

¿Qué pasa si cambia? - El esencialismo funcional dentro del multiculturalismo. Estudio de caso en la comunidad de Cuahtamazaco, Estado de Puebla, México

Natalia Zúñiga Cruz*

RESUMEN

EL ARTÍCULO ANALIZA LA INCORPORACIÓN DEL MULTICULTURALISMO POR PARTE DEL ESTADO MEXICANO, OBSERVANDO DE CERCA CÓMO INFLUYE Y PAUTA LA ORGANIZACIÓN DENTRO DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS, ANALIZANDO DE CERCA EL CASO DE LA COMUNIDAD CUAHTAMAZACO EN EL ESTADO DE PUEBLA, MÉXICO. EL TRABAJO OBSERVA CÓMO EL DISCURSO ESENCIALISTA DEL MULTICULTURALISMO SE CONFRONTA CON LAS NECESIDADES DE CAMBIO EN LAS RELACIONES DE GÉNERO QUE LAS MUJERES INDÍGENAS NAHUAS QUIEREN DAR A SU CULTURA E IDENTIDAD.

PALABRAS CLAVE: MULTICULTURALISMO - ESENCIALISMO - MUJERES NAHUAS - ORGANIZACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS - INTERSECCIONALIDAD.

WHAT HAPPENS IF IT CHANGES? - FUNCTIONAL ESSENTIALISM WITHIN MULTICULTURALISM. CASE STUDY IN THE CUAHTAMAZACO COMMUNITY, STATE OF PUEBLA, MEXICO

ABSTRACT

THE ARTICLE ANALYZES THE INCORPORATION OF MULTICULTURALISM BY THE MEXICAN STATE, CLOSELY OBSERVING HOW THE ORGANIZATION INFLUENCES AND PATTERNS WITHIN INDIGENOUS COMMUNITIES, CLOSELY ANALYZING THE CASE OF THE CUAHTAMAZACO COMMUNITY IN THE STATE OF PUEBLA, MEXICO. THE PAPER OBSERVES HOW THE ESSENTIALIST DISCOURSE OF MULTICULTURALISM IS CONFRONTED WITH THE NEEDS OF CHANGE IN GENDER RELATIONS THAT NAHUA INDIGENOUS WOMEN WANT TO GIVE TO THEIR CULTURE AND IDENTITY.

KEYWORDS: MULTICULTURALISM - ESSENTIALISM - NAHUA WOMEN - ORGANIZATION OF INDIGENOUS WOMEN - INTERSECTIONALITY.

Introducción

“¿Qué pasa si cambia?” fue la pregunta que le había planteado al presidente de Tradiciones y Costumbres de la comunidad de Cuahtamazaco. Quería entender cómo se había construido esa negación férrea ante los cambios culturales. La tesis de maestría estaba enfocada en analizar cómo las mujeres nahuas que se incorporaron a la organización Masehual Siuamej Mosenyolchicauani¹ habían resimbolizado e incorporado el discurso de género en su vida cotidiana. El trabajo de campo se realizó en la comunidad náhuatl de Cuahtamazaco, ubicada en el municipio de Cuetzalan, en el Estado de Puebla. La información cualitativa se obtuvo a través de observación participante durante un mes y medio, diez entrevistas a profundidad, una historia de vida y un grupo focal.

Masehual Siuamej Mosenyolchicauani es una organización que agrupa a un centenar de mujeres provenientes de las seis comunidades nahuas y campesinas situadas en la cordillera de montaña del norte, al interior del Estado de Puebla, México. Las mujeres comenzaron a organizarse entre ellas a mediados de la década de los 80', para ayudarse mutuamente en la producción y venta de artesanías. Sin embargo, la actividad económica dirigida por las mujeres, se enfrentó con las relaciones de género vividas al interior de la familia y la comunidad. Así, conforme las mujeres se vinculaban con mayor compromiso a Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, y esta organización tomaba fuerza en la zona, las integrantes se enfrentaban a varios conflictos con sus esposos, eran criticadas como “mujeres de la calle” en las comunidades y fueron incluso víctimas de boicot por parte de una organización fuerte de la zona.

