

Relaciones de etnia y género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios

CRISTINA OEHMICHEN *

Este artículo tiene el propósito de mostrar la manera en que intervienen las dimensión de etnia y género en la lucha política llevada a cabo por un grupo de mujeres mazahuas de la comunidad de San Antonio Pueblo Nuevo, Estado de México. Se trata de un grupo de emigrantes radicadas en la ciudad de México, cuya lucha por sus derechos en el medio urbano las conduce a cuestionar la exclusión de las mujeres de los cargos de representación política en la comunidad de origen. El estudio de caso nos permite analizar algunos de los procesos de identidad social que emergen en contextos de competencia y de conflicto en la lucha simbólica por las clasificaciones sociales en comunidades rurales orientadas a la emigración.

Introducción

Hablar de la dimensión de género en las luchas políticas es hacer referencia a un conjunto de factores sociales y culturales que se encuentran imbricados en los procesos de construcción de las diferencias. Hasta hoy, la conquista de cargos de representación política por parte de las mujeres se encuentra muy acotada. Basta señalar que para 1994 (41 años después del voto femenino) había 74 presidentas municipales en un total de 2,392 municipios en nuestro país, lo que equivale a un 3 por ciento de los alcaldes. En 1998 había 79 alcaldesas en un total de 2,418 municipios existentes (Barrera, 1999). Hasta hoy, poco se sabe de la participación política de las mujeres indígenas en la lucha municipal y menos sobre su incorporación a cargos de regidoras, agentes municipales o delegadas. Sin embargo, existen elementos que hacen que sus experiencias políticas guarden ciertas similitudes con su condición genérica.

Este artículo tiene el propósito de mostrar la manera en que interviene la dimensión de género en la lucha

política llevada a cabo por un grupo de mujeres mazahuas en la comunidad de San Antonio Pueblo Nuevo, Estado de México. Para ello, aludimos a los procesos de identidad social que se manifiestan en esta comunidad de emigrantes indígenas.

Partimos de considerar que el género implica un proceso de construcción social y cultural que opera para clasificar a los individuos en categorías sociales según su sexo biológico. El concepto de género se utiliza para hacer referencia a la producción social y cultural, es decir, al entramado de signos y símbolos que operan como pautas de significados que se fincan a partir del dimorfismo sexual. La evidente diferencia anatómica y fisiológica entre los cuerpos femenino y masculino se convierte en el anclaje "material" de signos y símbolos sobre el que opera una construcción cultural, empleada inicialmente como una forma de diferenciar a los individuos a partir de su sexo biológico. Sobre dicha diferencia el arbitrario cultural tiende a valorar lo masculino por encima de lo femenino, y a convertir las relaciones entre los sexos en una forma primaria de relaciones significantes de poder (Scott, 1996).

* Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

A partir de la distinción genérica, se asigna a los individuos (de acuerdo con su sexo biológico) un conjunto de atributos, valores y definiciones normativas que los trascienden. En este proceso de significación, la dicotomía masculino-femenino se proyecta hacia la naturaleza (seco-húmedo; fecundate-fecundado); hacia el cosmos (sol-luna; día-noche; este-oeste) y hacia los diversos ámbitos de la sociedad (producción-reproducción) (López Austin, 1990; Quezada, 1994; Hérítier, 1996; Bourdieu, 1998). Dichos sistemas de clasificación constituyen formas cognitivas que operan como modelos culturales que hacen aparecer un proceso social y cultural como un hecho derivado de la naturaleza y que la dominación masculina sobre las mujeres suele presentarse como una dimensión invariable y universal de la cultura. Dicha invariabilidad puede ser explicada porque los datos biológicos elementales con los que cuentan todas las sociedades son los mismos y son universales. Cada sociedad construye, a partir de estos “datos materiales” que le proporciona el dimorfismo sexual, una configuración singular que es integrada a sus prácticas y representaciones colectivas. Por ello, si bien la construcción cultural del género tiene una dimensión invariante y universal, también presenta una dimensión de la variabilidad, pues “Con el mismo ‘alfabeto’ simbólico universal, anclado en esta naturaleza biológica común, cada sociedad elabora de hecho ‘frases’ culturales singulares y que le son propias” (Hérítier, 1996: 21).

Cada cultura construye sus sistemas de clasificación a partir de la selección efectiva de aquellos elementos que sirven para marcar las diferencias. Los fenómenos culturales son constructos significativos que están insertos en relaciones de poder y de conflicto y que son producidos o actuados siempre en circunstancias sociohistóricas que poseen distintos niveles de poder y autoridad (Thompson, 1993). Si bien las formas simbólicas tienen una dimensión sistémica, también tienen por característica el hecho de que se transmiten en contextos históricos. La cultura se encuentra mediada por los agentes sociales, que se encuentran situados en contextos socialmente estructurados y, por lo tanto, jerarquizados y vinculados a relaciones de poder. Esto implica que los signos y los símbolos no son neutrales ni autónomos de otras prácticas sociales y de las relaciones de poder. Las formas simbólicas tienen una característica retórica por medio de la cual los grupos dominantes tienden a imponer de manera persuasiva los significados “legítimos”. Pero también los grupos dominados los pueden cuestionar, transformar y les pueden otorgar nuevas significaciones. Las formas simbólicas tienen una carga valorativa y normativa que se expresa tanto en los elementos de la cultura ob-

jetivada (que se manifiesta en las relaciones de parentesco, en los rituales, en las formas de organización social, en la división sexual del trabajo y la división del trabajo sexual, por ejemplo) así como en la cultura internalizada o subjetivada (entendida como visión del mundo o como esquemas de percepción, interpretación y acción) que existen bajo la forma de *habitus* (Bourdieu, 1980).

Las categorías de género que toda sociedad construye se presentan como un conjunto de atributos, valores y normas que operan como modelos para legitimar y sancionar el comportamiento socialmente valorado como “legítimo” para hombres y mujeres, y para las relaciones entre hombres y mujeres.

