994		POBLACIÓN TOTAL	
	M	H	M	H	M	H
Tlacoapa	34	510	0	120	25,396	31,793
Tlapa-Montaña	0	948	0	1271	34,859	33,876
Tlapa Hita Cuan	0	768	0	873		
Olinalá	459	465	459	465	17,557	16,193
Chilapa	11	260	11	260	23,203	21,788

* Nota: Se trata de integrantes de los proyectos aprobados y registrados por los Fondos Regionales de Solidaridad

A la elocuencia de las cifras anteriores habría todavía que añadir algunas precisiones. En Olinalá, donde la participación de las mujeres es mayor, los datos indican que ellas sólo recibieron el 25% de los recursos ejecutados. En Chilapa, como otro ejemplo, las mujeres que participaban o eran atendidas directamente a través de proyectos por el Fondo representaban el 2.3% de la población indígena de la zona de cobertura.

Estos datos, incluso cuando incluyen a las mujeres dentro de los proyectos mixtos (con 30% y más de participantes mujeres) nunca alcanzan el 3% de la población indígena femenina de las zonas de cobertura. La poca atención de y para las mujeres indígenas a través de instituciones directamente localizadas en sus zonas de residencia implica, además de la obvia postergación de sus necesidades y demandas, menos oportunidades para ellas de formarse en la gestión,

producción y participación, así como menores oportunidades de representación ante las instancias comunitarias y de interlocución ante los organismos del estado.

La subatención a las mujeres indígenas en el marco de los Fondos Regionales resulta más grave aún si se toma en cuenta que en este ejemplo del estado de Guerrero, existían al momento de realizar esta investigación, condiciones favorables para el trabajo con mujeres de parte de las autoridades institucionales locales.

Así, la solución al problema de hacer más accesibles estas instancias para la población femenina indígena requiere no sólo de un aumento en los recursos mismos, sino sobre todo, de un trabajo profundo y sistemático con el personal de las instituciones para que pueda registrar, identificar y atender las demandas y necesidades de las mujeres indígenas a partir de sus propias condiciones y posibilidades de trabajo y participación organizados.

Dentro del trabajo institucional, la cuantificación y valoración del trabajo de las mujeres para su interlocución con las dependencias oficiales no ha sido nunca una prioridad y en esa medida, no existen tampoco datos ni pautas adecuados para medir su participación en los procesos políticos, económicos, organizativos ni culturales de sus comunidades; como tampoco hay elementos para sustentar un trabajo específico dirigido a este sector de la población.

En las sesiones de discusión y sensibilización con el personal técnico del INI realizadas por el entonces Programa de Trabajo con Mujeres Indígenas, se identificaron algunos obstáculos de muy distintos niveles para enfrentar las necesidades, particularidades y demandas de las mujeres indígenas: desde los prejuicios culturales que se expresan en desinterés, desconocimiento e inexperiencia para realizar este trabajo, hasta las barreras concretas impuestas por las dinámicas institucionales de lo urgente, lo prioritario y lo irrelevante.

Entre las opiniones vertidas, los técnicos y funcionarios expresaron que la prácticamente inexistente participación de las mujeres se debía su poca organización y capacidad de acercamiento concertado a las instituciones; al machismo, el monolingüismo femenino, las cargas de trabajo doméstico y la participación en las tareas del campo que no dejaban a las mujeres tiempo para involucrarse en organizaciones ni proyectos; se habló también de los conflictos religiosos y de los en-

frentamientos políticos, entre otros factores inhibidores de la participación y la visibilización de las mujeres como agentes del desarrollo de sus pueblos.

De este modo, las estructuras de organización requeridas por las instituciones para atender las demandas de la población indígena resultan casi inaccesibles a la mayoría de las mujeres y no tomar esto en cuenta es contribuir a reproducir los mecanismos de subordinación femenina por cuestiones de género.

Las mujeres indígenas no se pueden incorporar organizadamente al trabajo de los Fondos regionales porque no cuentan con los papeles que les permitan constituirse en figuras jurídicas legales; porque su organización de los tiempos y trabajos domésticos sólo les permite breves ratos de descanso y no pueden participar en asambleas, trámites ni gestiones, además de que en repetidas coasiones no cuentan con el dinero ni el permiso para desplazarse fuera de la comunidad. Desde pequeñas, la mayoría de ellas acata la prohibición de expresarse en público y menos ante un auditorio masculino o fueño. Las mujeres indígenas no pueden adscribirse a empresas económicas porque no disponen de opciones productivas viables que hagan rendir su intenso trabajo en términos monetarios e ingresar así, con un mínimo de seguridad a los mercados; porque no existe una disposición institucional para atender concretamente las necesidades de esta población; porque se supone que la respuesta a las demandas de las organizaciones, involucra por igual a la comunidad y en ella, a las mujeres; y porque se supone que una atención específica a la población femenina, podría devenir en conflictos de interés y ruptura en las estructuras comunitarias.

Por otra parte, desde una perspectiva más estructural de las condiciones de las mujeres indígenas rurales si bien la pobreza femenina debe entenderse «en el marco de un proceso general de subordinación y explotación del campesinado en su conjunto, no puede ser comprendida bajo el mismo enfoque que la masculina, pues cuestiones como la oferta de empleo, migración, acceso a la educación, nuevas tecnologías, créditos, participación en organizaciones políticas, económicas y sociales, entre otras, son vividas de forma distinta por cada uno de los géneros.»⁵

⁵Cruz, Isabel, «La mujer rural al margen de los sistemas de crédito», p. 70

En este sentido, el acceso a los créditos institucionales constituye también otro obstáculo en la atención directa a las mujeres indígenas pues los requisitos exigidos entre los que se cuentan constituir una figura jurídica, aportar un porcentaje económico (capital social) para el proyecto o la cooperativa, asociación, etc., solicitar créditos elevados; tener propiedades en garantía, etc., constituyen condiciones difícilmente al alcance de las mujeres indígenas. Diversos estudios en este sentido han señalado ya la urgencia de desarrollar políticas crediticias específicas que reconozcan no la incapacidad económica de las mujeres, sino su posición de género determinada por los espacios y las actividades que les han sido asignadas, así como por su acceso diferencial al poder.

«Las instituciones financieras deben impulsar proyectos integrales, que combinen aspectos de bienestar social, prestación de servicios y producción para el mercado comunal, regional, nacional e incluso internacional, en los cuales la participación productiva de hombres y mujeres sea contemplada en condiciones equitativas.

De esta forma, es necesario que las instituciones financieras y gubernamentales relacionadas con lo rural tengan como tarea prioritaria el impulso y establecimiento de una política específica de financiamiento a las empresas de mujeres en este sector.» (Isabel Cruz, p.73).

En cualquier caso, los programas de fomento al desarrollo dirigidos a las mujeres indígenas han resultado experiencias demasiado costosas para las beneficiarias, pues se han diseñado desde una lógica institucional que al no considerar los criterios y mecanismos tradicionales de trabajo, han restado autonomía a las decisiones y acciones de las beneficiarias, influyendo decisivamente en el fracaso de muchas de estas experiencias. En dos estudios realizados sobre proyectos concretos del INI con mujeres indígenas, uno en la Huasteca potosina y otro en una comunidad cercana a Tehuacán, Puebla⁶, se exploran sistemáticamente los motivos del fracaso de dos proyectos impulsados desde la institución para las mujeres. En un caso, el proyecto impulsado no

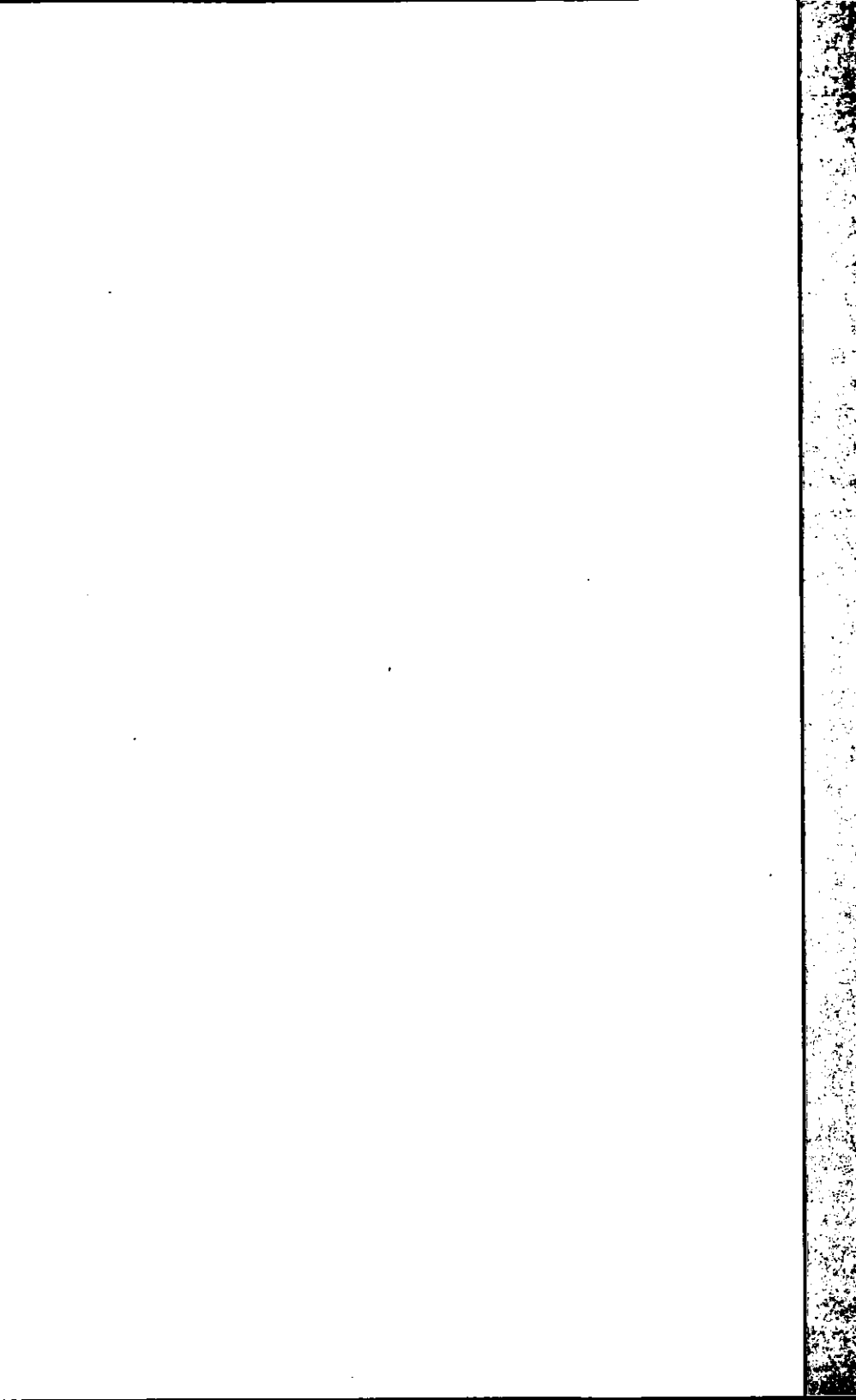
⁶ Elvia Martínez Medrano, *La mujer indígena en los proyectos productivos. El caso de Tenexio en la Huasteca potosina. Un análisis al Fondo Regional de Solidaridad* (tesis, ENAH, 1996) y Rosalía Ortiz Loyo, *Proyectos productivos y mujeres indígenas. Un estudio de caso en la comunidad de San Sebastián* (tesis ENEP-Aragón, 1997).

corresponde siquiera a la solicitud de las mujeres —habían pedido apoyo para vivienda y les autorizan un horno de pan—, presenta errores de cálculos financieros importantes (como cotizar la pieza de pan a un precio diez veces más alto que el mercado, no realizar estudios de mercado, no incluir a las mujeres en las decisiones y la programación del proyecto, no tomar en cuenta las necesidades y posibilidades reales de participación de las mujeres, etc.) y atribuye además al grupo de mujeres toda la responsabilidad del fracaso de la empresa. En el otro estudio, se hace una reflexión sobre los escasos márgenes de ganancia disponibles a las mujeres lo cual las coloca en una situación de autoexplotación forzada al tener que pagar un crédito sin obtener ganancias ni sueldos en un trabajo diario de dos años, y al no poder acceder a una capacitación acorde con sus niveles de conocimiento y organización que les hubiera permitido enfrentar la competencia en el rubro en que se habían comprometido.

En cualquiera de los casos mencionados, la lógica administrativa de atención a las mujeres falló en entender las realidades a las que dirigía sus acciones, en considerar las condicionantes de género en las relaciones sociales de las beneficiarias con su entorno, lo que llevó a las mujeres inclusive a situaciones límite de pérdida de legitimidad social y conflictos intrafamiliares. Al mismo tiempo, la experiencia observada en el trabajo institucional dirigido a las mujeres, demuestra una falta de prevención en términos de seguimiento, capacitación y acompañamiento para el desarrollo de los proyectos, que limitan seriamente las posibilidades de las mujeres de salir adelante con sus empresas, en estos casos, económicas. Los costos económicos y sociales para las mujeres son muy altos, en la medida en que los recursos de que disponen tampoco sobran ni en sus familias, ni en sus comunidades y organizaciones; y cada fracaso en los proyectos incide en un reforzamiento de los mecanismos de subordinación y la baja autoestima de los grupos de mujeres.

Las reflexiones anteriores se refieren en particular a las políticas y acciones institucionales de atención para el desarrollo y su incapacidad para incluir efectivamente a las mujeres. Este fenómeno se repite en las áreas de atención a la salud, a los derechos humanos, a la educación, etc., en las que las mujeres indígenas han expresado repetidamente sus quejas ante la discriminación, los malos tratos y la ineficiencia de los servicios que se les ofrecen.

Los balances oficiales, especialmente a partir de 1994, reconocen cada vez más abiertamente su fracaso en dar una respuesta adecuada —social, cultural y financieramente— a las demandas de las poblaciones indígenas; pero todavía no asumen claramente su deuda para con las mujeres. Ello es resultado de la invisibilidad cuyo funcionamiento hemos venido tratando de desentrañar a lo largo de este trabajo.



LAS INDÍGENAS EN LA CIUDAD



La identidad de los grupos indígenas se ha asociado tradicionalmente a la cultura y al territorio. Este trinomio es el que ha mantenido y reproducido la cohesión, permanencia, continuidad y reproducción de las culturas indias en una sociedad mestiza e inmersa en una lógica capitalista que mina las bases mismas de la organización social basada en la reciprocidad y la solidaridad de grupo, a pesar de las diferencias y los enfrentamientos internos.