Estas experiencias sumadas a formas de violencia de género presente en la cotidianidad, a lo largo la vida de las mujeres de la zona, condujo a que ellas decidan trabajar temas vinculados a la igualdad de género y Derechos Humanos. En este proceso de las comunidades es posible observar cómo el multiculturalismo ha jugado un rol importante dentro del discurso y la reproducción de la cultura, marcando fuertemente el funcionamiento de la comunidad y siendo utilizado como una herramienta para restar fuerza al trabajo de las mujeres en torno a cambios en roles de género que buscaban las mujeres de la organización.

El presente artículo busca analizar la incorporación del multiculturalismo por parte del Estado mexicano, observando de cerca cómo influye y pauta la organización dentro de las comunidades indígenas. En una primera parte de este artículo se presenta el contexto en el cual se incorporó el multiculturalismo, detallando cuál era la intención de integrar a la población indígena bajo esta lógica. En una segunda parte, se analiza cómo el multiculturalismo ha influenciado en las comunidades, de manera específica en las relaciones de género. A manera de conclusión se plantea que frente al esencialismo que pauta el multiculturalismo las mujeres buscan tomar su cultura e identidad al dar fuerza a su poder de agenciamiento.

Contextualización socio-económica y política de México previa a la incorporación del multiculturalismo

México, al igual que la mayor parte de América Latina, es un país con fuertes inequidades socioeconómicas que se sostienen sobre un fuerte racismo. Los datos del último censo 2010, indican que el 15% de la población se auto-identificó como indígena, lo que representaba a 15.7 millones de habitantes². La mayor parte de la población indígena vive en comunidades campesinas y poseen pequeñas propiedades en regiones de difícil acceso. La población indígena se divide en 52 pueblos, siendo el náhuatl el más grande³. La exclusión de la población indígena

* Antropóloga de la PUCE, con maestría en Mediaciones Interculturales de la KU Leuven y estancia académica en el PUEG (Programa Universitario de Estudios de Género) – UNAM, especializada en temas de identidad, racismo y género. Correo electrónico: nataliazunigacruz@gmail.com

1 Masehual Siuamej Mosenyolchicauani (Nahuatl): Mujeres indígenas que trabajan juntas y se ayudan.

2 INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) <http://www.inegi.org.mx/>

3 Información de la página web oficial de la CDI (Comisión Nacional de Desarrollo para los Pueblos Indígenas). <http://www.cdi.gob.mx/>

se ha sostenido y reforzado a través de un discurso homogenizante que habla a nombre de una sociedad mexicana únicamente mestiza, ocultando así a la población indígena. Masson habla de un racismo “asimilacionista” y explica:

Detrás de la imagen igualitarista del mestizaje mexicano, presentado como el avance hacia una “fusión de los pueblos”, se perfila en realidad la ideología del blanqueamiento, que proyecta en el mestizaje la minimización o la disolución de la “huella indígena” y por esta vía el mejoramiento de la raza. (Masson, 186: 2009)⁴

Este discurso no solamente ha producido una supresión de la “huella indígena”, pero por sobre todo ha excluido al indígena en sí. Frente a esta problemática, en la década de los años 70, el movimiento indígena de México empieza a organizarse en torno a una crítica del discurso que legitimaba la idea de una sociedad mexicana mestiza y homogénea. En este escenario surgen otros temas de discusión como los problemas de acceso a la tierra, así como temas políticos y culturales. Estas demandas se consolidan y adquieren visibilidad durante el Congreso Indígena de Chiapas de 1974, suceso relevante para el proceso de las luchas indígenas. (Hernández, 2000).

En 1982, México vivió una fuerte crisis económica, al final de este año arribó al poder Miguel de la Madrid Hurtado quien decidió dar un giro económico hacia el neoliberalismo. Este gobierno incluye, por primera vez, una política indigenista en el Plan Global de Desarrollo, así la población indígena es institucionalmente tomada en cuenta para formar parte de la nación. En 1998, llegó a la presidencia Salinas de Gortari, cuyo gobierno pone en marcha políticas neoliberales dirigidas al campo y que encaminan al sector agrícola hacia el mercado, motivando la inversión extranjera y una liberalización creciente del mercado de tierras (Bilbao González, 2012). Durante este segundo gobierno neoliberal se llevaron a cabo cambios con un fuerte impacto en la población indígena, es así que a través del artículo 4 de la constitución la nación mexicana, se la definió como multicultural desde 1992.