El género como dimensión de identidad

Diversos autores y autoras han hecho referencia a las “identidades de género”, es decir, a los factores subjetivos que intervienen para que los individuos, como seres sexuados, adquieran un conjunto de atributos cultural y socialmente construidos que les son impuestos desde su nacimiento y que se transmiten a través de la socialización y el intercambio comunicativo a lo largo de su vida. De igual forma, se habla de la “identidad de género” para hacer referencia a la construcción cultural que subraya el carácter de contraste que define a los sujetos sociales según el sexo biológico (Lamas, 1986; González, 1993; Millán, 1993; Scott, 1996). A partir de allí, la identidad individual de los sujetos estaría conformada con base en una primera gran clasificación de tipo genérico (Lagarde, 1990; Rodríguez-Shadow, 1995; Alberti, 1994).

Aunque esta definición es válida para hablar de las identidades masculinas o femeninas, se corre el riesgo de generar confusiones si no se observa que éstas conforman sólo una dimensión de las identidades individuales, la cual de ninguna manera presupone la existencia de identidades colectivas. Cultura no es sinónimo de identidad aunque esta última es una de sus variables fundamentales (Giménez, 1994). Una colectividad puede compartir la misma cultura pero no por ello desarrollar, por ese simple hecho, un sentido de pertenencia que le permita, en tanto colectividad, autoafirmarse y distinguirse de otras colectividades. Y por el contrario, no es preciso que haya grandes similitudes culturales para que se produzca un sentimiento de pertenencia hacia una colectividad.

La identidad es un producto intersubjetivo y relacional que varía de acuerdo con la autopercepción y la heteropercepción, y entre el autorreconocimiento y el heterorreconocimiento de los actores sociales (Gi-

ménez, 1994). En las sociedades en donde las mujeres tienen poca capacidad de definición autónoma, es decir, cuando son identificadas y reconocidas por los otros, estamos hablando de identidades heterodirigidas. Se trata de identidades atribuidas que no generan por ese solo hecho un sentimiento de pertenencia colectiva. De ahí que por haber nacido como sujetos sexuados y haber sido socializados en las normas que regulan el comportamiento de hombres y mujeres, sólo se nos permita hablar de identidades individuales de género, pero de ninguna manera se nos autoriza presuponer la preexistencia de identidades colectivas de género. Así, hablar de hombres y mujeres es hacer referencia a categorías de clasificación pero no de actores sociales. Otras categorías de clasificación se pueden referir a los grupos de edad (niños, jóvenes, viejos); grupos etnolingüísticos (yaquis, rarámuris, croatas, kurdos); o clase social (burguesía, proletariado). Sin embargo las personas, a diferencia de las cosas, no sólo tienen una identidad numérica, cuantitativa, sino que también poseen una identidad cualitativa que se forma y mantiene en y por los procesos de interacción y comunicación social (Habermas, citado por Giménez, 1994). De ahí que no podemos presuponer la existencia de identidades colectivas por el simple hecho de que los individuos pertenezcan a una categoría social. No podemos hablar de manera apriorística de “identidades femeninas” colectivas, a riesgo de caer en el esencialismo que otorga una identidad colectiva como “reflejo” de una entidad biológica. No hay identidades femeninas colectivas *a priori*, como tampoco hay “identidades masculinas”, “identidades proletarias” o “identidades étnicas” *a priori*, pues estaríamos presuponiendo que las categorías sociales y estadísticas, como las cosas, constituyen actores sociales colectivos.

Sin embargo, en contextos específicos, es decir, en contextos históricos, relacionales y situacionales (en los que no es necesario presuponer su existencia previa), es posible referirse a las identidades colectivas de género. Por ejemplo, cuando las mujeres zapatistas planteaban un conjunto de demandas que enarbolaban como mujeres y como indígenas sí podemos hablar de una identidad colectiva de género, que se fue fraguando a partir de que existían actores sociales (las mujeres) que se unificaban con base en el reconocimiento de problemas comunes que las conducirían a exigir ciertas demandas colectivas. Éstas se establecían desde su grupo de pertenencia, ser indígenas y zapatistas, que las unificaba en torno al cuestionamiento de ciertos usos y costumbres de sus comunidades desde la posición del ser mujer.

Aclarado lo anterior, vamos a dar otro paso más. Las identidades individuales contemporáneas están conformadas en primer lugar por la pluralidad de las

pertenencias sociales, los atributos y la biografía personal de los sujetos (Giménez, 1994). Distinguir la identidad de género como una dimensión de las identidades individuales nos permite explicar porqué en determinados contextos las mujeres se unifican y plantean derechos colectivos, lo cual se da a partir de que existe la conciencia de pertenecer, de formar parte de una colectividad con demandas propias. La emergencia de identidades colectivas es situacional y relacional, y no opera de manera universal. La pluralidad de pertenencias sociales que conforman las identidades individuales nos permite también señalar que las zapatistas, además de mujeres, son miembros de un grupo étnico que cuenta con toda una historia de dominio colonial, pertenecen a un grupo “alzado”, y son a la vez, católicas o protestantes, son pobres y extremadamente pobres, etcétera. Ello explica porqué en algunas comunidades las mujeres zapatistas han decidido posponer sus demandas de género, pues frente a ellas está una alteridad mayor que atenta en contra de sus grupos de adscripción: la presencia del ejército y la conformación de grupos paramilitares (Olivera, 1998).

Asimismo ello explica porqué la señora Silvia de Jesús, dirigente de una organización mazahua en la ciudad de México, interpreta su condición de analfabetismo por el hecho de ser indígena y ser pobre, no por ser mujer. Sus padres consideraban que la educación “era sólo para las ricas”. Así, su pertenencia étnica y situación de clase se integraban como elementos de diferenciación y de contraste. En otros contextos comunicativos serán otras dimensiones identitarias las que predominen. Por ejemplo, reivindicará su derecho junto con otras mujeres frente al maltrato del marido y la violencia intrafamiliar; hablará a nombre de “nosotros los pobres” para aludir a los otros vendedores ambulantes (oficio que ella desempeña) frente a las autoridades capitalinas; y hará referencia a “nosotras las mujeres” en su lucha por conquistar espacios de participación política.