La crisis rural que arrancara hace varias décadas y que se ha venido agudizando en los últimos diez años con la apertura irrestricta a los mercados mundiales, basada en un modelo industrial de desarrollo que deja al campo como el elemento menos favorecido, ha propagado la pobreza, la escasez de tierras y el estrechamiento de las opciones para las poblaciones rurales, entre ellas las indígenas. Así, se han suscitado la aparición y el fortalecimiento de movimientos migratorios de campesinos e indígenas aún más empobrecidos hacia los polos de riqueza y desarrollo, hacia las áreas urbanas y las regiones agrícolas comerciales, en busca de oportunidades de empleo, de salario y de alimento.

Si bien «la inserción de poblaciones indias en contextos urbanos (en las ciudades que fueron, y en gran medida siguen siendo, fortaleza, símbolo y asiento del poder; en este caso del poder del otro, el no indio) es un fenómeno tan antiguo como los primeros asentamientos definitivos europeos en estas tierras ...Siempre existieron indios urbanos...El fenómeno actual...es cualitativamente distinto porque ocurre en una sociedad nacional que cambia de un modo acelerado, tanto en sus relaciones sociales como en sus prácticas culturales.» (Bonfil, G., 1993: 14). La falta de tierras, el desempleo y la dificultad de mejorar económicamente han sido los principales motivos para que miles de personas dejen sus lugares de origen y se trasladen a las ciudades, a la frontera con los Estados Unidos, a los campos agrícolas de trabajo estacional y aún al vecino país del norte.

Como campesinos pobres, los pobladores indígenas se han visto forzados a dejar sus tierras en busca de opciones temporales o definitivas al hambre que campea por sus poblados. En este proceso, a las mujeres les ha tocado vivir dos situaciones principalmente: por un lado, han salido también, acompañando a sus maridos y familiares al trabajo itinerante en los campos agrícolas, a la búsqueda de oportunidades en las ciudades o al traslado definitivo; por otro, les ha tocado quedarse en sus pueblos y rancherías, cubriendo las actividades de producción y reproducción necesarias a la subsistencia de los núcleos domésticos. En ambos casos, la importancia y el aumento de este fenómeno, marcan ya una nueva cultura femenina indígena, fincada en una experiencia de reproducción en condiciones cambiantes, básicamente de inseguridad, que ha llevado a las mujeres a construir sus relaciones, sus apoyos, sus identidades a partir de nuevos elementos. Esto es lo que se tocará en este capítulo.

Los movimientos migratorios han afectado de manera muy particular a la población indígena. Otra vez, los procesos de migración no son los mismos de acuerdo al grupo que se trate y, sin embargo, hay algunos efectos que pueden dibujarse para todos aquellos grupos con movimientos migratorios importantes y, en particular, para las mujeres dentro de los mismos. En principio, la migración indígena se debe a: falta de tierras; desastres naturales como sequías, pérdida de cosechas, inundaciones; estrategias diversificadas de subsistencia de las unidades domésticas; desplazamientos por obras de infraestructura (presas, carreteras, centros turísticos); violencia y persecuciones; problemas religiosos; ofertas de trabajo temporales. Sin embargo, a resultas de las nuevas experiencias y oportunidades, también se ha acrecentado el fenómeno de una migración «voluntaria», tanto a las ciudades, como a los cinturones de atracción en los polos de desarrollo agrícola y en la frontera norte.

La creciente importancia en magnitud numérica, cultural y poblacional de los desplazamientos migratorios de los grupos indígenas y sus efectos sobre ellos mismos, así como el impacto que esto ha tenido para la sociedad nacional en su conjunto, obligan a una reflexión mínima sobre lo que supone para una cultura tradicionalmente agraria, tradicionalmente «cerrada» y apegada a su tierra y su territorio como referente, el cambiar de ámbito no sólo geográfico, sino económico y

cultural: trasladarse a las ciudades, moverse estacionalmente con un hogar a cuestas, abandonar los entornos que constituyen los referentes de siempre.

Aunque el fenómeno de la migración temporal o definitiva masiva aún es relativamente reciente, ya puede hablarse de una cultura indígena acuñada en las ciudades, de la formación de nuevas identidades culturales y por ello, puede verse también una nueva faceta de la adaptabilidad y la plasticidad culturales, puestas en juego para conservar una identidad renovada. La migración ha demostrado la voluntad de permanencia de los pueblos indios y dentro de esta vocación, el papel de las mujeres sigue siendo fundamental.

De acuerdo con el CONAPO (1987:1) «una de las causas principales que han incidido históricamente en la conformación del patrón de distribución demográfica de México es la que se relaciona con los flujos de migración, básicamente los que se dirigen hacia las grandes ciudades.» Así, tenemos que en 1990 el 17.4% de la población residente es migrante, es decir, habita en un lugar diferente al de su nacimiento. Sin embargo, a pesar de la información producida por encuestas y por los eventos censales, los datos sobre el comportamiento de los grupos étnicos en este sentido aún no son clarificadores.

Es un hecho innegable la movilidad de algunos grupos indígenas y su presencia —identificable a través de la lengua y la indumentaria— en ámbitos urbanos: los mazahuas en la ciudad de México o en Ciudad Juárez; los mixtecos en Baja California, en el valle de San Quintín o en Los Angeles y Tijuana, los nahuas y tlapanecos en Cuernavaca o en Acapulco. Del mismo modo se sabe que los indígenas asentados en las zonas urbanas viven en condiciones de pobreza, con frecuencia extrema, y ocupan las posiciones ocupacionales y sociales más bajas, vulnerables y precarias; si bien habría que matizar esta afirmación con los casos de migración exitosa que se registran a veces no sólo de modo individual, sino por sectores, como en el caso de los comerciantes mazahuas de Juárez.

El Plan Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indios señala: «Los estudios que se realizan en la ciudad de México confirman y permiten generalizar, con algunas excepciones, que los indígenas figuran entre los más pobres de los habitantes de las ciudades. Los trabajadores por cuenta propia de la economía informal ocupan un papel muy importante entre los indígenas de las ciudades, como también sucede con

las trabajadoras domésticas. La residencia en áreas marginadas, las llamadas «ciudades perdidas», en cuartos rentados y carentes de servicios es predominante, la discriminación los afecta de diversas formas y grados, por lo que es frecuente que oculten su identidad indígena...»

«Las mujeres indígenas se enfrentan en la ciudad con nuevos escenarios, la gran mayoría adversos por su propia condición de mujeres, por ser indígenas, por el escaso manejo del español, por el cambio de su espacio doméstico. Esto hace que las mujeres indígenas migrantes conformen nuevas identidades culturales, familiares, genéricas y generacionales para salir adelante, logrando en la mayoría de los casos condiciones de vida relativamente 'mejores' que las que tenían en sus lugares de origen. Sin embargo, una investigación somera de sus condiciones de vida, su vivienda o su dieta, mostraría que aún en la ciudad, los migrantes indígenas se encuentran mayoritariamente entre los sectores de pobreza extrema. Y dentro de estos sectores los grupos más desfavorecidos son las mujeres y los niños.»¹

En 1980, alrededor del 75% de los municipios de población indígena se catalogaron como expulsores de población (INI, 1992); y sólo el 9% recibía migrantes. En 1990, estos porcentajes se redujeron y quedaron como municipios expulsores el 62%, mientras que los de atracción aumentaron hasta un 24%. Por otra parte, en 1990 estados de alta densidad poblacional indígena como Oaxaca, Guerrero, San Luis Potosí e Hidalgo presentaron también altas tasas de expulsión de población; si se relaciona lo anterior con los elevados índices de marginalidad y desigualdad social presentes en estas entidades, así como con la profunda crisis de los ochenta que al parecer se prolongará hasta bien entrado el siguiente milenio, los movimientos poblacionales en estas regiones resultan más que explicables.² En realidad, los datos disponibles ofrecen elementos para dejar bien establecido que independientemente de todas las variables que pudieran conjuntarse, el principal factor de migración indígena es la miseria.

¹ Thacker M. y Gómez R., *La mujer indígena en la ciudad de México*, 1997, pp.5-6.

² Aunque nuevamente debemos llamar la atención sobre lo difícil de la comparación por las inconsistencias de la información censal de 1980 con la de 1990 para población indígena.

Existe información suficiente para algunas regiones expulsoras de mano de obra (las zonas mixteca y zapoteca de Oaxaca, la zona mazahua y la otomí, los Altos de Chiapas, por ejemplo) como para identificar algunas de las razones de estos movimientos, estrechamente relacionadas con la desigualdad en la vida de estos pueblos. Una de ellas es la pulverización de las propiedades sociales —ejidos y comunidades— como resultado del incremento demográfico aunado a la parcelización de la tierra. Otra remite al acelerado proceso de deterioro ambiental que han sufrido extensas regiones donde habitan los pueblos indios; y una más a la total ausencia de alternativas económicas viables y a la caída en el precio y valor de sus productos. Como se ha venido señalando en otros capítulos de este libro, estos tres factores se agravan en el caso de las mujeres cuyo acceso a la propiedad es más bien restringido y cuya posición económica y social es aún más vulnerable que la de sus compañeros.

Los tipos de migración son variados. Bartolomé y Barabas (1986:75ss.), consideran dos pautas migratorias: internas y externas. Las primeras se dirigen hacia el interior de las propias entidades federativas y pueden ser de corte estacional —pizca de jitomate, corte de café, tumba de caña—, o permanente, si es de tipo rural-urbana, hacia las capitales de los estados, o dirigida a los polos industriales. Las externas se ubican en las zonas industriales y las ciudades más importantes del país (el D.F., las zonas petroleras, las zonas agrícolas comerciales, o en los corredores industriales como en el estado de México durante las últimas décadas, por ejemplo), así como la migración a los Estados Unidos de Norteamérica.

Dada la complejidad y el gran número de variables que aparecen en estos procesos, la información censal resulta sólo un marco de referencia; la falta de estadísticas específicas para la población indígena, complica aún más el análisis. Así, la información censal de 1980 indicaba que, salvo en el Distrito Federal y en algunos municipios del estado de México, la presencia indígena urbana era sumamente reducida, en casos como Monterrey y Guadalajara, ambos centros industriales que se han convertido en importantes centros de atracción.

Sin embargo, los indígenas se mueven y su afluencia a las ciudades, pese a estar subenumerada y continuar reproduciendo la invisibilidad en que se les quiere mantener, constituye un flujo poblacional

importante que produce efectos de cambio trascendentales para su vida cotidiana y su cultura. Para la población indígena en general y muy en particular para los niños y las mujeres, la migración a las ciudades implica un enfrentamiento con dos opciones culturales determinantes en los estilos de vida posibles dentro de estos nuevos entornos:

El reconocimiento étnico: se aprecia y conserva la lengua como símbolo de identidad y como estrategia de relación y reagrupamiento social, se adoptan también estrategias de resistencia y recreación culturales (como ha sucedido con las triquis y zapotecas de Oaxaca en la ciudad de México, que han impulsado un proceso de recuperación de su traje tradicional); se conservan funcionales vínculos con las regiones de origen y se respetan los compromisos adquiridos en el sistema de cargos. De alguna forma, en estos casos, la experiencia de la ciudad traslada al asfalto la comunidad del campo y al mismo tiempo, permite inyectar recursos a las comunidades para que quienes se quedan continúen el ciclo eterno de la tierra, el agua y la vida.

El desconocimiento étnico: este proceso aparece cuando la llegada a la ciudad y la vivencia de la discriminación resultan tan poderosas que los grupos y, especialmente las mujeres en lo que concierne a la educación de los hijos, buscan confundirse en el anonimato mestizo urbano. Abandonan trajes típicos, el uso de la lengua entre ellos y especialmente lo desestimulan entre los menores, rompen lazos con las comunidades de origen aunque no necesariamente con las familias y adoptan una escala de valores urbana marginal. Este fenómeno es especialmente fuerte entre las generaciones de jóvenes, ya entradas en el principio de una edad adulta que así buscan romper con el estigma del coloniaje interno.

Así, la vivencia marginal de las mujeres en los entornos urbanos aparece fuertemente influida por estas opciones pues de ellas dependen las estrategias que estas mujeres y sus familias asuman para entrar a la corriente de la ciudad. Y en esas dos calidades también se las puede reconocer.

Otro de los elementos comunes y distintivos de las indígenas en las ciudades son sus condiciones de vida, sus opciones para la supervivencia, y sus redes sociales de apoyo. Hay estudios de más de veinte años, que muestran la existencia de una cadena cíclica de migración por relevos: en general, las indígenas no llegan solas ni aisladas a las

ciudades, vienen con algún «contacto» que les tiende el puente a este nuevo universo: un pariente, el marido, algún familiar cercano, algún paisano y en años más recientes, esta cadena también se reproduce entre las propias mujeres, especialmente las jovencitas, que van engan- chando a sus amigas y familiares para vivir en la ciudad, insertarse en alguna ocupación, ubicarse en una vivienda.

Finalmente, entre las generalidades que las indígenas migrantes a zonas urbanas comparten se cuentan también la inserción obligatoria a actividades remuneradas y el traslado del hogar a la calle. Las migrantes indígenas en las ciudades, se incorporan al mercado laboral aún cuando sus opciones aparecen restringidas por cuestiones étnicas y de género —en el primer caso, el problema del uso del español limita a muchas mujeres la posibilidad de acceder a oportunidades más ventajosas de empleo; mientras que en el segundo, su condición de mujeres, determi- nada culturalmente, establece límites estrechos a las actividades que pueden desempeñar, al tiempo que las responsabilidades familiares y el bajo nivel escolar aparecen como factores limitantes de sus opciones ocupacionales—. En este sentido, «como indígena, campesina y pobre, la mujer indígena migrante enfrenta serios obstáculos para acceder al mer- cado de trabajo y debe emplearse en nichos de la economía informal infravalorados económica y socialmente. La ciudad no aprecia ni reconoce los saberes indígenas rurales.»³

Por lo que se refiere a la ocupación vital de las calles, las banquetas y los camellones, las mujeres indígenas en las ciudades, debido a las ocu- paciones a las que acceden básicamente (fuera del servicio doméstico): ambulante, producción artesanal y mendicidad, trasladan sus rutinas cotidianas, sus tareas reproductivas y sus obligaciones familiares y maternas a estos espacios abiertos. A diferencia de lo que sucede en las comunidades rurales de donde provienen, en que las mujeres realizan gran parte de sus actividades dentro de sus casas, las calles de la ciudad pasan entonces a ser los lugares para trabajar, comer, cuidar a los hijos, platicar, dormir y hasta vivir. Esto les hace cubrir largas jor- nadas de hasta 12 horas junto con sus hijos, especialmente los más pequeños, sin condiciones mínimas de seguridad, prestaciones, servicio

³Thacker y Gómez, 1997:20.

médico, guarderías o capacitación para el trabajo (de los cuales tampoco disponían en sus pueblos o rancherías, por supuesto). Las condiciones generales de vida se agravan entre la población de migración más reciente; quienes ya tienen más tiempo viviendo en la ciudad van encontrando mecanismos más seguros para adaptarse a las nuevas condiciones y para insertarse bajo circunstancias un poco menos difíciles a los nichos ocupacionales a que tienen acceso. Al no disponer de esta experiencia y carecer de esos apoyos en red, los y las migrantes recientes suelen quedar en condiciones de pobreza extrema dentro de las ciudades.