La “inclusión” de la población indígena a través del multiculturalismo

Warman (2003) explica que, durante los debates existentes en torno a estas políticas multiculturales mexicanas, se puso en evidencia la discusión en relación a esta “pluriculturalidad” que dividía la población en dos grupos: los indígenas, siendo los grupos minoritarios, y el resto “homogéneo” y mestizo. La inclusión y reconocimiento de la población indígena por parte de los Estados-Nación a través de las constituciones, se dio en varios países, pero dentro del contexto mexicano se dio dentro de una lógica neoliberal y del multiculturalismo. Es así que dentro de la constitución, se da importancia a esta diversidad enmarcada en una mirada folclorizante. Los pueblos indígenas están definidos desde un criterio esencialista que pretendía fijarlos en el pasado, a través de un romanticismo que los infantilizaba. Finalmente Warman señala que la población indígena es:

Simplificada y dimensionada como minoritaria, la cuestión indígena pudo separarse como un problema particular que no ameritaba un cambio general sino un tratamiento de excepción. Una vez más se planteó como el tema de los otros, los menos, las víctimas y su compensación. Ese planteamiento desemboca en una propuesta de privilegios particulares, en lugar de derechos universales suficientes para practicar y expresar libremente todas las diferencias en una sociedad plural (Ibíd.: 278-279).

Al mantener el discurso de la culpa, se refuerza la idea de la compensación y del trato excepcional hacia la población indígena, justificando así la exclusión. De ahí que la incorporación de la población indígena dentro de la nación mexicana se hace a través de la anexión de un espacio

4 Traducción personal.

fuertemente delimitado y exclusivo para el grupo. La vinculación de los pueblos indígenas no trastoca ni reestructura a la nación, no generó un cambio de modelo que garantice la inclusión y construcción participativa de una sociedad plural.

Este proceso de incorporación de la población indígena a través del multiculturalismo es posible comparar con el caso australiano estudiado por Povinelli (1998). El multiculturalismo australiano “ajustó” el gobierno y leyes existentes para “acomodar” a la población indígena, no incluyó a los pueblos autóctonos a través de un proceso de alteridad que comprenda sus discursos, deseos y prácticas. Povinelli (1998) explica que el multiculturalismo trazó un proceso de absorción donde se determinaba previamente como y que elementos de los pueblos indígenas serían incluidos y hasta donde, de esta manera el indígena debía encajar en la idea preconcebida que existía de él en el imaginario de quienes formaban parte del Estado. Así la imagen del indígena que se incluía desde el Estado debía ser funcional y reforzar el discurso de las aspiraciones nacionales. Por lo tanto, desde el multiculturalismo el indígena será reconocido siempre y cuando se mantenga definido y enmarcado por aquello que determina la ley y el Estado.

De esta manera “este neoracismo cultural “valoriza” en apariencia a las culturas racializadas por su institucionalización o su comercialización en un multiculturalismo de “libre mercado” (Alexandre y Mohanty en: Masson; 2009: 188)⁵. Los indígenas son tomados en cuenta en la medida en que puedan ser funcionales para el proyecto neoliberal puesto en marcha, siempre y cuando su “cultura” e “identidad” sean útiles, aprovechables y rentables ante el mercado. Para cumplir este fin, las culturas indígenas deben estar definidas de acuerdo a una exaltación de su aspecto “folclórico”, pero “la folclorización de los pueblos antiguamente colonizados es un modo contradictorio de dominación que los anula en tanto que sujetos, pero los exhorta a conservar sus modos de vida y sus valores “étnicos”⁶ (Min-ha en: Masson, 2009: 188). Existe por lo tanto una demanda que intenta dar relevancia a las tradiciones y costumbre “étnicas”, pero desde una mirada esencialista que mira a un grupo indígena fijado en el pasado, que no manifieste ni los cambios ni las adaptaciones vividas a lo largo del tiempo.

La influencia del multiculturalismo dentro de las comunidades indígenas – Caso de la comunidad Cuahtamazaco

Desde la incorporación del multiculturalismo en la constitución mexicana hubo el discurso sobre la necesidad de mantener las tradiciones y costumbres a lo largo del tiempo, estas ideas aterrizaron con fuerza dentro de las comunidades. Este es el caso de la comunidad de Cuahtamazaco donde existe un gran esfuerzo para conservar las tradiciones y costumbres. Antes de analizar de manera detallada la influencia del multiculturalismo en esta zona, será necesario contextualizar la realidad socio-cultural de la comunidad y de la región.