El conflicto en torno a las pertenencias étnicas

La comunidad de San Antonio Pueblo Nuevo se encuentra ubicada en el municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México. Dicha comunidad, al igual que las vecinas, ha creado una nueva generación de hombres y mujeres que, con motivo de su emigración hacia la ciudad de México y cada vez más hacia Estados Unidos, han sido socializados fuera de su comunidad tradicional de origen, y en un contexto diferente al de sus abuelos, padres y coetáneos que aún no han emigrado.

Los miembros de este grupo generacional, cuyas edades fluctúan entre los 30 y los 50 años, fueron socializados total o parcialmente en el contexto metropolitano. Les tocó vivir desde su infancia los conflictos que se derivan del proceso de “etnicización”, es decir, de expropiación y extrañamiento vivido por la colectividad cultural a la que pertenecen. El proceso de etnicización, que implica básicamente la separación entre cultura y territorio (Giménez, 1998; Oommen, 1997), convirtió a los mazahuas en un grupo étnico dominado y subordinado en el interior de sus propios territorios. En la ciudad de México, hasta hoy uno de los principales lugares de destino de los migrantes, los mazahuas han vivido un segundo proceso de etnicización al ser tratados como extranjeros (*outsiders*) en una nación que se supone también es la suya. El segundo proceso de etnicización, colocó a los emigrantes y sus familias en una condición de minoría étnica en la ciudad, y los convirtió en víctimas de la violencia física y simbólica.

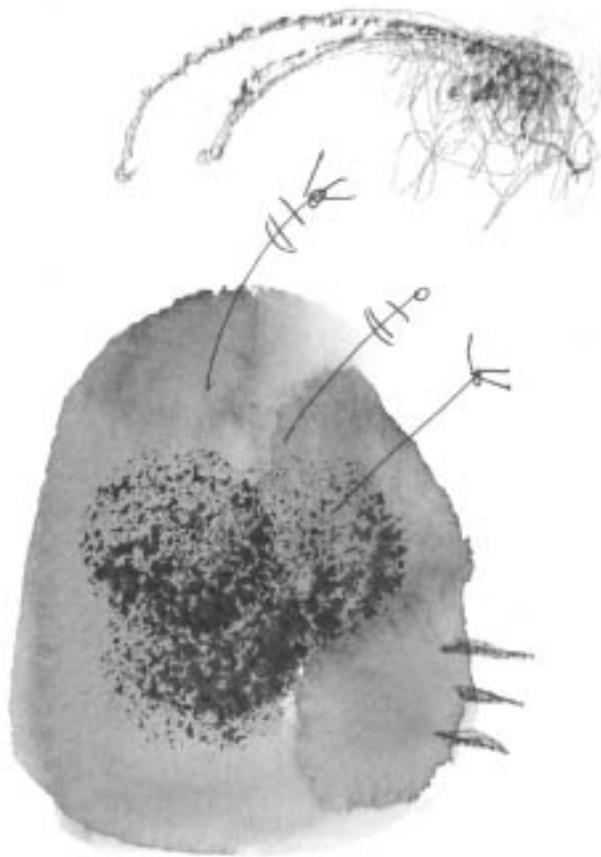
A su llegada a la ciudad, los hombres se emplearon en la industria de la construcción y en labores informales tales como el aseo de calzados, o como macheteros, estibadores y “diablos” en las bodegas de La Merced, y ahora también en la nueva Central de Abastos ubicada en la delegación Iztapalapa. Las mujeres mazahuas junto con sus hijos salían a las calles céntricas de la ciudad a vender frutas y verduras. Estas actividades las siguen realizando después de 40 años de vivir en la ciudad sin que se registre una movilidad ocupacional ascendente entre sus miembros. Desde niños, los mazahuas de la segunda y tercera generación de emigrantes presenciaron los conflictos que vivían cotidianamente sus madres, tías y abuelas, por el hecho de hacer de la venta en vía pública una de sus principales actividades. La calle fue para ellos una escuela en donde aprenderían a eludir los controles de inspectores y policías, a defenderse de los abusos, a repeler las agresiones de ciudadanos y de otros inmigrantes. En síntesis, experimentaron la dura vida en la ciudad y los diferentes escenarios en los que se objetiva la representación social de “lo indio” en la ciudad (Oehmichen, 1998).

Los y las mazahuas de esta generación han compartido experiencias derivadas de la lucha por el espacio para el comercio ambulante; han creado organizaciones gremiales y de vecinos, lo que les ha permitido mantener y reconstituir las redes de organización social comunitaria fincadas en una amplia gama de parientes. En la ciudad, estas redes están articuladas sobre todo por mujeres debido a que la relación madre-hijas y hermana-hermana es más frecuente que la relación padre-hijos. El hecho de que sean las mujeres quienes tienen a su cargo la crianza y el cuidado de los

hijos y todas las tareas relacionadas con la reproducción del grupo doméstico, incluyendo la alimentación, hace que las relaciones de parentesco por la vía matrilineal hayan adquirido un nuevo dinamismo. Es evidente que para que una mujer pueda salir a trabajar a la calle, atender las emergencias, así como conseguir un espacio para el comercio en la vía pública, acceder a la vivienda y a los servicios o hacer frente a los problemas derivados de la administración de la justicia debe contar con el apoyo de otras mujeres, especialmente para el cuidado de los hijos. Se trata de redes comunitarias que operan a partir de la unión de familias centradas en la madre. Esto es cierto también si consideramos que la poligamia y el abandono paterno ha dejado una gran cantidad de familias jefaturadas por mujeres. Las redes comunitarias son reestructuradas y redefinidas en la ciudad, así como los vínculos que los migrantes mantienen con la comunidad de origen por lazos de sangre, de afinidad y por el apego al territorio ancestral y la práctica del matrimonio endogámico.