A la ciudad de México, el principal foco urbano de atracción de migrantes indígenas (de acuerdo a un estudio realizado por M. Thacker y S. Bazúa, el 4% del total nacional de hablantes de lengua indígena se concentran en el D.F., lo que representa al 2.7% de la población de la capital)⁴, llegan mujeres indígenas procedentes principalmente de los estados de Oaxaca, México, Hidalgo y Puebla. De acuerdo a las cifras del Censo de 1990, que más tarde fueron re trabajadas por el Instituto Nacional Indigenista y su Programa de Área Metropolitana, los grupos indios con mayor presencia en la ciudad de México son nahuas, zapotecos y mixtecos, como migrantes ya de varias generaciones; y otomíes, triquis y mazahuas como migrantes recientes, en condiciones de mayor vulnerabilidad.

Las indígenas triquis de la ciudad de México, constituyen un grupo fuertemente golpeado por la pobreza desde sus lugares de origen; en el municipio de San Juan Copala, uno de los lugares de donde más gente llega, la producción de café ha venido decayendo tanto por los precios del producto, como por factores climáticos acarreado aún más miseria a sus pobladores. Ya en la ciudad, el ingreso más importante de las familias migrantes está constituido por las artesanías realizadas por las mujeres. De acuerdo a los registros del propio INI, en el D.F. viven 101 mujeres triquis (60.1% de la población total de este grupo) y 67 varones (39.9%), a partir de las cifras censales, se sabe que esta población es más joven que la de otros grupos de migración reciente, como los mazahuas o los otomíes, y que la mayoría de las mujeres están en edad reproductiva, es decir, fluctúan entre los 15 y los 40 años.

⁴ Thacker Moll, M. y Silvia Bazúa, *Indígenas urbanos de la ciudad de México. proyectos de vida y estrategias*. Mecanuscrito. México, 1992, citado en Thacker y Gómez, op.cit.

A partir de la experiencia acumulada en su situación urbana, pueden ya distinguirse algunas características de la realidad de las mujeres indígenas. En general, la incorporación a las ciudades ha facilitado para muchas indígenas una mayor autonomía personal que la que tenían en sus comunidades de origen; gran parte de ello se debe al importante y evidente papel económico que cumplen en el medio urbano —les es más fácil a las mujeres que a los varones encontrar trabajo en un mercado laboral no especializado— y también a los cambiantes patrones de organización familiar que han introducido transformaciones muy importantes en las relaciones intergeneráticas indígenas.

Por otra parte, la experiencia urbana ha hecho emerger un sector de la población indígena femenina inexistente en las comunidades de origen: las adolescentes y las jóvenes. De acuerdo a los patrones campesinos indígenas prevalecientes en las regiones más tradicionales, las niñas transitan rápidamente de la infancia a la situación de mujeres: se casan tempranamente y dan inicio de inmediato a su vida de madres y esposas, con todas las responsabilidades de una mujer adulta para las que han sido educadas desde muy pequeñas. En la ciudad, la edad para el matrimonio puede aplazarse —aunque esto también es variable por grupos; así éste es un fenómeno evidente entre las mazahuas que incluso, tienen ya muchos casos de mujeres que eligen la soltería o la maternidad solas. Entre otros grupos asentados en la ciudad de México, como los otomíes, los patrones culturales para el matrimonio se preservan—; los roles genéricos se trastocan, en la medida en que muchas veces son los ingresos generados por las mujeres los más importantes para el sostenimiento de la unidad; y los nuevos arreglos familiares, entre los que se incluyen muchas veces ya familias extensas de hermanas o primas con sus hijos (es decir, mujeres cabeza de familia), prácticamente sin varones presentes, también han facilitado la prolongación de la juventud entre muchachas solteras que pasan entonces a auxiliar a sus madres en el trabajo y en el cuidado de los hermanos más pequeños.

«El reconocimiento del grupo de adolescentes indígenas es importante porque son ellas quienes acceden con mayor frecuencia a los programas de capacitación —alfabetización, productivos o culturales— planeados por las instituciones. Además posibilita la conformación de nuevos patrones familiares, en la medida en que estas mujeres

modifican su reconocimiento genérico y el de sus parejas, y al conformar sus familias lo hacen sobre nuevas bases. Son también las adolescentes quienes se manejan más eficientemente en las ciudades, por el acceso que tuvieron a la escuela, o por la adquisición de los nuevos saberes urbanos. En cambio, muchos de los conocimientos tradicionales pertenecientes a las mujeres indígenas, al no ser necesarios en las ciudades, no se han conservado en las nuevas generaciones. Si se emplean como artesanas, aprenden a tejer, pero prefieren otras actividades» (Thacker y Gómez, 1997:17).

Este proceso ha provocado, además de la inversión en roles de género que ya se ha mencionado, conflictos entre generaciones. La ciudad hace a los jóvenes más capaces de funcionar en ella que a los adultos, de modo que empiezan a aparecer situaciones en las que las hijas pueden o podrían enseñar a sus madres —a aprender el español, a tratar con autoridades, a tratar con los clientes, etc.—. Esta situación subvierte la profunda jerarquía de autoridad generacional en las culturas indígenas y constituye un campo de conflictos potenciales muy importante a tomar en cuenta respecto a los cambios culturales adaptativos de las poblaciones indias en entornos urbanos.

Como parte de las costumbres que se siguen preservando en la ciudad, existe entre los grupos triquis del D.F. la poligamia, no fácilmente ubicable ya que las distintas esposas no viven en la misma casa; así como también la vigencia del «precio de la novia»; es decir, de los arreglos matrimoniales acordados entre el novio y/o sus padres y los padres de la muchacha, que no siempre —o casi nunca— incluye la opinión de esta última. Sin embargo, la influencia urbana ha permitido a las jóvenes triquis empezar a cuestionar estas costumbres y aún zafarse en cierta medida de estos mecanismos sociales de control, cosa imposible de hacer al interior de sus comunidades de origen. En un testimonio recabado por el INI, se señalaba que algunas jóvenes triquis residentes en la ciudad se niegan a volver ni de visita, a San Juan Copala, pues dicen que si las vieran caminando por el pueblo, las podrían obligar a casarse sin su consentimiento.⁵

⁵Thacker y Gómez, *idem.*, p.18.

Como artesanas, las mujeres indígenas en la ciudad viven condiciones diferentes a las de las artesanas rurales: en cierta medida quedan más directamente insertas en el mercado y así pueden establecer relaciones directas con el cliente, eliminando algunas barreras del intermediarismo. Ciertamente, lo anterior resulta relativo ya que en la medida en que la producción femenina de artesanías resulta especialmente rentable en el ámbito urbano se convierte en un renglón de interés económico altamente codiciado; así, es frecuente la existencia de organizaciones de artesanas en la ciudad lideradas por hombres. Por otra parte, al igual que ocurre en las poblaciones, rurales, la manufactura de artesanías obliga a largas jornadas de trabajo y a la utilización de los espacios y tiempos domésticos para esta producción. La casa se hace taller.

Debido a las características de los mercados urbanos, gran parte de esta artesanía se realiza siguiendo una organización productiva más parecida a la de la maquila que a la de la producción artesanal tradicional. Algunos hogares indígenas urbanos se dedican inclusive a la maquila doméstica de temporada (hules, forros, gorros, etc.), aprovechando la nueva organización familiar que han desarrollado en la distribución del trabajo. La producción artesanal en la ciudad requiere de nuevas habilidades por parte de las mujeres: agilidad para la introducción de nuevos productos y diseños; localización de espacios comerciales; capacidad de negociar con las autoridades que generalmente acosan a las vendedoras y les arrebatan sus mercancías o les piden dinero para dejarlas vender en la vía pública; capacidad de gestión ante las instituciones presentes en el ámbito urbano, entre otras. La ciudad obliga así a una especialización múltiple y pública de las mujeres artesanas.

Para impulsar esta rama de trabajo, han aparecido una gran variedad de organizaciones de mujeres indígenas dedicadas a la microempresa artesanal que, en forma colectiva, solicitan apoyos institucionales y privados para el impulso de sus proyectos productivos. El problema que enfrentan en este renglón es que muchas veces la lógica productiva de la microempresa no coincide con los patrones de trabajo, residencia y socialización de la unidad doméstica de producción indígena, a cuyo interior cada integrante tiene una función determinada culturalmente.

Cuando las indígenas son madres jóvenes, con hijos pequeños, suelen optar por ocuparse en la venta ambulante. Este trabajo les facilita

hacerse cargo de sus niños, determinar los tiempos de dedicación y controlar las cargas de trabajo, si bien resulta una ocupación de muy alto riesgo para los pequeños. Entre los productos que venden al menudeo están: frutas, semillas, dulces, chicles, plantas de ornato y ramos de flores; artesanías varias, general aunque no exclusivamente, procedentes de sus regiones de origen; y algunos artículos de importación —juguetes, lámparas, pilas, cassettes, etc.. Algunas, como las mujeres triquis asentadas en la ciudad de México venden también piezas textiles que confeccionan en telares de cintura, pero elaborados especialmente para la venta y que se distinguen de sus prendas tradicionales, mucho más delicadas, trabajadas y finas.

Los niños que acompañan a sus madres en el trabajo ambulante se van incorporando también a actividades rentables: limpia de parabrisas y espejos, mendicidad, acarreo, etc., adquiriendo así un entrenamiento para el trabajo productivo que en la calle, quiere suplir al trabajo que habrían realizado en el campo o la casa de haberse quedado en sus lugares de origen. En la ciudad como en las comunidades, las mujeres se ocupan de que niños y niñas crezcan sabiendo algo útil, aplicable a su sustento para la vida adulta. Así, la ciudad de México ofrece perspectivas muy distintas —de acuerdo a las condiciones e historia de cada uno de los grupos indígenas de que se trate— para las mujeres indias migrantes, en una experiencia que sin embargo, se repite ya en varias capitales de los estados del país.

La ciudad constituye un medio hostil para la reproducción de las culturas indígenas en la medida en que las aleja de su entorno territorial, de la funcionalidad de sus prácticas y símbolos y las priva de su sustento material. Por ello, los lazos y estrategias sociales que los grupos indígenas —y las mujeres especialmente,— reinventan en el asfalto, conforman mecanismos de resistencia y reproducción culturales muy importantes.

El servicio doméstico, por su importancia y particularidad, merece una mención aparte. La existencia de flujos migratorios de mujeres jóvenes, generalmente solteras, o con muy pocos hijos a su cargo, hacia las ciudades para emplearse como trabajadoras domésticas tiene ya varias décadas. Aún en sus regiones de origen, las mujeres de ciertos grupos étnicos, como las tojolabales de Chiapas, cuentan ya con una experiencia histórica en este sentido, pues debían trabajar para los finqueros cocinando, lavando, moliendo sal para los animales, y realizando tareas

domésticas sin retribución, como parte de las obligaciones de la comunidad para con el patrón. Actualmente, la mayoría de las indígenas que trabajan en el servicio doméstico —cuyo número ha aumentado considerablemente en los últimos 20 años— son mujeres jóvenes, solteras o madres solas con pocos hijos que a veces buscan en esta ocupación, generar ingresos temporales para sus familias o para ellas mismas. El trabajo doméstico representa un espacio de socialización —aculturación intenso: en su desempeño, las mujeres indígenas adquieren nuevos conocimientos técnicos (uso de tecnología doméstica, manejo de alimentos poco frecuentes o desconocidos en su diara, nuevos parámetros de bienestar), al tiempo que se inscriben en una relación de explotación nada protegida. Las trabajadoras domésticas no tienen horarios de trabajo, sueldo mínimo legal, prestaciones, servicio médico ni ningún otro tipo de protección laboral, por lo que sus condiciones ocupacionales son particulares y dependen de la capacidad individual que ellas tengan de negociarlas con su empleador(a). Esto las hace constituirse en un sector de las trabajadoras indígenas particularmente vulnerable a la explotación y la violencia en las ciudades, del cual ni siquiera existen registros precisos.

Sin embargo, el trabajo doméstico también ha permitido a muchas jóvenes indígenas ejercer un control mínimo sobre sus ingresos y aunque sigue ampliamente difundida la costumbre de enviar parte del salario como ayuda para la casa; cada vez es más la proporción que ellas conservan para sí y que invierten en necesidades personales impensables en las comunidades de origen: ropa, paseos, radios, cassettes...

«Yo como su hija me mandó a trabajar en sirvienta y me fui con una señora. Yo no sabía si me van a mandar a trabajar, fue mi papá el que hizo el trato, 'Ya te vas a trabajar con esa señora', dijo así nomás. No supe cuánto me pagaban como mi papá lo hizo el trato, no supe nada de mi sueldo.»⁶

Finalmente, el trabajo doméstico femenino indígena, aporta recursos económicos fundamentales muchas veces al sostenimiento de las unidades domésticas en las regiones de origen. Las chicas empleadas costean de ese modo los estudios de hermanos menores o varones; la

⁶ Juana Ma. Ruiz Ortiz, *El mandato de la mujer*, 1989-1990.

producción de la milpa, la producción de artesanías o el cumplimiento de las obligaciones rituales al interior de sus familias. Sin embargo, el alcance de estos aportes apenas se vislumbra. El servicio doméstico constituye una fuente de empleo más o menos segura para las mujeres indígenas, es frecuente que ellas mismas se promuevan en las casas para insertar dentro de esta ocupación a hermanas, primas o paisanas que van llegando a la ciudad, ya sabiendo donde trabajar y cuánto recibirán de sueldo. Para las jóvenes y mujeres indígenas, de muy baja escolaridad, escaso manejo del idioma y conocimientos poco funcionales en el medio urbano, el servicio doméstico representa una fuente de ingresos relativamente segura y accesible. Este renglón también se ha constituido en el sostén de las jóvenes indígenas que «fracasan» y quedan embarazadas o a cargo de un hijo que el padre no reconoció jamás.