Descripción de Cuahtamazaco y la región

Cuahtamazaco es una comunidad náhuatl con aproximadamente de 1100 habitantes⁷, situada en el municipio de Cuetzalan. Cuetzalan está ubicado en la Sierra Norte de Puebla, que corresponde al sur de la Gran Sierra Madre Oriental. En la región de Cuetzalan viven diferentes pueblos indígenas: totonacos, tepehuas, otomíes y nahuas, siendo este último grupo el que tiene mayor presencia en la zona. La población indígena está ubicada en diversas comunidades alrededor del centro urbano de Cuetzalan, éste está habitado principalmente por población mestiza, grupo llamado como “los hombre de razón” por la población indígena. En la primera

5 Traducción personal.

6 Traducción personal.

7 <http://www.nuestro-mexico.com/terminos.php>. Proyección hecha por esta página en relación al censo poblacional 2010 realizado por el INEGI.

mitad del siglo XX, la producción agrícola de la zona era variada y estaba destinada para alimentar a las familias que viven en la región. Pero a partir de los años 50 hubo una importante alza en el precio del café a nivel internacional, lo que incitó a que los comerciantes persuadieran a los campesinos a que cultiven café en la mayor parte de sus tierras (Mejía: 2010). En la actualidad todas las familias dependen de la venta del café. Los campesinos mantienen una pequeña producción de otros alimentos, principalmente del maíz que es la base de la alimentación en la región, pero esta producción es únicamente para el autoconsumo.

Al estar basados los ingresos de la región en un solo producto agrícola, la economía de las familias ha estado marcada por una fuerte inestabilidad a lo largo del tiempo, pero hubo dos fuertes crisis que se presentaron de manera consecutiva y les afectaron con fuerza. Primero, en 1989 hubo una baja significativa en el precio del café (Mejía, 2010), y segundo, una helada en el año 1991 que quemó todo el cultivo. Esta fuerte crisis económica ocasionó una importante migración masculina hacia las ciudades de Puebla y México, para trabajar en la construcción. El dinero que los hombres ganaban no era suficiente, ellos debían utilizar una importante parte de sus ingresos en cubrir su alimentación y techo en las urbes.

De cara a esta problemática, las mujeres comienzan a trabajar cada vez más y más fuera de la casa, ellas debían entonces salir de este espacio atribuido a las mujeres para desplazarse en el espacio público masculino. Estos cambios fueron difícilmente aceptados por los hombres, pero no había otra opción, como lo señala Juan:

Pues que yo no quisiera que trabajara pero la necesidad era eso [...] porque aquí nosotros entendemos el que tenemos que traer para el gasto de la familia somos nosotros los hombres, y se vio que no alcanzaba, entonces tenía que hacer algo para conseguir, es lo que se fue viendo que así era. [...] pues si yo no doy este lo que hace falta, y si hace falta pues tenía que conseguir de otra manera [...] pues por la misma necesidad me fui convenciendo (Juan A., Cuahtamazaco, 14/01/2015).

Frente a la necesidad económica, es indispensable que las mujeres empiecen a vender dentro de ese espacio público. Ellas salieron cuando sus esposos estaban trabajando en las ciudades, por lo tanto muchos de ellos no conocían como sus esposas debían idearse formas para mantener a los hijos y no sabían que ellas tenían que salir del espacio doméstico. Las mujeres empiezan a vender en el centro de Cuetzalan huipiles o blusas que ellas hacían, pero vender solas a los turistas (mestizos o extranjeros) no representaba una mayor ganancia porque siempre existía el regateo ante el cual ellas se sentían obligadas de aceptar, abaratando sus productos a tal punto que no obtenían ganancia. Aquí es necesario resaltar que tanto la relación de género, clase y “raza” representa una gran presión al momento de aceptar los regateos.

Así, a mediados de la década de los 80 algunas mujeres empiezan a organizarse entre ellas para apoyarse mutuamente en la producción y venta de sus artesanías, es así como nace la organización Masehual Siuamej Mosenyolchicauani (Mujeres indígenas que trabajan juntas y se ayudan). La organización agrupa actualmente a un centenar de mujeres provenientes de las seis comunidades campesinas y nahuas situadas en la cordillera norte en el Estado de Puebla. La actividad económica realizada por las mujeres se confrontaba con las relaciones de género vividas al interior de la familia y la comunidad, esto conllevó a que la organización empiece a vincularse en temas ligados a la igualdad de género y derechos humanos para las mujeres nahuas.