El contexto urbano, por su parte, produjo un conjunto de lideresas, de “mujeres que saben hablar”, es decir, que saben hablar en público y poseen el don de la palabra. Una de ellas es Esperanza García, quien hoy tiene 40 años de edad, es casada y madre de dos hijos. Desde su primera infancia emigró con sus padres hacia la ciudad de México. Al igual que otros niños y niñas de esa comunidad aprendió a vender dulces y golosinas para aportar dinero al gasto familiar. Pero a diferencia de muchas otras niñas mazahuas, ella sí tuvo la oportunidad de asistir a la escuela primaria, actividad esta última que se ha constituido en una de las prioridades más importantes para el conjunto de las familias emigrantes.

En 1993, con motivo de la elección del delegado de San Antonio (que funciona como agencia municipal) Esperanza decidió postular su candidatura, lo que provocó desde el más caluroso respaldo hasta el rechazo más absoluto. Quienes respaldaron su candidatura fueron en primer lugar las “Marías”, término con el que han llegado a autodefinirse las mujeres mazahuas para distinguirse de las mestizas o de otras indígenas como las mixtecas, mazatecas u otomíes con quienes se relacionan. Un nutrido grupo de mujeres mazahuas radicadas en la ciudad de México acompañó a Esperanza en su recorrido por los nueve barrios que conforman el pueblo, durante su campaña por la cabecera municipal. Convencidas de la necesidad de apoyar a su candidata varias de ellas aseguran que “...si Esperanza ya tiene estudio, sabe leer y escribir, ¿por qué no iba a ser delegada?, pues sabe lo que los hombres saben hacer, y hasta mejor” Así, la alfabetización y el “saber hablar” se constituían como un elemento de



autovaloración y de afirmación de igualdad frente a los hombres. A partir de allí, se observa la expresión de una identidad colectiva de género que alude a la capacidad de las mujeres para gobernar y mostrar que “las mujeres no sólo servimos para tener hijos”.

Bourdieu (1998) habla de cierta ambigüedad que los símbolos encierran y que permite la diversidad de los significados, lo cual, a nuestro juicio, propicia la reinterpretación y abre la posibilidad del cambio. Aquí las habilidades y capacidades atribuidas anteriormente a lo masculino, como el saber hablar, leer y escribir, se convertía en ambiguo cuando las mujeres adquirían la capacidad de saber hablar, leer y escribir. Así, ciertos elementos que antes eran atributos de lo masculino, quedaban en cuestión. Lo mismo sucede entre las mazahuas inmigrantes que han tenido que utilizar la fuerza física atribuida a lo masculino. En muchos casos, las madres mazahuas deben hacer frente por sí mismas al sostenimiento y educación de los hijos. En frecuentes ocasiones he escuchado frases como: “yo he tenido que ser muy hombre para sacar a mis hijos adelante”. Esto también sucede frente a los actos de violencia que las mujeres mazahuas viven cotidianamente en la ciudad. Así, ante una agresión brutal, una violación por ejemplo, una madre aconse-

ja a su hija: “tienes que ser muy fuerte. De aquí en adelante vas a ser muy hombre para que puedas salir adelante con tu hijo”.

Esperanza, mujer que sabe hablar, leer y escribir se enfrentó en el pueblo a dos problemas que le opuso la planilla rival. En primer lugar, sus opositores le imputaban una pertenencia étnica distinta a la que ella se adscribía. Se indicaba que ella no era de San Antonio, sino de la ciudad de México, puesto que había emigrado y que, por tal motivo, tampoco podría postularse como candidata del pueblo. Los migrantes, por su parte, señalaban que “si salimos de aquí no es por gusto, sino por pura necesidad, porque aquí no hay nada”. También reclamaban a sus opositores “¿Quiénes son ustedes para decidir si somos o no somos de aquí?” Este primer elemento muestra que la identidades no son fijas, sino resultado de los conflictos entre la autoadscripción y la adscripción por otros, entre el autorreconocimiento y el heterorreconocimiento.

La impugnación a la candidatura de Esperanza expresó en primer lugar una lucha por las clasificaciones sociales dada en el interior de la comunidad. Al cuestionar su pertenencia al pueblo se ponían en duda no sólo los derechos de la candidata como individuo, sino que además se involucraba al conjunto de los emigrantes que residen en la capital del país o en Estados Unidos. Esta lucha muestra que los sistemas de clasificación son también sistemas de inclusión y de exclusión a partir de ciertas marcas o atributos. El residir fuera de la comunidad fue un atributo utilizado para decidir sobre los derechos que tienen los emigrantes para asumir asuntos internos de la comunidad de origen. La procedencia social de la candidata, el ser emigrante, fue empleada como atributo para excluirla de la contienda. Este extrañamiento se construyó a partir de ciertas marcas que se comparten por otros emigrantes: el “ya no son de aquí, ya no viven en el pueblo”. Entre los emigrantes, por el contrario, existe la convicción de pertenecer al pueblo, y muestra de ello es que la gente que reside en la comunidad continuamente recibe el apoyo de los emigrantes cuando por alguna urgencia o necesidad requieren residir por cortas temporadas en la ciudad. Los emigrantes también aportan a los gastos que se realizan en el pueblo, tales como la remodelación de la iglesia o el arreglo del panteón.