Otra forma de migración y asentamiento en las ciudades es aquella provocada por los desplazamientos forzosos. Este fenómeno se ha hecho particularmente grave en lugares como San Cristóbal Las Casas, Chiapas, a cuyo alrededor se ha levantado ya un anillo de asentamientos irregulares indígenas, instalados a resultas de la violencia política y religiosa en sus comunidades. Como sucede en otros procesos migratorios, las mujeres se insertan aquí al medio urbano realizando las actividades que conocen y saben hacer: buscan el comercio ambulante, la producción y venta de artesanías, la incorporación al servicio doméstico o en grados extremos, la mendicidad, como estrategias de supervivencia alejadas de la tierra y la agricultura.

El caso de estas familias y mujeres es particularmente dramático pues por lo general, llegan a la ciudad tras episodios violentos de desalojo, enfrentamientos y linchamientos, de modo que a la pérdida de sus bienes —cosa que sufren todos los migrantes indígenas a las ciudades—, agregan el trauma y el dolor de agresiones que en muchos casos incluyen golpes, violaciones y hasta asesinatos. Las mujeres asentadas en San Cristóbal bajo estas condiciones no se incorporan con alguna preparación o previsión al flujo migratorio, son arrancadas de sus comunidades y de su modo de vida organizado alrededor de la tierra y la agricultura y entran a la ciudad con la necesidad de encontrar ingresos bajo cualquier posibilidad. Una vez más, los salarios de los menores y las mujeres se hacen indispensable para la subsistencia de la unidad doméstica en el nuevo entorno urbano.

Expulsadas por problemas políticos, religiosos e intercomunitarios, a los que no son ajenos conflictos caciquiles por tierras o por el control económico y político de una región, estas mujeres se insertan en comunidades de desplazados férreamente organizadas, en parte como defensa ante las agresiones del exterior y de las fuerzas que los expulsaran originalmente de sus comunidades y parajes. En estos asentamientos organizados, la nueva comunidad entrega a las unidades domésticas un lote por el cual deben cubrir cuotas en efectivo y en participación, a riesgo de ser nuevamente echadas del grupo. La mayor parte de las mujeres desplazadas de la región de Chamula que viven ahora en las colonias periféricas de San Cristóbal, se dedican a la confección y venta de artesanías en circuitos callejeros y en las plazas de la ciudad, en espacios en buena parte dominados ya por mafias y prácticas caciquiles que controlan el acceso a las rutas de turistas. Las mujeres también se ocupan en la elaboración y venta de tortillas, en el lavado de ropa en casas particulares y en el servicio doméstico.

La vida de las desplazadas en San Cristóbal está signada por la discriminación, en un medio local profundamente racista dentro del cual el desprecio a la cultura y las personas indígenas se manifiesta en prácticamente todos los eventos de intercambio social.

Finalmente, como otro de los ejemplos paradigmáticos de la migración femenina indígena campo-ciudad, se encuentra el corredor de vendedores ambulantes que va hasta la frontera norte y que se ha ido construyendo por medio de cadenas sucesivas de migración a lo largo de varias décadas. Las vendedoras ambulantes indígenas instaladas en las plazas y calles céntricas de ciudades como Tijuana o Ciudad Juárez, han aprovechado un nicho de comercio informal abierto por el turismo, combinando en estas actividades dos esferas de la vida cotidiana: el espacio doméstico, vinculado básicamente a las tareas de reproducción cotidiana y atención a la familia; y el espacio extradoméstico, conformado en este caso, por el mundo de relaciones sociales tejido alrededor de la venta ambulante y en el que se incluyen la negociación y el enfrentamiento políticos; las alianzas y el conflicto con otros comerciantes y la gestión y las dificultades con las autoridades (Velasco, 1996: 40).

Según datos del XI Censo de Población y Vivienda de 1990, el 95% de la población indígena habitante de Baja California Norte

procede de otros estados, en ese mismo año, los indígenas migrantes conformaban algo más que la tercera parte del total de población indígena asentada en la franja fronteriza norte. El grupo indígena con mayor presencia en los municipios urbanos fronterizos es el mixteco, procedente de Oaxaca, le siguen el purépecha, el mazahua, el otomí, el maya, el totonaca y el triqui. La migración de estos grupos al norte ha sido diferenciada y las ciudades reciben una presencia predominante de determinadas etnias: Tijuana de mixtecos, Ciudad Juárez de mazahuas; Matamoros, de nahuas. En todos los casos, la mayoría de las mujeres se incorporan al comercio ambulante callejero.

La llegada final de las mujeres y las familias indígenas a las ciudades de la frontera norte, constituye uno de los pasos en el proceso de inserción en los corredores agrícolas del Noroeste mexicano y el Suroeste de los Estados Unidos (cfr. Velasco, *op.cit.*). Muchas de las migrantes indígenas a las ciudades fronterizas salieron siguiendo los pasos de sus compañeros o parientes, atraídos a la región por la oferta de trabajo «del otro lado», desde los años sesenta. Las prioridades para las migrantes indígenas al llegar a la ciudad son buscar casa, trabajo y escuela. En su esfuerzo por conseguir la satisfacción de estas necesidades, las indígenas han venido constituyendo organizaciones sólidas e influyentes, para presentar sus demandas de manera estructurada a las autoridades y ante cualquier dependencia que se requiera.

En un testimonio de una de estas líderes mixtecas, Rafaela Hernández, ella señalaba:

«...Al principio, en la calle éramos poquitas, había menos vendedoras que ahora, como 30. El problema era de toda la colonia: de la escuela, la luz, la rampa, el agua, el combustible y el trabajo. Por eso nos organizamos, por todo. Eso se fue arreglando cuando empezamos con la organización; cuando yo empecé, porque yo soy la que caminaba de aquí para ir a la colonia Cacho a trabajar; y así la gente caminaba para ir a buscar trabajo. Así se hizo el grupo: Feliciano, presidente; Arnulfo, vicepresidente, y yo tesorera...

Yo empecé a luchar por la escuela. Porque cuando llegamos aquí a Tijuana, en ningún lado recibían a mis hijos, pues no tenían papeles ni actas de nacimiento, ni siquiera nuestra acta de matrimonio. Pues ¿cómo? ¿si andábamos de un lado para otro? Los niños no podían estudiar, brincando de aquí para allá, así que tuvimos que ir a hablar con

la autoridad, con René Treviño, para que nos registraran a nuestros hijos. Entonces él nos dijo: 'bueno ¿cómo le vamos a hacer?', porque muchos de nuestros hijos no hablaban español y en las escuelas los regañaban. Sí, fue él quien mandó traer maestros de la Mixteca. Llegaron 14 maestros de allá, pero las mixtecas no los querían porque decían '¿para qué queremos que sean mixtecos y hablen el idioma, si ya lo sabemos?' Esto fue como en el 83, todos trabajamos para construir la escuela»⁷

Como en los ejemplos mencionados de la ciudad de México y de San Cristóbal Las Casas, la incorporación de las mixtecas en Tijuana a la venta ambulante de artesanías es una manera de insertarse en el sector informal, apoyadas por otras mujeres, por sus hijas y sus hijos y rara vez por los esposos o compañeros. La venta ambulante callejera permite a las mujeres combinar el trabajo, el «hogar» y el cuidado de los hijos con la confección o compra de mercancía, la organización y realización de la mercancía e incluso con la movilización política, todas necesidades cotidianas de las mujeres indígenas organizadas en los ambientes urbanos. La práctica de la venta callejera ha llevado a la conformación de organizaciones de mujeres indígenas ocupadas en la gestión de recursos, servicios y permisos ante las dependencias del gobierno; en «este contexto, la organización política se vuelve vital para sobrevivir en un medio de extrema competencia en la venta de curiosidades. Esa organización se ha vuelto una vía que facilita su labor comercial y ha aminorado algunas de las desventajas con las que se enfrentan en un mercado de trabajo de gran competencia como vendedoras de subsistencia. Pero, habrá que reconocer también, que esa organización ha sido estimulada por las políticas corporativistas de los gobiernos priistas. « (Velasco, 1996:79)

En cualquier caso, buena parte de la lucha por la subsistencia significa para las ambulantes indígenas de Tijuana, una lucha por recursos. Como señala Laura Velasco Ortíz, en su multicitado trabajo: «Las mujeres entran a esa lucha por controlar su medio, prácticamente sin recursos materiales, en términos tanto de capital como de instrumentos culturales y técnicos, como son el manejo del idioma español y la lecto-escritura. A estas limitaciones se agrega su condición de

⁷ Rafaela Hernández, citada en Laura Velasco, 1996:57-58)

género, expresada básicamente a través de las tareas del hogar y del cuidado de los niños. Los apoyos institucionales con los que cuentan para aligerar su trabajo doméstico son mínimos y les han costado una movilización política que ha implicado una gran inversión de tiempo y trabajo. es el caso de la guardería indígena y la escuela bilingüe El Pipila.

Una limitación más es la capacitación que se va requiriendo a medida que suceden cambios en el sector informal, como es la necesidad de aprender a realizar los trámites para el pago de impuestos. La propuesta gubernamental de convertir la *competencia desleal* del ambulante en una *competencia leal*, a través de su incorporación al pago del impuesto sobre el producto del trabajo, plantea serios problemas para estas mujeres. Entre otros: la enorme dificultad para definir los ingresos y egresos de estas vendedoras,...; su marcado analfabetismo; la dificultad de dominar plenamente el español (la lengua materna de la mayoría de ellas es el mixteco), en un contexto donde éste es el idioma oficial ante los gestores gubernamentales, y la ausencia de asesoría adecuada para cada población sobre los tiempos, requisitos y trámites para el pago del impuesto.» (Velasco Ortíz, 1996:82-3).

Aunque las indígenas que se integran en el comercio ambulante en las distintas ciudades a las que llegan ocupan por lo general nichos de la economía de nueva apertura, es decir, que no desplazan a otros ni otras trabajadores informales, suelen enfrentar inmediatamente al comercio establecido y a las autoridades locales. El desempeño productivo de las migrantes indígenas aparece así indisolublemente ligado al conflicto, a la represión y al racismo. En las ciudades de la frontera norte, la evidente presencia de las «marías», generalidad en la que se incluyen todas las indígenas del sur, todas las «otras» identificables por su atuendo, las autoridades y cámaras locales de comercio, así como las clases medias y los medios de comunicación, las identifican con el «atraso», la «mala imagen», la «indecencia» y una confusa maraña de males sociales entre los que cuentan el vagabundeo, la malvivencia y la propagación de la miseria. Señales todas estas de un racismo abierto, excluyente y opresor, rara vez se asumen como tales por quienes las emiten⁸.

⁸ Cfr. Maya Lorena Pérez Ruiz, «La identidad entre fronteras» en G. Bonfil (coord.) Nuevas Identidades Culturales en México, 1993, pp.126-153.

La experiencia particular de las migrantes mazahuas a Ciudad Juárez, es una muestra de la resistencia de las mujeres indígenas a integrarse a nichos ocupacionales «formales» como la maquila, en la que ganan menos —que en el ambulante—, pierden toda libertad en términos de horarios y movilidad, no pueden atender directamente a sus hijos y deben realizar tareas rutinarias y tediosas que nada les significan. Esta racionalidad, en la que las mujeres mazahuas privilegian su opción —dentro de lo posible— por definir sus rutinas cotidianas, darle un sentido a su actividad económica, más allá de meramente generar ingresos (la venta callejera permite pasear, observar, platicar, negociar), se toma entre los medios no indígenas hostiles que las rodean como la voluntad de «no trabajar» o «no progresar», como la manifestación clara de una inferioridad cultural y civilizatoria, y así lo diferente se interpreta como lo atrasado; y las mujeres indígenas como la viva imagen del rezago. Sin embargo, los mazahuas asentados desde hace ya más de tres décadas en Ciudad Juárez son comerciantes consolidados, muchos tienen camionetas propias para trasladar sus mercancías, pasaportes para cruzar al otro lado y comprar artículos «de segunda» que después revenden con gran éxito en pueblos y rancherías y una organización sólida en términos de barrio.

Dentro de este marco, el ambulante permite a las mujeres indígenas devengar por lo menos un 30% más de lo que ganarían como maquiladoras, con un salario mínimo. «En realidad el trabajo femenino e infantil en la venta ambulante es parte del ingreso familiar, que se complementa con el salario del hombre y de los hijos mayores en el peonaje... algunas muchachas indígenas han trabajado en la maquila, pero por diversas razones no les gusta, además de que, alegan ellas, pierden su libertad y ganan menos que en el comercio ambulante. Si tienen un buen punto de venta, o deciden 'ranchear', esto es, recorrer las calles ofreciendo sus productos, pueden obtener ventas hasta de 50 nuevos pesos diarios, y su tasa de ganancia es de alrededor del 33% más de un salario mínimo y en una ocupación en la que ellas deciden horario, turno, lugar de trabajo y en los que una madre puede seguir amamantando a sus críos mientras trabaja».⁹

⁹Nolasco, Margarita, *Migración Indígena a las Fronteras Nacionales*, p.143.

Las mujeres indígenas en las ciudades pues, se enfrentan a situaciones de entornos hostiles y altamente discriminatorios que, sin embargo, ofrecen también nuevas oportunidades para elevar sus condiciones de vida y sus niveles de bienestar. En las distintas actividades que eligen o a las que tienen acceso, las indígenas continúan reproduciendo su papel de procuradoras para su familia y sus núcleos domésticos; además de las actividades informales generadoras de ingresos, buscan resolver las necesidades y servicios esenciales de sus entornos sociales inmediatos, por lo que al aprendizaje de los nuevos códigos urbanos, se suman actividades de gestión y presencia públicas organizadas. Si bien las actividades generadoras de ingresos en las que se insertan las mujeres indígenas en los espacios urbanos, suponen condiciones relativamente adaptables a sus necesidades y características, también es cierto que estas ocupaciones suelen ser precarias, insuficientes e inseguras para cubrir el grueso de los requerimientos de las indígenas y sus familias en términos de condiciones elementales de vida.