La comunidad de Cuahtamazaco ha vivido cambios a nivel de su estructura cultural y de las relaciones de género, debido a la realidad económica que vivieron, a las estrategias que tuvieron que montar para sobrellevar las diversas crisis, así como las nuevas formas de organización y colaboración interna que pusieron en marcha entre sí las mujeres. Pero estos cambios y nuevas estructuras culturales que se crean chocan frecuentemente con el mandato de conservar las mismas tradiciones y costumbres al interior de las comunidades.

La reproducción de las tradiciones y costumbres dentro de Cuahtamazaco

En la mayor parte de comunidades indígenas de este sector existe un responsable para supervisar que las tradiciones y costumbres se mantengan a lo largo del tiempo. En Cuahtamazaco hay un comité (encabezado por un presidente) que debe velar para que las celebraciones religiosas conserven la misma estructura cada año. El presidente es elegido democráticamente por la comunidad durante una asamblea, esta figura tiene gran importancia dentro de la comunidad. El presidente y su comité designarán dentro de la comunidad a las personas responsables de realizar las fiestas religiosas patronales que coinciden con las festividades de Navidad: los Mayordomos⁸, los Députados⁹ y las casas donde se realizarán las posadas¹⁰. Durante la celebración de las posadas, los integrantes del comité de tradiciones y costumbres se encontraban en la parte de delante de la comparsa que transportaba la imagen de la virgen y los santos de una casa a otra, observaban detalladamente, y al final de la celebración comentaban entre ellos cómo se había realizado la posada.

El presidente y su comité están encargados de intervenir al final de la fiesta si los organizadores incorporan algún cambio en la celebración. Conversando con Vicente M., presidente de Tradiciones y Costumbres y con Juan A., uno de los miembros del comité pregunté, qué pasa si cambia:

Juan: No debe de cambiar, por eso están ellos.

Vicente: Pues nosotros lo que hacemos es invitarle de nuevo, y no pues haz esto, porque esto es nuestros costumbres, entonces no lo obligamos, pero lo invitamos, porque eso es lo que hace falta (Juan A. y Vicente M. Cuahtamazaco, 14/01/2015).

Esta explicación del presidente permite entender que la razón ligada al mantenimiento de la fiesta con las mismas características responde al hecho de “tener que” preservar las costumbres debiendo ser reproducidas y conservadas, explicación que el presidente repite varias veces durante la entrevista. El presidente nunca llega a explicar por qué son importantes determinados detalles de la fiesta, cuál sería el sentido que tienen esos detalles, o porqué es relevante para la comunidad mantener la fiesta. La “costumbre” se debe mantener como un mandato, este aspecto esencialista del multiculturalismo neoliberal busca fijar a la “costumbre” a lo largo del tiempo, quitando la posibilidad de incorporar cambios acorde a la realidad cambiante de los miembros de la comunidad, llegando a vaciar de contenido a las celebraciones.

De por sí, la existencia de este tipo de autoridades dentro de las comunidades, es decir un comité encargado de velar por conservar y mantener las tradiciones y costumbres, pone en evidencia que las “costumbres” se perciben como mandatos que no deben cambiar a lo largo del tiempo, reforzando una mirada esencialista. Masson (2009: 188) señala que: «la ofensiva neoliberal constituye igualmente una violencia simbólica para el mundo rural indígena, a quien se le impone una concepción instrumental [...] en detrimento de su carácter espiritual y comunitario»¹¹.

Poner por delante una autenticidad que pueda conservarse a lo largo del tiempo, la cual es exigida por el multiculturalismo, muestra una conjunción de diversos elementos. Por un lado, con fines de una inclusión parcial, las comunidades indígenas reproducen un discurso que se espera

8 Los «mayordomos» son los responsables de cuidar a la imagen de la Virgen de la Concepción (patrona de la comunidad) durante todo el año, ellos deben organizar y pagar la fiesta. Siempre se elegirá a una pareja de esposos. La figura del mayordomo es similar a la figura del prioste en Ecuador.