El conflicto desatado en el proceso de construcción y redefinición de las pertenencias sociales condujo a su vez a considerar que todos los demás emigrantes no tendrían derecho al voto. De hecho, los emigrantes que carecen de tierras y de casa para residir en la comunidad no pudieron votar. Esta situación resulta emblemática en la lucha por las pertenencias sociales que se

presentan entre migrantes y no migrantes de toda la región mazahua, y seguramente de otras regiones expulsoras de mano de obra. Este tipo de distinciones está presente en diversos ámbitos de las relaciones entre migrantes y no migrantes; desde la constitución de equipos de fútbol que representan a los que han emigrado y a quienes no lo han hecho todavía, hasta la cooperación para las ceremonias religiosas y las mayordomías. En una comunidad mazahua de Temascalcingo, Estado de México, por ejemplo, los emigrantes tuvieron que construir su propio panteón para poder sepultar a sus muertos en su pueblo (Maya L. Pérez, conversación personal, 1997). La distinción es frecuente que suceda cuando se presenta la competencia por los recursos, como pueden ser los cargos de representación política, conflictos de tierras y distribución de créditos, en cuyos casos el lugar de residencia se convierte en un elemento definitorio. Este tipo de problemas debe ser tomado en consideración cuando se debate sobre las autonomías y los derechos que habrán de tener los emigrantes indígenas como sujetos del derecho autonómico (Kearney, 1996).

El caso expuesto muestra que las identidades sociales se definen no por sus contenidos, sino por las fronteras de sus límites (Barth, 1976). El resultado de la lucha entre autoadscripción y la adscripción por otros habrá de tener un desenlace que varía de acuerdo con condiciones de fuerza y de poder. Finalmente, es el capital de bienes simbólicos (sin excluir el capital económico) que detentan los actores sociales el elemento que interviene para autodefinirse e imponer una definición a los otros.

En el conflicto preelectoral, Esperanza no sólo tuvo que demostrar haber nacido en el pueblo, sino también reafirmar su pertenencia étnica. No bastaba con presentar pruebas y testigos de su nacimiento sino que, además, debía mostrar que hablaba y entendía la lengua mazahua. También reafirmó su pertenencia a la comunidad a través del uso del traje tradicional de la mujer mazahua. El vestido es finalmente una forma de comunicación empleada por la candidata para “vestir al cuerpo de una manera considerada legítima” en la comunidad de origen: fue hacerlo *presentable* y *representable* (Bourdieu, 1984) para los miembros que integran dicha comunidad. La *hexis* corporal se integraba así como un elemento adicional en esta lucha por las clasificaciones sociales.

Como señalé, muchos emigrantes que se autoadscriben a San Antonio no tuvieron posibilidades de ejercer su derecho al voto. La ventaja de Esperanza sobre ellos fue no sólo haber nacido allí (en el barrio del Cuarenta y Cuatro), más importante fue el hecho de que estuviera unida conyugalmente con un hombre del pueblo (lo

que tuvo otras implicaciones, como veremos más adelante). La candidatura de Esperanza fue un escenario en donde se dramatizó la manera en que los emigrantes son incorporados y simultáneamente excluidos de la comunidad de origen. Son incorporados toda vez que no rompen su vínculo con los miembros de la comunidad de origen, con quienes los emigrantes se encuentran unidos a través de la amplia red de parientes. Los emigrantes constituyen una fuente de recursos que contribuyen a la sobrevivencia de los no migrantes y al gasto ceremonial. Son incorporados también al reconocer un origen y antepasados comunes y compartir códigos de comunicación verbal y no verbal. Pero en este caso, son excluidos cuando se trata de contender por el poder político.

Un segundo obstáculo que enfrentó la candidatura de Esperanza fue que se tratara de una mujer. Hasta entonces, ninguna mujer había tenido en San Antonio el respaldo ni la oportunidad para desempeñar algún cargo político. La falta de derechos ciudadanos de las mujeres es un hecho que se ha venido modificando poco a poco. Basta señalar que para 1929, las mujeres carecían no sólo de derechos políticos (como el voto) sino también de nombre propio oficial. De acuerdo con el Censo Agrario levantado ese año, todas las mujeres de la comunidad se llamaban “María”. Sólo se distinguían por su segundo nombre. Así, eran identificadas como “María Tomasa”, “María Remigia” o “María Agustina”. En cambio los varones, incluyendo los solteros, contaban en todos los casos con nombre y apellido. Carecer de nombre propio es una forma contundente de negar al individuo el carácter de “persona” y de “ciudadano”. Es un indicio que muestra la aniquilación simbólica de las mujeres, que emerge de un proceso cultural generado desde el grupo de pertenencia, y que es ratificado una y otra vez por las instituciones del Estado nacional que excluyeron a las mujeres de los padrones como potenciales beneficiarias del reparto de tierras. Es asimismo elemento que denota que la identificación de las mujeres se da a partir de su pertenencia a los otros, sea en calidad de esposas, de madres o de hijas de algún varón. Así, ser mujer significa pertenecer a una categoría social “agregada”, que no se distingue por sus atributos individuales, sino que forma parte de un colectivo cuya distinción es su pertenencia a los otros, cuyos atributos individuales son reconocidos.

Hasta los años noventa, la participación política de las mujeres en cuanto a la ocupación de cargos y puestos de representación popular no era una posibilidad abierta para las mujeres de esa comunidad. Sin embargo, esto no quiere decir que ellas se hubiesen mantenido recluidas en el ámbito de lo “privado”. Muy

por el contrario, existen evidencias documentales que muestran que ya desde el siglo XVII las mujeres de San Antonio intervenían ante las autoridades coloniales para solicitar la devolución de las tierras arrebatadas por la expansión de las haciendas vecinas. Lo hacían, claro está, desde el lugar en que la sociedad colonial las había colocado: se trataba de una intervención suplicante que hacían a nombre de sus hijos: una intervención como madres y esposas.

Otros documentos del expediente agrario¹ se remontan a la década de 1930 cuando las mujeres de San Antonio intervinieron en la lucha por el reconocimiento de los bienes comunales y, posteriormente, por la dotación de tierras ejidales. Algunas de ellas resultaron asesinadas a balazos junto con sus hombres por un grupo de gavilleros auspiciados por la autoridad municipal y los exhacendados de la región. En el registro de los hechos, las víctimas siguen apareciendo sin apellidos. En esos años las mujeres y los niños de San Antonio repelieron al ejército para impedir la aprehensión de las autoridades ejidales y de sus padres, hijos y esposos que se habían ido a refugiarse al monte. Esto rememora el papel activo que hoy tienen las mujeres zapatistas.