La participación económica de las mujeres indígenas en la subsistencia de sus familias en el medio urbano patentiza mucho más claramente que en los entornos rurales, la necesidad que tiene el núcleo familiar de los ingresos femeninos, así como los potenciales y las limitaciones de las mujeres en tanto fuerza de trabajo, entrenada en el medio rural e inserta en medios urbanos. Una de las primeras necesidades de las mujeres indígenas como trabajadoras en las ciudades es buscar las condiciones para que su actividad generadora de ingresos no separe sus espacios de hogar, trabajo, comunidad y familia, pues en todos ellos debe transitar y en la urbe no cuenta con ninguna red social de apoyo que le permita delegar alguna de estas funciones en otros miembros de la unidad doméstica familiar y/o de la comunidad. Todavía son escasas y recientes las nuevas formas de cooperación entre unidades domésticas en las que las mujeres indígenas buscan resolver, al menos parcialmente, estas necesidades; sin embargo, ya se han podido observar algunas experiencias de cooperación interdoméstica en que algunas mujeres se ocupan del cuidado y alimentación de las familias de otras, a cambio de un pago o de servicios, para que otras mujeres puedan salir a trabajar y ganar el dinero que necesitan para su supervivencia. Así, las mujeres indígenas en las ciudades practican un uso multidimensional de sus espacios, se apropian de la vía pública insertando

allí su hogar, y cuando la tienen, reproducen los espacios laborales en su casa. Al mismo tiempo y al igual que sucede en las comunidades rurales de donde provienen, las mujeres indígenas en las ciudades suplen con su trabajo y actividad los servicios que el estado no les facilita: escuela, salud, saneamiento, seguridad, entre otros.

En la medida en que la calle se constituye el espacio más importante de las migrantes indígenas, las mujeres y sus hijos resultan particularmente sensibles a los problemas de contaminación, inseguridad y falta de sanidad callejeras, pues estos factores afectan cada una de las actividades a que se dedican. En general, ni el sistema ni la ciudad misma, reconocen estas necesidades particulares de las migrantes indígenas, ya que en general, están orientados a un modelo que supone una población urbana de características similares: ubicada en familias nucleares, poseedoras de viviendas con servicios, que separa claramente sus tiempos y espacios de hogar, trabajo y recreación y que accede más o menos fácilmente a un sistema de transporte. Nada o poco de lo anterior se aplica a las migrantes indígenas quienes así, pese a la mejoría en términos generales que logran a su traslado a la ciudad, continúan contándose entre los estratos más depauperados de las sociedades urbanas.

En este medio adverso, las indígenas migrantes han buscado insertarse en el mercado de trabajo de tal forma que no tengan que descuidar sus múltiples funciones como responsables del hogar —que a veces ni casa tienen—, de la familia y de la salud. Las actividades reproductivas, aquí como en las comunidades rurales de donde provienen, siguen siendo básicamente invisibles e infravaloradas, y sin embargo son insoslayables y deben combinarse obligatoriamente con actividades productivas y generadoras de ingresos. Lo anterior supone para las migrantes indígenas, un estado permanente de tensión en la búsqueda por resolver las urgencias familiares.

Entre los nuevos problemas de las migrantes indígenas en entornos urbanos, se cuentan: la discriminación, ya mencionada; la imposibilidad de participar plenamente en la vida urbana y sus opciones; y el miedo por su seguridad personal. Las indígenas desarrollan así mecanismos para protegerse de los asaltos de malhechores, autoridades y policías: ponen a los niños a vigilar, aprenden a dar «mordida» (sobornos) bajo forma de pago en especie (una bolsa de naranjas, unos dulces con algunos pesos en medio); se integran en cadenas de trabajo en las que

en cada esquina o cada cierta distancia hay alguien más que las observa y apoya en caso de problemas; realizan sus actividades en bola, colectivamente para protegerse mejor contra los abusos de la clientela de los coches, por ejemplo, que muchas veces se arranca sin pagar; identifican circuitos comerciales y rutas de escape; y también idean formas de incluir a los niños en la generación de ingresos buscando arriesgarlos lo menos posible. Esto último no impide, sin embargo, accidentes frecuentes como atropellamientos, golpes o pérdida de menores.

Finalmente, es necesario señalar que no toda la población indígena en las ciudades vive en las mismas condiciones; además de las diferencias por tiempo de llegada y acceso a redes sociales de apoyo ya mencionadas, existen otros factores que distinguen a la población indígena migrante en términos socioeconómicos. Por una parte, están las circunstancias de origen: no todos los migrantes, especialmente los que se van al norte, tienen las mismas posibilidades de incorporarse al flujo con algunas ventajas; a quienes mejor les va es a aquellos y aquellas que ya han salido, que tienen parientes esperándoles —lo cual implica adonde llegar, opciones de trabajo y comida segura—; o que cuentan con algunos ahorros para afrontar el viaje. Los más vulnerables son los grupos familiares que se desplazan completos sin seguridad de empleo y a veces, sin ningún contacto en el puerto de llegada: los niños, hombres y mujeres hambrientos y enfermos que mendigan en las calles de las ciudades pertenecen a este sector.

Por otra parte, está el problema de la saturación de los mercados de trabajo o los nichos ocupacionales accesibles a esta población; este problema no es muy frecuente pero cuando llega a darse afecta con mayor severidad a los migrantes de más reciente salida quienes van quedando colocados a la periferia del trabajo, de la vivienda, de las opciones. Finalmente, está el problema de la migración por emergencia, que también ya se ha comentado para el caso de San Cristóbal Las Casas pero que se repite ante muchas otras eventualidades y deja a las familias indígenas sin ninguna posibilidad de programar mínimamente las etapas y estrategias de su migración.

Así, la población indígena de las ciudades, como la de las comunidades rurales, no es homogénea, ni en términos de su composición étnica, ni de su situación en los nuevos entornos urbanos; ni en términos de su composición socioeconómica; y cada una de estas

diferencias define también los rangos para su organización y para su participación en los escenarios públicos de las ciudades. Con ello, se definen también estrategias femeninas indígenas diversificadas que permiten a las indígenas migrantes construirse espacios particulares de inserción a la ciudad.

Las condiciones del campo empujan a la migración indígena que será masculina o femenina de acuerdo a si necesita más o no la mano de obra del hombre o de la mujer que migra y las posibilidades de trabajo en la región o ciudad de destino.

No toda la población indígena urbana es migrante. Siempre hubo, desde las ciudades de la colonia, barrios indios ubicados en la periferia; por otro lado, en muchas ciudades-polos de atracción, hay ya generaciones nacidas allí que, sin embargo, siguen identificándose como mixtecos, mazahuas, tlapanecos, triquis...

Los cordones familiares, de vecindad o paisanaje facilitan el tránsito por los corredores de la migración. De algunas zonas salen las muchachas indias. Van a la ciudad a trabajar, el trabajo a su disposición es el que exige mucho esfuerzo físico y está mal pagado, o aquél que conlleva relaciones de servidumbre. Muchas jóvenes indígenas se inclinan por el servicio doméstico en las ciudades pues les parece un trabajo «más descansado» y mejor pagado que el peonaje o la maquila. Sin embargo, este empleo no tiene horario fijo y el sueldo es muy bajo. Si la mujer habla español se le facilitan las cosas, pero si sólo habla su lengua los problemas se acrecientan para vivir en la ciudad.

Las largas jornadas de trabajo, la absoluta disponibilidad para el trabajo a cualquier hora, con un día de descanso a lo más a cambio de alojamiento, comida y una paga que apenas alcanza a un tercio o la mitad de un salario mínimo, son las condiciones más comunes en que las mujeres indígenas se incorporan al trabajo doméstico. Parte del sueldo tienen que enviarlo a su casa y esta parte es más o menos significativa de acuerdo a la posición que ocupen en la familia. Si son hijas menores en un grupo indígena donde la familia es muy cerrada y patriarcal —como la mixe o la mixteca— la parte que tienen que enviar es grande. En los casos en que la familia es más abierta o hay menos necesidad urgente, pueden quedarse con una proporción mayor, como entre los nahuas de Puebla. De cualquier modo, esta etapa termina al casarse, lo que usualmente hacen dentro de su grupo.

Otras mujeres migran a la ciudad al quedarse solas con sus hijos por abandono, por migración del marido o por viudez. En este caso, muchas tienen que dejar a sus hijos en el pueblo, pues se les dificulta más encontrar trabajo si los llevan consigo. Pasan así a trabajar cuidando niños que no son los de ellas para mandar el dinero que ganan para la manutención de sus hijos lejanos.

La zona metropolitana de la ciudad de México alberga la mayor concentración de población indígena de todo el continente. En muchísimos casos ya no se trata de migración temporal sino de cambio permanente de residencia, con todo lo que implica esta situación. Las mujeres indígenas que se asientan en las ciudades encuentran otros recursos económicos y de supervivencia, además del trabajo doméstico.

Algunos estudios realizados entre indígenas migrantes muestran que las lógicas de subsistencia de estos grupos, son distintas a las de otros grupos populares no indígenas. Sobresale la tendencia a conformar familias nucleares e integradas, en las cuales tres de cada cuatro mujeres realizan una doble jornada de trabajo: la doméstica gratuita (realizada por el 68.3% de las mujeres) y la remunerada (a la que se abocan el 71.2% de las mujeres mayores de 10 años) (Hernández y Murguialday, 1993:118)

Las diferentes maneras de incorporarse al empleo según el sexo aparecen claramente marcadas: las mujeres son trabajadoras por cuenta propia (34.2%), trabajadoras familiares no remuneradas (22.3%) y asalariadas en microempresas (22.3%). Además se emplean en el comercio (77.6%) (INEGI, 1992)

Estos diferentes caminos de resolver la subsistencia en el medio urbano se escogen a partir de las oportunidades circunstanciales, pero también a partir de vocaciones familiares o aún de grupo étnico.

«Los mazahuas somos comerciantes. El comercio es lo que nos gusta» Para los mazahuas asentados en Ciudad Juárez, el comercio, pese a las dificultades, les permite conservar el control sobre su trabajo, su tiempo y su vida. Les da una relativa independencia que les permite transitar entre su cultura y el mundo de los otros. Una muchacha mazahua de 18 años expresó:

«Yo estudié belleza y también estuve en una maquiladora. En el salón de belleza adonde fui a trabajar aguanté solo un día. No me gustó estar encerrada y parada todo el tiempo. En la maquiladora

tampoco aguanté. Además pagan muy poco...gano más vendiendo en la calle...platico con mucha gente, me gusta saber qué hacen, cómo son, me río, me tomo una soda, descanso ...y además podemos ir cada año al rancho» (en Maya Lorena Pérez, 1993:131-2)

El comercio ambulante, la venta de artesanías y, en contados casos, la mendicidad, son algunas de las estrategias a que recurren las indígenas que migran a las ciudades.

El medio urbano parece uniformar a los indígenas migrantes, todos son «indios» o «inditos». Sin embargo, al interior de este conglomerado social, no sólo aparecen las diferencias de procedencia étnica y lenguas, sino incluso, las diferencias de clase dentro de un mismo grupo étnico y las distinciones que se hacen internamente por el lugar de procedencia. «Entre las familias mazahuas —de Ciudad Juárez— hay diferencias económicas que pueden observarse mediante su tipo de vivienda, la clase de mercancía que venden, la propiedad o no de camionetas y camionetas donde transportar la mercancía, etc. Tales diferencias se expresan, además en problemas religiosos» (Pérez, M., *idem.*, p.133)

La migración a lugares tan alejados de las comunidades de origen, ha posibilitado el surgimiento de alianzas entre miembros de un mismo grupo étnico procedentes de distintos pueblos y comunidades; así como entre miembros de distintos grupos étnicos. Así, en la franja fronteriza, los mazahuas ayudan a incorporarse al nuevo entorno a los nahuas de Guerrero y Puebla, les prestan dónde dormir, les enseñan a vender; mientras que los mixtecos reciben a triquis y zapotecos en los campamentos para jornaleros agrícolas.

La ciudad es sobre todo un medio hostil y hacia el exterior de los grupos, les hace perder su identidad y los engloba como pobres. Las mujeres en particular, pierden el status y la seguridad que pudieran alcanzar en sus comunidades. Los conocimientos útiles en el campo dejan de ser aplicables en la ciudad: conocer las plantas para comer, juntar la lumbre, preparar las fiestas, respetar el temascal, respetar el agua y el maíz, tejer el huipil, empiezan a resultar instrumentos inútiles en el medio urbano: «cuando sabíamos que éramos triquis podíamos resolver nuestras cosas sin muchos problemas, ahora que somos pobres la vida es pesada y difícil» (Memoria..., p.84)

Sin embargo, no todo es pérdida. ¿Cómo explicar si no, la pervivencia de los lazos sociales comunitarios en la ciudad, la celebración

de las fiestas religiosas, el respeto a los cargos en la comunidad, la persistencia en el uso del vestido y de la lengua? Como apuntó Bonfil (1993a:15): «La identidad de estos grupos emigrados se mantiene a partir de la redefinición de su patrimonio cultural original, para adaptarlo a las nuevas circunstancias y conservarlo bajo su propio control.»