9 Los «députados» es igualmente una pareja de esposos que se selecciona para que apoyen a los mayordomos en la decoración de la fiesta.

10 La novena se realiza en nueve hogares distintos cada noche. La casa de cada una de estas familias se llama posada. Durante la novena las imágenes religiosas de la comunidad se llevan de un hogar a otro, las imágenes pernoctarán en esa posada. Cada familia se organiza para recibir a la imagen y a la comunidad en su casa.

11 Traducción personal.

y solicita de ellas; Sin embargo, esta parece ser la única vía en que las comunidades pueden defender y conservar sus celebraciones, se presenta así esta violencia simbólica. Probablemente las celebraciones conservan un elemento de interpretación para la comunidad que mucho más allá de su aspecto utilitario. Sin embargo, la preservación forzada a lo largo del tiempo limita la posibilidad de reinventar, readaptar y redefinir a las fiestas y sus símbolos según las necesidades y deseos de la comunidad. De esta manera la lógica multicultural hace que los símbolos sean despojados de sus poseedores, quienes tendrán cada vez menos poder sobre ellos, tal limitación afecta a la identidad cultural desde su autodefinición.

El presidente y su comité son responsables de controlar sólo las tradiciones y costumbres en celebraciones religiosas. A través del relato de Vicente y Juan es posible identificar que para ellos, todas las tradiciones y costumbres deben preservarse sin ninguna alteración a lo largo del tiempo. De esta manera Vicente explica la importancia de crear también una figura que sea el responsable de salvaguardar otras tradiciones, aquellas relacionadas con la forma de vestirse y con la comida. Para ellos, los roles de la mujer y del hombre están igualmente definidos como tradiciones y costumbres que deben mantenerse a lo largo del tiempo, así lo explica Vicente:

...unas son como costumbre porque le digo que son los que deben hacer ellas, son las del hogar [...] los años pasados ya decían los abuelitos, no tú no te toca eso, de lavar una ropa, o de lavar unos trastes, le toca a tu mamá, le toca a tu hermana, tú no, tú eres hombre tú tienes que ir a chapear a cortar leña, a sembrar, tu trabajo es en el campo no a la cocina [...] pues nosotros por acá siempre, anteriormente hasta le digo, los abuelitos, siempre la mujer siempre es en la cocina, el hombre su trabajo es afuera, a la casa es la mujer; por eso siempre decimos la casa de la mujer, porque el hombre siempre anda afuera, siempre afuera, ya llega pero en la tarde (Vicente Morales, Cuahtamazaco; 14/01/2015).

Al recordar las palabras de los abuelos, el Presidente quiere legitimar que los roles de género y los espacios sexuados son divisiones que han existido durante mucho tiempo, que por lo tanto son tradicionales y deben ser conservados, cuidados y perpetuados. Precisamente, el discurso multicultural valora las tradiciones y costumbres como elementos del pasado que deben conservarse intactos. Este discurso se vuelve funcional para legitimar los roles de género y así garantizar el confinamiento de las mujeres en el espacio doméstico. En relación a la defensa de estas prácticas culturales relacionadas con el espacio doméstico, Susan Moller Okin señala:

As a rule, then, the defense of “cultural practices” is likely to have much greater impact on the lives of women and girls than on those of men and boys, since far more of women’s time and energy goes into preserving and maintaining the personal, familial, and reproductive side of life. Obviously, culture is not only about domestic arrangements, but they do provide a major focus of most contemporary cultures. Home is, after all, where much of culture is practiced, preserved, and transmitted to the young. On the other hand, the distribution of responsibilities and power at home has a major impact on who can participate in and influence the more public parts of the cultural life, where rules and regulations about both public and private life are made. The more a culture requires or expects of women in the domestic sphere, the less opportunity they have of achieving equality with men in either sphere (Moller Okin, 1999: 13).¹²

12 Traducción: “Como regla entonces, la defensa de las “prácticas culturales” es probable que tenga un impacto mucho mayor en las vidas de las mujeres y las niñas que en las de los hombres y los niños, ya que mucho más tiempo y energía de las mujeres se dedica a preservar y mantener el espacio personal, familiar y reproductivo de la vida. Obviamente, la cultura no es sólo acerca de los arreglos domésticos, pero proporcionan un foco importante de la mayoría de las culturas contemporáneas. Después de todo, el hogar es donde se practica, preserva y transmite gran parte de la cultura a los jóvenes. Por otro lado, la distribución de responsabilidades y el poder en el hogar tiene mayor impacto sobre quién puede participar e influir en los espacios más públicos de la vida cultural, donde se elaboran las reglas y regulaciones sobre la vida pública y privada. Cuanto más una cultura demande o requiera a las mujeres en la esfera doméstica, menos oportunidades tienen de lograr la igualdad con los hombres en cualquier ámbito.”