Con lo anterior, quiero señalar que la supuesta división público-privado como espacios masculino-femenino, es una construcción teórica de muy poca utilidad en nuestro contexto. Considero que es más útil analizar los espacios de participación política de las mujeres a partir de la idea de campo, es decir, una vez que la acción política se autonomizaba en el pueblo como un campo específico y comenzaba a cobrar vida propia desligada de los asuntos religiosos. La acción pública se había constituido como *campo legítimo* de la política, con jerarquías, especialistas y estructura propia. Las luchas de las mujeres en los ejemplos arriba señalados estaban fuera de la “política” entendida como campo legítimo, es decir, fuera de la esfera “legítima” en donde se expresa lo público. En este sentido, los campos legítimos estarían estructurados a partir de una jerarquía institucionalizada que confiere prestigio y poder, los cuales han sido ámbitos de acción masculina. De esta forma se puede explicar porqué, en diferentes contextos, las actividades políticas de las mujeres no fueron ubicadas como “política”, sino como asuntos que son devaluados y etiquetados como “chismes de viejas”.

Como señalamos anteriormente, en 1993 Esperanza registró su planilla a pesar de todos los obstáculos. El hecho de que fuera mujer significó un segundo elemento para excluir su candidatura. Con ello se activaron

los prejuicios y estereotipos acerca de la debilidad y la incapacidad de las mujeres. En el conflicto por los atributos impuestos a lo femenino se apeló a la intervención masculina prevaleciente en las representaciones colectivas. Se hicieron diversos llamados a la hombría como una forma de evitar que una mujer llegara al poder. Se dijo, entre otras cosas, que: “¿acaso no hay hombres aquí para gobernar?”, “¿qué, vamos a dejar que nos venga a mandar una vieja?”. También se hizo alusión a la “infraestructura sexual”, a los testículos (*sex*) como un medio simbólico para representar la virilidad asociada al prestigio (*gender*); y los genitales masculinos (*sex*) vinculados con el poder político (*gender*). El signo motivado (el dimorfismo sexual) con el arbitrario cultural.

Este caso nos muestra que la imposición de atributos y significados sexuales operan como modelos de exclusión. Pero el asunto es más complejo, los significados varían a partir de cierta ambigüedad que los signos adquieren en determinados contextos. Esperanza contaba con el apoyo de numerosas mujeres, pero también de muchos hombres. Su comitiva estaba integrada mayoritariamente por varones. En este sentido, el movimiento social en torno a la candidatura femenina no se integró a partir de ciertas “identidades de género” preexistentes, ni el programa de campaña se estructuró en torno a demandas de tipo genérico. Había efectivamente un grupo de mujeres que, junto con la candidata, confrontaban los estereotipos de lo femenino, pues como ellas dicen “ya estuvo bueno de que los hombres piensen que sólo servimos para tener hijos”. Allí sí podemos hablar de identidades colectivas de género, que se entremezclan con otro tipo de dimensiones identitarias individuales y colectivas, como es la pertenencia a la comunidad de origen y a la comunidad “en el exilio” económico.

Las dos facciones tenían entre sus bases de apoyo tanto a hombres como a mujeres. En el conflicto, los atributos impuestos a las mujeres como seres incapaces de hacer Política (con mayúscula), que deben estar confinadas a sus hogares y a la maternidad, fueron debatidos y confrontados tanto por hombres como por mujeres. Como se habrá notado se trata de un problema político que alude a los atributos limitantes impuestos a lo femenino, y se conjuga con la devaluación de los hombres que decidieron apoyar su candidatura, haciéndolos aparecer como “afeminados”. De esta forma, se entró en una disputa de significaciones en donde los atributos de lo femenino y de lo masculino se reinterpretaban dentro de un contexto saturado de elementos asociados tanto con los derechos políticos de las mujeres, como con los derechos de los migrantes.

¹ Registro Agrario Nacional. Secretaría de la Reforma Agraria.

A pesar de todos los problemas en su contra, Esperanza ganó la elección y fungió como delegada de San Antonio durante tres años y en términos generales se considera que su gestión fue benéfica para la comunidad. ¿Hubiera sido posible que Esperanza ganara las elecciones en caso de estar unida conyugalmente con un hombre que no fuera de la comunidad? Considero que no hubiera sido posible siquiera postular su candidatura dados los patrones de residencia virilocal. Un elemento adicional a señalar es que el marido de Esperanza es originario del centro del pueblo: forma parte de las familias que tradicionalmente han gobernado y dominado por encima de los barrios. Así que otra pregunta que cabe hacerse es: ¿hubiera sido posible que Esperanza ganara la elección en caso de estar casada con algún hombre de un barrio periférico?

Cuando las mujeres de San Antonio se casan o se unen conyugalmente, adquieren la adscripción de su marido. Dejan de pertenecer al barrio de su familia de origen y se adscriben al de su familia afín. Cuando les he preguntado “¿a qué barrio pertenece usted?”, las mujeres suelen dar el nombre del barrio de la familia de su cónyuge, por lo cual he tenido que preguntar “¿de qué barrio era usted antes?”. La pertenencia social de las mujeres casadas está dada a través de la adscripción a la familia y al barrio del cónyuge, dado el sistema de residencia virilocal que se integra a un sistema comunitario más amplio. En nuestro caso, según la manera particular en que se articulan el centro y las periferias del pueblo y el capital social y sim-

bólico con el que cuentan los del centro, a partir del sistema de alianzas existente en el interior y en el exterior de la comunidad.