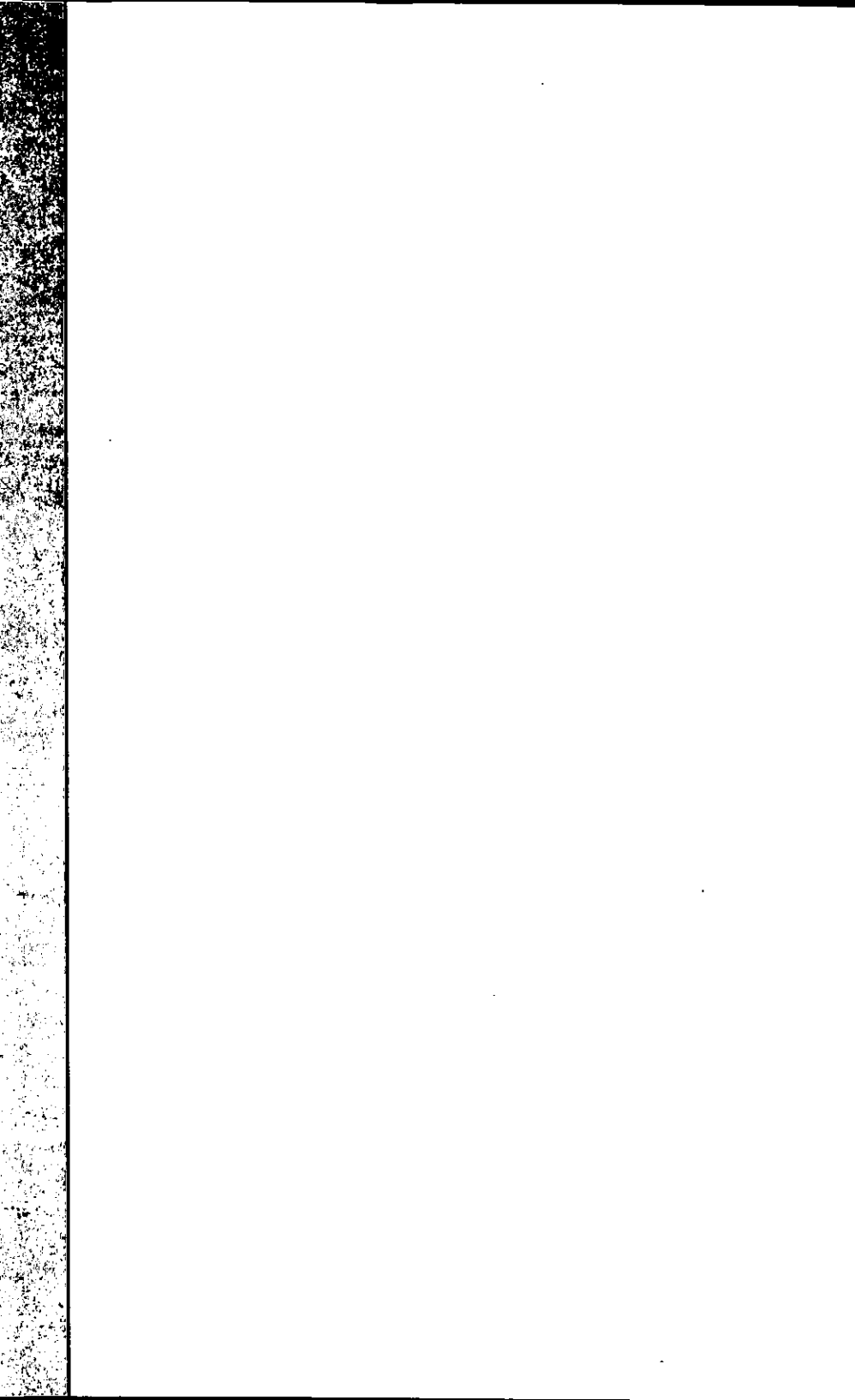
Por otra parte, la presencia indígena en las ciudades evidencia también un enfrentamiento al sistema de poder: las vendedoras ambulantes se organizan y protegen contra los desalojos e incautaciones de la policía, se cierran las colonias, se crean organizaciones gremiales y étnicas. Se desafía al poder establecido. Asumir la identidad indígena en el medio urbano es una decisión difícil ante la sociedad mayoritaria y ante el propio grupo que se queda en las regiones de origen. Todavía es muy difícil medir los efectos de la migración urbana en la conformación de las nuevas identidades culturales indígenas.

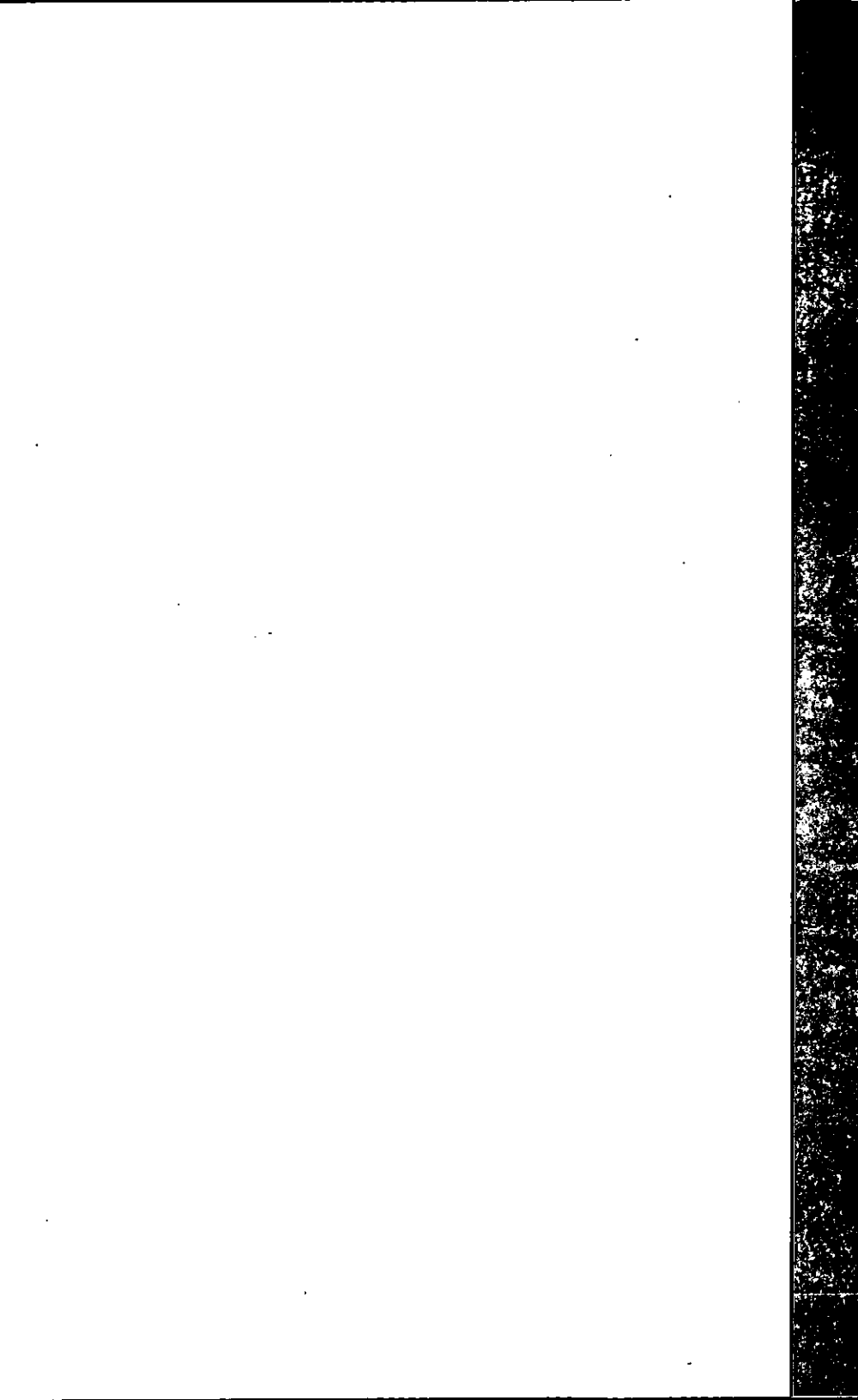
La migración de los pueblos indios no se detiene en la frontera: existen amplias comunidades zapotecas, mixtecas y nahuas localizadas en Texas, California, Nueva York y Chicago. La migración se lleva a veces a familias enteras. Primero se va uno, se instala por allá y va llamando a sus gentes.

En Estados Unidos los migrantes —documentados e ilegales— encuentran un mercado de trabajo mejor pagado que el nacional y que hace rentable la represión y persecución de que son objeto por parte de las autoridades migratorias de Estados Unidos.

Algunos grupos étnicos no pasan la frontera y lo más que se adentran son los puentes internacionales. Otros, se establecen en los campos y las ciudades de los estados fronterizos de Norteamérica y algunos más se van incluso hasta Canadá. La migración internacional supone para la población indígena una estadía prolongada en otro país y con otro idioma y representa, por lo tanto, la necesidad de establecer mecanismos para reproducir la cultura en un medio totalmente ajeno.

La aparición de grupos indígenas internacionales, la adopción de nuevas costumbres y la incorporación a procesos de trabajo bien distintos a los de las comunidades rurales de México han creado nuevos grupos culturales: la *guelaguetza* se celebra en Los Angeles, igual que el Día de Muertos y los de los santos patronos. Las mujeres siguen haciendo y vendiendo tamales y criando a sus hijos en su lengua. La identidad se guarda en el morral y se lleva al viaje.





BIBLIOGRAFÍA



- ACNUR, 1991. *Guía para la protección de mujeres refugiadas*, ACNUR, ONU, Ginebra.
- Alberti M., Pilar, 1994. *La identidad de género en tres generaciones de mujeres indígenas*, Tesis de Maestría en Antropología Social, ENAH, México.
- Alberti, Carbajal, Pastrana y Vázquez, 1997. *Plataforma política para mujeres rurales, campesinas e indígenas*, Red Nacional de Promotoras y Asesoras Rurales, México.
- Alberti, Zapata y Martha Mercado G. (coords.), 1995. *Desarrollo rural y género. Alcances y problemas de proyectos microeconómicos de mujeres*, Colegio de Posgraduados, Programa de Estudios del Desarrollo Rural, Area Género y Mujer Rural, México.
- Alberti, Pilar y Emma Zapata (coords.), 1997. *Desarrollo rural y género. estrategias de sobrevivencia de mujeres campesinas e indígenas ante la crisis económica*, Colegio de Posgraduados en Ciencias Agrícolas, Programa de Estudios del Desarrollo Rural, Area Género y Mujer Rural, México.
- Alcalá, Graciela, Los pescadores de Tecolutla: el tiempo cotidiano y el espacio doméstico en una villa de pescadores, CIESAS, México, Cuadernos de la Casa Chata #119.
- Alejo Marcet, M., 1992. *Mujeres que curan*. Tesis. UNAM-I. México.
- Alonso, Patricia y Roberto del Pardo E., 1997. "La mujer campesina en el combate a la pobreza; el caso de la Red Nacional de Mujeres UNORCA", en *Estudios Agrarios. Revista de la Procuraduría Agraria* #8, julio-septiembre, pp. 205-222, México.
- Álvarez-Icaza, P., 1996. "La perspectiva ambiental campesina en México" en Solleiro, C. et al. (coords.) *Posibilidades del desarrollo tecnológico en México*. UNAM, México.
- _____, 1993. "Forestry as a social enterprise" en *Cultural Survival Quarterly*, primavera, pp.45-47.

- _____, G. Cervera, L. Curiel y G. Alatorre (comp.)
 _____, 1993. *Las organizaciones campesinas e indígenas ante la problemática ambiental* UACH, Morelia, México.
- Amuchástegui H., Ana, *Los silencios de la salud reproductiva, violencia, sexualidad y derechos reproductivos*, SIPAM, México.
- Anta, S., 1997. "El cuidado común" en *Ojarasca*, 4. México. Suplemento del periódico *La Jornada*, martes 12 de agosto.
- Aranda B., Josefina (comp.), 1988. *Las mujeres en el campo. Memoria de la Primera reunión nacional de investigación sobre mujeres campesinas en México*, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, México.
- Aranda B. Josefina, 1996. "Las mujeres cafetaleras de Oaxaca" en *Cuadernos Agrarios #13*, nueva época, enero-junio, pp.129-151, México.
- Argüelles, A. y D. González, 1995. "Uso y conservación comunal de las selvas del sureste mexicano" en *Gaceta Ecológica* 36:21-27, México.
- Arizpe, L., 1975. "Mujer campesina-mujer indígena" en *América Indígena*, vol. XXXV, 3, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Azuela, A et al. (coords.), 1993. *Desarrollo sustentable. Hacia una política ambiental*. UNAM, México.
- Barkin, D., 1994. "Las organizaciones no gubernamentales ambientalistas en México" en A. Glender y V. Lichtinger, 1994:342-363.
- Boltvinik, J., 1995. La pobreza en México. I. Metodologías y evolución en *Salud Pública en México*. Julio-agosto, pp. 288-297. México.
- _____, 1998. "Progresas: información privada" en *La Jornada* (27 de febrero).
- _____, 1998a. "¡1.5 millones más de pobres extremos!" en *La Jornada* (16 de octubre).
- _____, 1998b. "Economía global" en *La Jornada* (10 de noviembre).
- Barme, C., 1990. *La mujer pobre en México*. UNICEF, México.
- Barrios R., Walda y Leticia Pons B., 1993. *Trabajo femenino y crisis económica. Impacto en la familia chiapaneca*, Universidad Autónoma de Chiapas, México.
- Bartolomé, M., 1997. *Gente de costumbre y fente de razón. Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI Eds.-INI, México.
- Bartolomé, M. y A. Barabas, 1996. *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)*. INAH-INI, México.