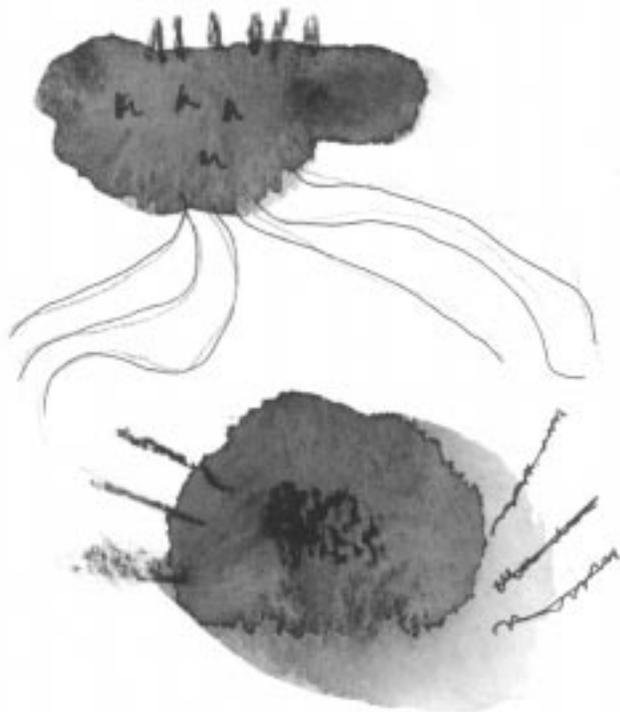
Finalmente, para completar esta exposición, sólo quisiera abrir un nuevo punto para la reflexión. ¿Por qué el espacio político por el que peleó Esperanza y las mujeres migrantes y no migrantes que la apoyaron tuvo que ser precisamente una institución civil, la delegación municipal, y no el tradicional sistema de cargos ni el comisariado ejidal? Considero que de todo el universo social hay esferas o campos de acción que están más masculinizados que otros. La participación política de las mujeres debe intervenir, por tanto, en aquellos ámbitos que en determinados contextos y situaciones adquieren cierta ambigüedad. La delegación es, de los tres órdenes de autoridad, el espacio más ambiguo, tomando en consideración que en la cabecera municipal que rige sobre San Antonio ha habido mujeres que han ocupado la presidencia municipal, hecho que se constituye como un referente adicional. En el sistema de cargos son los hombres quienes funcionan como mayordomos y cuando las mujeres llegan a asumirlo es siempre en calidad de esposas y viudas. Implica otro sistema de significados vinculados con lo sagrado y con otras relaciones sociales sancionadas y actualizadas por la Iglesia católica. El comisariado ejidal es igualmente un espacio masculinizado desde el momento en que el Estado realizó el reparto agrario excluyendo a las mujeres, y que se refrenda por los sistemas de herencia y de cultura.

Conclusiones

Entre las conclusiones que podemos desprender está primero que tanto la dimensión étnica como la de género que portan los individuos, no presupone la existencia de identidades colectivas. La emergencia de las identidades colectivas se presenta en contextos históricamente específicos.

Una segunda conclusión consiste en considerar que las relaciones de género se constituyen a partir de modelos, pero se trata, sobre todo, de modelos culturales, históricos. No se trata ni de herencias del pasado ni de meras costumbres tradicionales, sino de agentes sociales que cotidianamente realizan un trabajo para perpetuar los sistemas de clasificación y de dominación.

En tercer lugar se desprende que, en determinados contextos históricos, se presenta un conjunto de signos que connotan cierta ambigüedad a veces ensanchada. Esto posibilita el proceso de cambio cultural, pero son los agentes sociales quienes presionan y realizan un conjunto de prácticas para que esto ocurra.



El cambio se presenta junto con procesos de continuidad, porque hay agentes que también presionan y trabajan para que el cambio no ocurra. El resultado de los procesos de continuidad y cambio cultural está determinado por las relaciones de poder.

Una vez que nuestra candidata ganó las elecciones y tomó posesión de su cargo continuaron activándose los estereotipos de los espacios socialmente definidos para los hombres y para las mujeres. La mujer política es una mujer que sale de los espacios socialmente construidos para “lo femenino”. En este caso, el castigo social impuesto por los opositores consistió en imponerle un estigma. Por diversos medios, Esperanza fue objeto de la construcción de una identidad negativa: la ser una mujer “pública”. Este es uno de los estigmas más brutales y agresivos que ponen en cuestión no sólo la integridad de la “mujer política”, sino que además constituye una afrenta dirigida hacia su marido. Este caso se asemeja a otros de mujeres que gobiernan municipios (Durán, 1998; Massolo, 1998, Núñez, 1998).

De esta forma, el estigma también iba dirigido hacia el marido de Esperanza, a quien se le castigaba socialmente por permitir que su mujer se le saliera de control. Fue a él, y no a ella, a quien se dirigieron los más frecuentes ataques, los chismes por medio de los cuales se buscaba poner a prueba (y cuestionar) su “virilidad”. Al respecto, Esperanza nos comenta:

Yo estuve a punto de fracasar en mi matrimonio por los chismes de la gente. Ya nos íbamos a divorciar, y todo por los chismes. Había gentes que seguido le venían a decir a mi marido que yo y otra compañera nos acostábamos con todos los hombres de mi comitiva, que son como 150, ¿usted cree que las dos nos íbamos a poder dar abasto con tantos, cómo... a qué horas...? Yo ni caso les hacía... Afortunadamente no nos separamos, pero sí fueron años muy difíciles para nosotros.

Los papeles y los espacios socialmente construidos para cada uno de los sexos ponen en cuestión no sólo la visión que se tiene sobre la “femineidad” y lo “femenino”, sino que también entran en conflicto los significados atribuidos para lo “masculino” y la “masculinidad”, los códigos de honor y de virilidad. Ambos cónyuges fueron víctimas del estigma social: a él por no ser lo “suficientemente hombre” y no controlar a su mujer; a los de su comitiva, por dejarse “mangonear” por una mujer; y a ella, la delegada, por ser una mujer pública.

Las relaciones de género quedarían incompletas, fragmentadas, artificialmente desligadas si el estudio de las mujeres y sus comportamientos sociales no involucran también al estudio de los hombres, es decir,

no podemos estudiar el “género” sin hacer alusión al sistema de relaciones sociales que contribuyen a la construcción social de cada uno de los géneros (y no a los hombres y las mujeres por separado).