- Bartolomé, M. y A. Barabas, 1986. *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bartra, R., 1991. *Los nuevos sujetos del desarrollo rural*. Cuadernos de desarrollo de base #2. México.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika (coord.), 1997. *Juchitán, la ciudad de las mujeres*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, México.
- Boege, E., 1988. *Los mazatecos ante la Nación*. Siglo XXI Eds., México.
- Bonfil, G., 1991. *México profundo. Una civilización negada*. CIESAS, México.
- Bonfil B., G. (coordinador), 1993. *Nuevas identidades culturales en México*. CONACULTA, México.
- Bonfil, G., 1993a. "Nuevos perfiles de nuestra cultura" en G. Bonfil, 1993.
- Bonfil S., Paloma, 1996. "Oficios, conocimientos y padecimientos. La salud como práctica política en el mundo indígena femenino" en *Cuadernos Agrarios* #13, enero-junio, Nueva Epoca, México, pp. 43-63.
- Bonfil S., Paloma, 1996. "Las familias rurales ante las transformaciones socioeconómicas recientes" en *Estudios Agrarios*, #5, octubre-noviembre, México pp. 64-79.
- Bonfil S., Paloma y Vania Salles (comps.), 1998. *Mujeres pobres: salud y trabajo*, GIMTRAP, Serie Temas de Discusión, México.
- Bucher, Debra, 1992. *Gender status and the division of labor by gender: a case study in the Sierra Norte de Puebla*, Tesis de Maestría, Universidad de Montreal, Canadá.
- Carabias, J., 1996. "Palabras de la Secretaria de medio ambiente, recursos naturales y pesca durante la presentación del programa forestal y de suelo 1995-2000". *Programa Forestal y de Suelo 1995-2000*. Síntesis ejecutiva. SEMARNAP, México.
- Carabias, J. y E. Provencio, 1994. "La política ambiental mexicana antes y después de Río" en Glender, A. y V. Lichtinger (comp.), 1994.
- Castañeda Salgado, Martha P., 1993. "El cuerpo y la sexualidad de las mujeres nauzontecas" en González M., Soledad (coord.), *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, PIEM-El Colegio de México, México, pp. 121-140.
- CEPAL, 1988. "La mujer y el cambio demográfico: estadísticas e indicadores", 4a. Conferencia regional sobre la integración de la mujer

- en el desarrollo económico y social de América Latina y el Caribe. Guatemala, 27 al 30 de septiembre.
- CEPAL, 1989. *Mujeres rurales en América Latina y el Caribe: resultados de programas y proyectos*. Serie Mujer y Desarrollo, #1, Santiago de Chile, septiembre.
- CEPAL-PNUAM, Comisariado de bienes comunales de Acatlán de Álvarez, Gro., 1996. Estatuto Comunal. Ponencia presentado al Foro sobre cultura popular y biodiversidad. INE-INI-DGCP. Ciudad de México.
- CONABIO (Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso del a Biodiversidad), 1997. Áreas prioritarias para la conservación en México. Información en la página electrónica de la CONABIO: <http://www.conabio.gob.mx/>
- Chamoux, 1992. *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*. CIESAS/CEMCA. México.
- Christeson, B. Garcia y O. de Oliveira, 1989. "Las múltiples condicionantes del trabajo femenino en México" en *Estudios Sociológicos*, vol. VII, #20, mayo-agosto.
- Clifton, Roxanna, Siboney Pineda e Ivonne Vizcarra, 1997. *Voces femeninas mazahuas*, Instituto Mexiquense de Cultura, Biblioteca de los Pueblos Indígenas, México.
- CONAPO, 1987. *Encuesta Nacional de Migración a Zonas Urbanas*. CONAPO, México.
- CONAPO, 1990. *Informe sobre la situación demográfica de México 1990*. México, 2a edición, CONAPO, México.
- CONAPO, 1992. Informe del proyecto: "Dinámica demográfica de los grupos indígenas de Chiapas". México, 195 pp.
- CONAPO-CONAGUA, 1993. *Indicadores socioeconómicos e índices de marginación municipal*, 1990. México.
- Consejo Consultivo del Programa Nacional de Solidaridad, 1990. *El combate a la pobreza: lineamientos programáticos*. México.
- COPLAMAR, 1982. *Necesidades esenciales de México. 5 Geografía de la marginación*. COPLAMAR-Siglo XXI Eds., México.
- Daltbuit G, Magali, 1992. *Mujeres mayas. Trabajo, nutrición y fecundidad*. UNAM, México.
- Daltbuit G., Magali (coord.), 1994. *Mujer rural, medio ambiente y salud en la selva lacandona*, CONAPO, México, 87 pp.

- Davis, S. y K. Ebbe, 1995. *Traditional Knowledge and Sustainable Development*. Banco Mundial, Washington, D.C.
- De Gortari, Ludka, 1997. "Comunidad como forma de tenencia de la tierra" en *Estudios Agrarios. Revista de la Procuraduría Agraria* #8, julio-septiembre, México, pp. 99-120.
- D'Emilio, Anna (comp.), 1989. *Mujer indígena y educación en América Latina*. UNESCO/I.I.I., Santiago de Chile.
- De Oliveira, Orlandina (coord.), 1989. *Trabajo, poder y sexualidad*, PIEM-El Colegio de México, México.
- De Oliveira, Orlandina, Pepin Lehalleur, Marielle y Salles Vania (comps), 1989. *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*, El Colegio de México, UNAM, México.
- Díaz-Polanco, H., 1997. *La rebelión zapatista y la autonomía*. Siglo XXI Eds. México.
- Diskin, M. Y S. Cook, 1989. *Mercados de Oaxaca*. INI-CONACULTA. Col. Presencias, #12, México.
- Domínguez Lavana, F., 1996. "Experiencias de recuperación ambiental o cómo inventar una propuesta de desarrollo sustentable en Hueyapan, Morelos." Ponencia presentado al Foro sobre cultura popular y biodiversidad. INE-INI-DGCP. Ciudad de México.
- Eber, Christine, 1995. *Women and alcohol in a Highland Maya town. Water of hope, water of sorrow*, University of Texas Press, Austin.
- Ecosur, The Edimburgh Centre for Tropical Forest, Instituto Nacional de Ecología, 1995. *Desarrollo forestal sustentable: captura de carbono en las zonas tzeltal y tojolabal del estado de Chiapas*. INE, México.
- Elu, Ma. del Carmen, 1992. "Muertes maternas en un área rural de México" en *De carne y hueso. Estudios sociales sobre género y reproducción*, Instituto Mexicano de Estudios Sociales, A.C., México, pp. 223-244.
- Excelsior, 6 de julio de 1993:1, sección E. "Abandonan la actividad diez millones de artesanos".
- Ezcurra, E., J. Soberón y J. Larson, 1996. "Áreas protegidas y conservación in situ de la biodiversidad en México" en *Gaceta Ecológica* 41:7-15.
- Falquet, France J., 1995. *Las mujeres indígenas víctimas de la escuela*, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C., México.
- Florescano, E. (comp). 1993. *El patrimonio cultural de México.*, FCE, México.

- Galinier, 1987. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de una comunidad otomí*. INI-CEMCA. México
- Garza Caligaris, Anna Ma., Ma. Fernanda Paz S., Juana Ma. Ruíz Ortiz, y Angelino Calvo Sánchez, 1993. *Sk'op Antsetik. Una historia de mujeres en la selva de Chiapas*, Centro de Estudios Universitarios, Universidad Autónoma de Chiapas, México.
- Geertz, C., 1991. *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa, Barcelona.
- Giménez, G., 1993. "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa" en Bonfil, G. 1993.
- _____, 1994. "Los movimientos sociales. Problemas teórico-metodológicos" en *Revista Mexicana de Sociología* (2)94:3-14.
- _____, 1994a. "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México" en *Revista Mexicana de Sociología* (4)94:255-272.
- Glender, A. y V. Lichtinger (comp.). 1994. *La diplomacia ambiental. México y la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo*. FCE, México.
- Goldsmith, Mary, 1990, "El servicio doméstico y la migración femenina" en *Trabajo femenino y crisis en México, Tendencias y transformaciones actuales*, Elia Ramírez Bautista, Hilda Dávila Ibañez (comps), UAM-Xochimilco, México, pp. 257-277.
- González Butrón, Ma. Arcelia y Miriam A. Núñez Vera (coords.), 1998. *Mujeres, género y desarrollo*, EMAS, A.C., Escuela de Economía-Centro de Investigaciones Económicas y Sociales; CEMIF "Vasco de Quiroga, A.C.", Universidad Autónoma Chapingo, Centro Regional Morelia; Centro de Investigación y Desarrollo en el Estado de Michoacán, México.
- González M. Soledad, 1991. "Los ingresos no agropecuarios, el trabajo remunerado femenino y la transformación de las relaciones intergeneracionales e intergeneracionales de las familias campesinas" en Vania Salles, Elsie McPhail (coords.), *Textos y Pre-textos. Once estudios sobre la mujer*, PIEM-El Colegio de México, México, pp. 225-260.
- González M., Soledad, (comp.), 1995. *Las mujeres y la salud*, PIEM-El Colegio de México, México.
- González M., Soledad, Olivia Ruíz, Laura Velasco y Ofelia Woo (comps.), 1995. *Mujeres, migración y maquila en la frontera norte*, El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte, México.
- González, Soledad y Vania Salles (coords.), 1995. *Relaciones de género y transformaciones agrarias*, PIEM-El Colegio de México, México.

- Grupo de Estudios Ambientales**, 1996. "Conocimiento y manejo campesino del soyate (*brahea dulcis* B.K. Mart) en la región de Chi-lapa, Guerrero. Ponencia presentado al Foro sobre cultura popular y biodiversidad. INE-INI-DGCP. Ciudad de México.
- Guidi, Martha**, 1994. "El saldo de la emigración para las campesinas indígenas de San Juan Mixtepec" en Vania Salles y Elsie McPhail, (coords.) *Nuevos textos y renovados pretextos*, PIEM-El Colegio de México, México, pp. 115-146.
- Hernández C. Rosalva A. y Héctor Ortiz E.**, 1996. "Las demandas de la mujer indígena en Chiapas" en *Nueva Antropología*, vol.XV, n° 49, México, pp. 31-41.
- Hernández, T. y Murguialday**, 1993. *Mujeres indígenas ayer y hoy. Aportes para una discusión desde una perspectiva de género*. De. Puntos de Encuentro, Nicaragua.
- Hernández Laos, E.**, 1992. "La pobreza en México" en *Comercio Exterior*, vol. 42, #4, abril.
- Hernández, R. y M. Thacker**, 1992. *Diagnóstico de salud y nutrición en albergues escolares indígenas. Primer reporte: indicadores nutricionales*. INI, México.
- Instituto Nacional de Ecología**, 1995. *Programa de áreas naturales protegidas 1995-2000*. México.
- _____, 1995b. *Programa de manejo Reserva de la biósfera Sian Ka'an*. México.
- _____, 1997. *Programa de conservación de la vida silvestre y diversificación productiva del sector rural 1997-2000*. México.
- _____, 1997a. *Programa de manejo del área de protección de flora y fauna Laguna de Términos*. México.
- _____, 1997b. *Programa de manejo del Parque Nacional Isla Contoy*. México.
- _____, 1997c. *Programa de manejo del área de protección de flora y fauna Maderas del Carmen*. México.
- _____, 1997d. *Los usos tradicionales y alternativos de la vida silvestre en México*. Fotocopiado.
- INEGI**, 1992. *XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Resumen General*. Aguascalientes.
- _____, 1992a. *XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. Frontera Norte*, Aguascalientes.

- _____, 1992b. *Estados Unidos Mexicanos. Perfil sociodemográfico. Aguascalientes.*
- _____, 1993. *Hablantes de lengua indígena. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, México.*
- _____, 1993b. *La población hablante de lengua indígena en México. XI Censo de Población y Vivienda, México.*
- _____, 1994. *Tabulados especiales del XI Censo General de Población y Vivienda, 1990 sobre población indígena por sexos, México*
- _____, 1995. *Los niños en Oaxaca, México.*
- _____, 1995b. *La mujer mexicana: un balance estadístico al final del siglo XX, INEGI-UNIFEM, México.*
- _____, 1995c. *Perfil estadístico de la población mexicana: una aproximación a las inequidades socioeconómicas, regionales y de género, México.*
- _____, 1997. *Conteo 95. Resultados definitivos. Tabulados básicos. Aguascalientes, México.*
- _____, 1998. *Las familias mexicanas, México.*
- _____, 1998b. *Estadísticas de empleo con enfoque de género, México.*
- _____, 1998c. *Infancia y adolescencia en México, México.*
- INEGI-PRONAM, 1998. *Mujeres y hombres en México, 2a. edición, México.*
- Instituto Nacional Indigenista, 1990. *Plan Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indios. México.*
- _____, 1992. *Cuaderno de demografía indígena nacional 1990, Instituto Nacional Indigenista, México.*
- _____, 1993. *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México. (IBAI) México.*
- _____, 1994. *Programa de Trabajo con Mujeres Indígenas. Memoria del seminario "La Mujer y los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas." México.*
- Instituto Nacional Indigenista, DIF, UNICEF, 1993. *Situación de la niñez indígena en México, México.*
- Instituto Nacional Indigenista, Dirección de Procuración de Justicia. Subdirección de Asuntos Agrarios y Difusión Jurídica, 1997. *Proyecto de difusión de derechos humanos, colectivos y ciudadanos de mujeres indígenas del país, México, 141 pp.*
- Instituto Nacional Indigenista y Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco, 1996. *Lineamientos y estrategias de desarrollo*

- sustentable para las comunidades huicholas del norte de Jalisco. INI, México.
- Instituto Nacional de la Nutrición, 1989. *Encuesta Nacional de Alimentación en el Medio Rural*, México.
- Katz, E., 1990. *Des racines dans la "terre de la pluie". Identité, écologie et alimentation dans le haut pays mixteque*. Tesis. Paris X.
- La Correa Feminista, 1994. (enero-marzo).
- Lara, L., 1995. *Sociedades indígenas, medio ambiente y recursos naturales. Bibliografía básica*. INI, México.
- Lartigue, Teresa y Héctor Avila (comps.), 1996. *Sexualidad y reproducción humana en México*, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés Editores, México.
- Leff, E., 1995. "¿De quién es la naturaleza? Sobre la reapropiación social de los recursos naturales" en *Gaceta Ecológica* 37:58-64.
- Légorreta Díaz, Ma. del Carmen, 1998. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*. Cal y Arena, México.
- León, V., A. Arredondo y G. Chapela, 1997. "La región como horizonte" en *Ojarasca*, 4. México. Suplemento del periódico *La Jornada*, martes 12 de agosto.
- Lovera, Sara y Nellys Palomo (coords.), 1997. *Las Alzadas, Comunicación e Información de la Mujer*, Convergencia Socialista, México.
- MAB-UNESCO, 1997. *Estrategia de Sevilla*. UNESCO.
- Maier, Elizabeth, 1998. *Género femenino, pobreza rural y cultura ecológica*, El Colegio de la Frontera Sur, Potrerillos Editores, México.
- Marion, Marie Odile, 1989. *Una práctica insólita del poder, mujeres lacandonas en Chiapas*, DEAS-INAH, México.
- Marion, Marie Odile, 1991. *Los hombres de la selva. Un estudio de tecnología cultural en medio selvático*, INAH, Col. Regiones de México, México.
- Mejía, A y S. Sarmiento, 1991. *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. Siglo XXI Eds, México.
- Mellado, V. C. Zolla y X. Castañeda (con la colaboración de A. Tascón M.) 1989. *La atención al embarazo y el parto en el medio rural mexicano*. CIESS, México.
- s.p.i., 1994. *Memoria del Encuentro-Taller "los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones"*, Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas, A.C., Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, OMIECH; y la Comisión de Mujeres de CONPAZ, México.