Muchas mujeres mazahuas y también algunos hombres están rompiendo con estos estereotipos. Pero al igual que sucede con las mestizas, sin importar la clase social. Ello no significa que las imágenes dicotómicas en la construcción de las masculinidades y las femineidades haya cambiado. Simplemente se han desplazado las fronteras. “Las fronteras del género, al igual que las de clase... (y yo diría que también las étnicas) se trazan para servir a una gran variedad de funciones políticas, económicas y sociales. Estas fronteras son a menudo movibles y negociables” (Conway, Bourque y Scott, 1996: 24). Esto se asemeja a una partitura musical en donde los espacios que adquieren las mujeres constituyen la elevación de la escala en medios tonos, que inmediatamente son acompañados de la elevación de los tonos. En otras palabras, prevalece en el imaginario social una valoración social que opera como valencia negativa de lo femenino (Héritier, 1996).

Sherry Ortner y H. Whitehead (1991), señalan que “Un sistema genérico es, en primer lugar y ante todo, una estructura de prestigio en sí misma y que todas las estructuras de prestigio existentes en cualquier sociedad tienden a establecer una coherencia simbólica entre ellas”. Considero que estas estructuras de prestigio permean toda la estructura social y varían históricamente. No son los signos y los símbolos los que se relacionan entre sí. Son los actores sociales los que se relacionan y luchan por la imposición de los significados y las identidades “legítimas” en el mercado de bienes simbólicos, incluyendo a las categorías “mujer”, “hombre”, “proletario”, “indígena”, con todo y sus atributos.

Bibliografía

- ALBERTI, PILAR
1994 “La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica”, en *Antropológicas*, núm. 10, abril, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BARRERA BASSOLS, DALIA
1999 “Mujeres y gobiernos municipales en México”, en *Cuicuilco*, núm. 17, nueva época, septiembre-diciembre.
- BARRERA BASSOLS, DALIA y ALEJANDRA MASSOLO, COORDS.
1998 *Mujeres que gobiernan municipios. Experiencias, aportes y retos*, El Colegio de México, México.
- BARTH, FRIEDRICK
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.

- BOURDIEU, PIERRE
 1980 *Le sens pratique*, Les Editions de Minuit.
 1984 *Materiales de sociología crítica*, Editorial de la Piqueta, Madrid.
 1998 *La domination masculine*, Editions du Seuil (Collection Liber), Paris.
- CONWAY, JILL K., S. BOURQUE Y J. SCOTT
 1996 "El concepto de género", en Marta Lamas, comp., *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, México.
- DURÁN, MA. ANTONIETA
 1998 "Mi experiencia como mujer gobernando un municipio de Jalisco", en *Mujeres que gobiernan municipios. Experiencias, aportes y retos*, El Colegio de México, México.
- GIMÉNEZ, GILBERTO
 1994 "Comunidades primordiales y modernización en México", en G. Giménez y R. Pozas, *Moderización e identidades sociales*, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Francés de América Latina, México.
 1997 *Formas subjetivadas de la cultura* (mimeo).
 1998 *Identidades étnicas: estado de la cuestión* (mimeo).
- GONZÁLEZ, SOLEDAD
 1993 "Hacia una antropología de las relaciones de género en América Latina", en Soledad González Montes, coord., *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, El Colegio de México, México.
- HÉRITIER-AUGÉ, FRANCOIS
 1996 *Masculino/femenino*, Taurus, Barcelona.
- KEARNEY, MICHAEL
 1996 *La migración y la formación de regiones autónomas pluriétnicas en Oaxaca*, ponencia presentada en el coloquio sobre derechos indígenas en el marco de la Consulta Nacional a los Pueblos Indígenas, Oaxaca de Juárez, febrero.
- LAMAS, MARTA
 1986 "La antropología feminista y la categoría de género", en *Nueva Antropología*, núm. 30.
- LAGARDE, MARCELA
 1990 *Cautiverio de mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO
 1990 *Cuerpo humano e ideología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- MASSOLO, ALEJANDRA
 1998 "Gobierno municipal y mujeres: un encuentro posible", en *Mujeres que gobiernan municipios. Experiencias, aportes y retos*, El Colegio de México, México.
- MILLÁN, CECILIA
 1993 "Relaciones de género y etnicidad en la industria azucarera dominicana", en Soledad González Montes, coord., *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, El Colegio de México, México.
- NUÑEZ, MARÍA DE LA LUZ
 1998 "El múltiple calvario de las mujeres que gobiernan municipios", en *Mujeres que gobiernan municipios. Experiencias, aportes y retos*, El Colegio de México, México.
- OEHMICHEN, CRISTINA
 1998 *Etnicidad y relaciones de poder. El caso de los mazahuas en la ciudad de México*, ponencia presentada en el IV Coloquio Paul Kirchhoff, del 19 al 23 de octubre de 1998, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- OLIVERA, MERCEDES
 1998 *Construcción, cambio y resignificación de las identidades de género y etnia en Chiapas*, ponencia presentada en el IV Coloquio Paul Kirchhoff, del 19 al 23 de octubre de 1998, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- OOMMEN, T.K.
Citizenship and national identity, Universidad de Nueva Delhi.
- ORTNER, SHERRY Y WHITEHEAD, H.
 1991 "Indagaciones acerca de los significados sexuales", en Ramos Escandón, *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- QUEZADA, NOEMÍ
Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, México.
- RODRÍGUEZ-SHADOW, MARÍA J.
 1995 *Identidad femenina, etnicidad y culturas de trabajo en una comunidad mexicana de los Estados Unidos de Norteamérica*, tesis de maestría, Escuela de Ciencias Sociales, Fundación Universidad de las Américas, Puebla.
- SCOTT, JOAN
 1996 "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en Marta Lamas, comp., *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, México.
- THOMPSON, JOHN B.
 1993 *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.