- México demográfico I, 1993. *Revista de Comercio Exterior*, vol. 43, #7, julio.
- Millán, Márgara, "Mujeres indigenas y zapatismo: nuevos horizontes de vi-sibilidad" en *Cuadernos Agrarios* #13, nueva *época*, enero-junio, México.
- Modena, Ma. Eugenia, 1990. *Madres, médicos y curanderos: diferencia cultural e identidad ideológica*, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata #37, México.
- Moguel, J., C. Botey y L. Hernandez (coord.) 1992. *Autonomía y nuevos sujetos sociales del desarrollo rural*. Siglo XXI Eds, México.
- Molina, V., 1986. "Migración de la población indígena de México". *México Indígena*, México.
- Mora Ledesma, I., "Mujeres indigenas en circuitos comerciales extra-locales: las aguacateras de Caltzonzin." (Versión preliminar del informe del estudio. Zamora, Mich. Octubre de 1994.
- Mummert, Gail y Luis Alfonso Ramírez Castillo (coords.), 1998. *Reha-ciendo las diferencias. Identidades de género en Michoacán y Yucatán*, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Yucatán, México.
- Munasinghe, M. y W. Shearer (editores), 1995. *Defining and measuring sustainability. The biogeographical foundations*. Universidad de las Naciones Unidas y Banco Mundial. Washington, D.C.
- Muñiz, Elsa y Adriana Corona, 1996. "Indigenismo y género: violencia doméstica" en *Nueva Antropología*, vol. XV, n^o 49, México, pp. 41-59.
- Nash, June (ed.), 1993. *Crafts in the world market. The impact of global exchange on Middle American artisans*, State University of New York Press, New York.
- Nigh, R. y N. Rodríguez, 1995. *Territorios violados. Indios, medio ambiente y desarrollo en América Latina*. CNCA, Col. Presencias 68. México.
- N.U.- CEPAL, 1990. *Perfil de los países en relación con la mujer. Estadísticas básicas*. 10 Reunión de la Mesa Directiva de la Conferencia Regional sobre la Integración de la Mujer en el Desarrollo Económico y Social de América Latina y el Caribe. Chile, 28 y 29 de mayo.
- Nahmad, S., A. González y M. Rees., 1988. *Tecnologías indígenas y medio ambiente*. CECODES, México.
- Nivón Bolán, Amalia, 1995. *Rostros de mujeres zoques. Un acercamiento de la práctica educativa*, Universidad Autónoma de Chiapas, H. Congreso del estado, LVIII Legislatura, México.
- Nolasco, M., 1988. "La mujer indígena" en *México Indígena* (diciembre) México.

- Nolasco, M., et.al., 1990. *Los municipios de las fronteras*. CECODES, México.
- Novelo, V., 1993. "Las artesanías en México" en E. Florescano, (ed.). 1993.
- Ojarasca, 1994. La aportación chamula. Sección Veredas, febrero, #29:34-36.
- Olivera, Mercedes (coord.), 1994. *De refugiadas a retomadas. Memorial de experiencias de las mujeres refugiadas en Chiapas*, Organización de Mujeres refugiadas Guatemaltecas "Mama Maquín"; Centro de Investigación y Acción para la Mujer, CIAM, México.
- Ordoñez, J. A., 1999 (en prensa). *Captura de carbono en bosques templados: el caso de Nuevo San Juan Parangaricutiro, Michoacán*. INE, México.
- Ortiz, H., *Población indígena y propiedades sociales*. Instituto Nacional Indigenista, IBAI, México.
- Palomo, Nellys y Adela Bonilla, 1996. *Rompiendo el silencio. Las mujeres indígenas hablan de la violencia*, K'inal Antsetik y Chiltak, A.C., México.
- Palomo, Nellys y Cristina Orci, 1995. *Mujeres indígenas de Chiapas. Nuestros derechos, costumbres y tradiciones*, K'inal ANTsetik AC, Unión Regional de Artesanas de los Altos de Chiapas, México.
- Palomo, Nellys, (comp.), 1996. *Influencias del zapatismo en las mujeres indígenas. Conclusiones del Encuentro Nacional de las Mujeres de la ANIPA; del Foro Nacional Indígena; Comisión de Seguimiento de Mujeres de la ANIPA*, K'inal ANTsetik AC, México.
- Paolisso, M., 1997. "Avances de la investigación sobre género y medio ambiente" en Velázquez, M., pp. 241-261.
- Paré, L y M. Sánchez, (coord.), 1996. "Experiencia de gestión municipal y comunitaria de los recursos naturales en el sur de Veracruz" en Paré, L. y M. Sánchez, 1996:337-413.
- _____, 1996a. *El ropaje de la tierra. Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*. UNAM y Plaza y Valdés, México.
- Pérez Ruiz, M.L., 1993. "La identidad entre fronteras" en Bonfil, G. 1993.
- Pezzey, J., 1992. *Sustainable Development Concepts: An Economic Analysis*. World Bank Environment Paper Num. 2. Banco Mundial, Washington, D.C.
- PNUMA, 1995. *Global biodiversity assessment. Summary for policy makers*. UNEP y Cambridge Univ. Press. Gran Bretaña.
- _____, 1997. *Global Environment Outlook. For Life on Earth*. GEO1. Cambridge Univ. Press.

- Poder Ejecutivo Federal, 1995. *Plan Nacional de Desarrollo 1995-2000*, México.
- _____, 1995. *Alianza para la Igualdad. Programa Nacional de la Mujer 1995-2000*, México
- Programa Mujeres en Solidaridad, 1993. "Las unidades agrícolas e industriales para la Mujer, UAIM. Situación y perspectiva." México.
- Programa Nacional Solidaridad, 1993. *La mujer indígena en el estado de Puebla*. Proyecto de desarrollo de las comunidades indígenas en el estado de Puebla. Instituto Nacional Indigenista-FIDA. Informe ejecutivo. México.
- Provencio, E. y J. Carabias, 1993. "El enfoque del desarrollo sustentable" en Azuela, A. *et al.*, 1993.
- Quadri, G., 1990. "Una breve crónica del ecologismo en México" en *Ciencias*, número especial 4:56-64. México.
- Ramírez, Gloria, (comp.) 1993. *Mujer india y derechos humanos: vida y violencia*, Coordinación de Humanidades-UNAM, Academia Mexicana de Derechos Humanos, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Robles B., Ma. del Rosario, 1995. *Voces de mujeres. La experiencia de las campesinas e indígenas del Valle del Mezquital*, Tesis de maestría, UAM-Xochimilco, México.
- Rodríguez A., M., 1997. "Recursos naturales y acceso diferencial por género en ecosistemas inundables de la Amazonía. Reflexiones metodológicas" en M. Velázquez (coord.), pp.401-429.
- Rojas, Rosa, 1995. *Chiapas y las mujeres qué?*, Ediciones La Correa Feminista, Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer AC, México, 2a. edición, 2 vols.
- Rovira, Guiomar, 1997. *Mujeres de maíz*, Ediciones ERA, México.
- Ruvalcaba Mercado, Jesús, 1991. *Tecnología agrícola y trabajo familiar. Una etnografía de la Huasteca veracruzana*, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, México.
- Ruz, Diana, 1990. *La crisis económica y la mujer indígena*. El caso de Chamula, Chiapas. Instituto de Asesoría Antropológica para la región maya, A.C., doc-638-VIII-90.
- s.a., 1995. *Women in the city. Housing, Services and the Urban Environment*, OCDE.
- Salles, Vania, 1996. "Hogares de frontera" en *Nueva Antropología*, vol. xv, n° 49, México, pp. 133-155.

- Sánchez, L., s/f. "Con la casa auestas. Las mujeres jornaleras migrantes", México.
- Schmuckler, Beatriz (coord.), 1998. *Familias y relaciones de género en transformación. Cambios trascendentales en América Latina y el Caribe*, Edamex, México.
- SEDESOL, 1993. *La mujer indígena en el estado de Puebla. Informe ejecutivo*, Programa Nacional de Solidaridad, Programa Mujeres en Solidaridad, México.
- Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca, 1995a. *Programa de medio ambiente 1995-2000*. México.
- _____, 1995b. *Programa forestal y de suelo 1995-2000*. México.
- _____, 1996. *México. Hacia el desarrollo sustentable*. México.
- _____, 1997. *Programa de trabajo 1997*. México.
- Sepúlveda, J. (coord.) 1993. *La salud de los pueblos indígenas de México*, México, SSA-Instituto Nacional Indigenista, México.
- Tánori V. Cruz Arcelia, 1989. *La mujer migrante y el empleo. El caso de la industria maquiladora en la frontera norte*, INAH, Col. Divulgación, México.
- Tapia Uribe, Medardo, 1994. *Mujer campesina y apropiación cultural*, CRIM-UNAM, México, 141 pp.
- Tejera, Héctor, 1991. "Política y religión en Chiapas. Vivir para creer." en *Ojarasca*, #19, abril.
- Thacker Möll, Marjorie e Iliana B. Gómez Rivas, 1997, *La mujer indígena en la ciudad de México*, GIMTRAP, Serie Cuadernos de Trabajo #3, México, 47 pp.
- Tizón, Judy, 1987. "Subordinación de las mujeres amazónicas: modernización y desarrollo" en *Extracto. La mujer y el cambio*. CIPA, Cultural Survival, Lima, p. 7.
- Toledo, V., 1989. *Naturaleza, producción, cultura*. Ensayos de ecología política. Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Toledo, V. et al., 1989a. *La producción rural en México. Alternativa ecológica*. Ed. Universo Veintiuno, México.
- Toledo, V., 1991. "Toda la utopía. El movimiento ecológico de los indígenas y campesinos de México" en *Ojarasca*.
- Toledo, V., 1994. "La vía ecológico-campesina de desarrollo: una alternativa para la selva de Chiapas." en *La Jornada del Campo*. La Jornada, martes 25 de enero.
- _____, 1994. *México: diversidad de culturas*. CEMEX, México

- _____, 1997. "La utopía realizándose" en *Ojarasca*, 4. México. Suplemento del periódico *La Jornada*, martes 12 de agosto.
- _____, P. Álvarez-Icaza y P. Ávila (editores), 1992. *Plan Pátzcuaro 2000. Investigación multidisciplinaria para el desarrollo sostenido*. Fundación F. Ebert. México.
- Towsend, Janet, et. al., 1994. *Voces femeninas de las selvas*, Centro de Estudios del desarrollo Rural, Universidad de Durham, México.
- Trejo, G. y G. Jones, 1993. *Contra la pobreza*. Cal y Arena, México.
- Tuñón Pablos, Esperanza (coord.), 1997. *Género y salud en el sureste de México*, El Colegio de la Frontera Sur, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, México.
- Valdivia Dounce, Teresa, 1996. *Derechos indígenas, mujeres y discriminación en América Latina*, Centro de Investigación y Promoción Amazónica, s.p.i.
- Valenzuela, Alejandra y Héctor Robles B., 1996. "Presencia de la mujer en el campo mexicano" en *Estudios Agrarios* n°5, octubre-noviembre, pp. 31-62.
- Vázquez García, Verónica, "Donde manda el hombre no manda la mujer. Género y tenencia de la tierra" en *Cuadernos Agrarios* #13, enero-junio 1996, pp.63-84.
- Vazquez León, L., 1992. *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos septanos*. CONACULTA, México.
- Velasco Ortiz, Laura, 1996. "La conquista de la frontera norte: vendedoras ambulantes indígenas en Tijuana" en *Estudiar a la familia comprender a la sociedad. Premio 1995 a la Investigación sobre las familias y los fenómenos sociales emergentes en México*, PUEG, DIF, CONAPO, UNICEF, UAM-Azcapozalco, México, pp. 39-105.
- Velázquez, Margarita, 1992. *Políticas sociales, transformación agraria y participación de las mujeres en el campo: 1920-1988*, CRIM-UNAM, México.
- Velázquez, Margarita (coord.), 1996. *Género y ambiente en Latinoamérica*, CRIM-UNAM, México.
- Villagómez V., Gina y Wilbert Pinto G., 1997. *Mujer maya y desarrollo rural en Yucatán*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, México.
- Vogt, E., 1986. *Ofrendas para los dioses*. FCE, México.
- Warman, A., 1983. "Tierra y desarrollo" en *Vivienda*, vol. 8, #4, octubre-diciembre.

- Warman, A., 1985. "Notas para un redefinición de la comunidad agraria" en *Revista Mexicana de Sociología*, año XLVII, #3, julio-septiembre.
- Warman, A., 1988. "Los campesinos en el umbral de un nuevo milenio" en *Revista Mexicana de Sociología*, año L, vol, L, #1, enero-marzo.
- Warman, A. y A. Argueta, 1993. *Nuevos movimientos indígenas en México*. Ed. Porrúa, México.
- Warman, A. y A. Argueta (coord.), 1991. *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas de México*. CIIH-INAM y Porrúa, México.
- _____, 1993. *Movimientos indígenas contemporáneos en México*. CIIH, UNAM y Porrúa. México
- Warman, Arturo, 1996. "La reforma agraria, eje de una nueva política y bienestar para el campo" en *Estudios Agrarios*. Revista de la Procuraduría Agraria, #5, octubre-noviembre, México, pp. 171-176.
- Waterbury, R. Y C. Turkenik, 1989. "Los comerciantes placeros de San Antonio: análisis cuantitativo" en Diskin, M. Y S. Cook, pp. 247-70.
- Zapata M., Emma, Martha Mercado G. y Blanca López A., 1994. *Mujeres rurales ante el nuevo milenio. Desde la teoría del desarrollo rural hacia la concepción de género en el desarrollo*, Colegio de Posgraduados, Centro de Estudios de Desarrollo Rural, México.
- Zárate, M., 1995. "La lucha por el control de los recursos: Dimensiones internas y externas del conflicto en tres comunidades". Tesis de Doctorado. (SPI).
- Zebadúa, E., 1999. "La mitad más grande" en *La Jornada*. 1 y 2 de febrero.
- Zimbalist Rosaldo, Michelle y Louise Lamphere (eds.), 1974. *Women, culture and society*, Stanford University Press, California, EEUU.
- Zolla, C., 1993. *Situación de la salud en niños indígenas de México* en INI, DIF, UNICEF, 1993.
- Zolla, C., 1993a. "Partera tradicional e intervención institucional". Mimeo.
- Zolla, Carlos y Virginia Mellado, 1995. "La función de la medicina doméstica en el medio rural mexicano" en González M., (comp.), 1995, México, pp. 71-92.

**LAS MUJERES INDÍGENAS
AL FINAL DEL MILENIO**
se terminó de imprimir en
Talleres Gráficos de México,
ubicado en Canal del Norte 80,
Colonia Felipe Pescador, México, D.F.,
C.P. 06280 durante febrero de 1999.
La edición consta de 1,000 ejemplares
más sobrantes de reposición.
Estuvo al cuidado de la
Comisión Nacional de la Mujer.





SECRETARIA DE GOBERNACION