La defensa de las tradiciones y costumbres interviene particularmente en la vida de las mujeres, porque es especialmente al interior del espacio doméstico donde las tradiciones y costumbres se reproducen y transfieren a las siguientes generaciones. Al mismo tiempo, este espacio privado se concibe como aquel que sufre menos cambios porque, a diferencia del espacio público, éste está menos expuesto a este encuentro e intervención del “otro”, el espacio doméstico está menos “contaminado” por esta diferencia, y debe preservarse cuidadosamente en su pureza, para que las tradiciones puedan continuar.

Esta lógica refuerza y perpetúa el encierro de la mujer en el espacio doméstico y en el silencio. De esta manera, la mujer interviene menos en los espacios públicos donde se toman decisiones importantes, por ejemplo en las reuniones comunitarias. Juan, esposo de Petra, una de las mujeres de la organización, explica de manera directa cómo, según él, esta socialización de los derechos afecta a las tradiciones de la comunidad:

Tradicionalmente era que el papá y el hijo hombre ya trabaja tienen que trabajar para dar el gasto de la familia y ya la esposa y la hija, pues ellos tienen que preparar los alimentos, pues tienen que lavar la ropa [...] tradicionalmente eso era y fijate que eso era, hasta eso era más mejor y con estos cambios que el derecho, que la mujer también tiene que trabajar que también tiene que gozar de sus derechos como que siento, bueno yo al menos siento que se desvía ya como que se desvía que como que ya no es igual porque, y eso se ve, por ejemplo la mujer tiene, la mujer tradicionalmente tenía que moler, por ejemplo si tenemos mazorca tenía que pishcar¹³ la mazorca, [...] echar tortillas porque el hombre va a venir cansado a querer comer, tradicionalmente así era, pero ahorita con estos derechos que se le inculca a las mujeres se pierde la costumbre, se pierde la costumbre de preparar comida [...] y todo eso tradicionalmente se está perdiendo por los derechos que está gozando la señora y entonces ahorita ya no echa las tortillas a mano, si no ahorita ya porque va también tiene que trabajar, está esperando la moto, el tortillero y le compra tortillas y ya está preparado [...] me voy imaginando que a lo mejor más adelantito ya va a venir la moto con la comida, a lo mejor la moto ya va a traer tortillas y la comida, porque la señora va gozando de sus derechos y no va haciendo tradicionalmente el quehacer, como mujer doméstica, como que ya no, si no... pues yo nada más observo los cambios y como que ya no hay un orden yo siento que ya no hay orden, porque “ahí como te las veas no? Yo me voy” [...] Como que eso es el cambio de los derechos que se va obteniendo, y antes era más ordenado porque el hombre sale, va a trabajar todo el día pero ya llega, ya hay de comer ya hay todo, y con esa calma, mañana otra vez este se va a trabajar sin preocuparse [...] “oye pero tú debes de echar las tortillas, pero no pues es que “yo por participando en los talleres y dicen que yo tengo derecho, y tiene que valer lo que yo digo, y si yo digo tienes que comprar tortillas, porque dame el dinero” (dice imitando el hablar de una mujer) [...] tradicionalmente, la mujer tiene que echar las tortillas y lo tiene que echar porque tradicionalmente así es. Y para otras gentes se abusan, “y no pues es que yo tengo derecho y dame dinero, porque esto es esto” (Dice imitando a una mujer) (Juan A., Cuahtamazaco, 14/01/2015).

Juan explica así que esta división de roles de género y espacios tradicionales es necesariamente mejor, mantiene para él un orden necesario. La socialización y conocimiento de los derechos de las mujeres representan para él un peligro que atenta contra las tradiciones, debilitando por lo tanto la dominación del hombre. La “tradicción” es para él, el argumento indiscutible que determina que algo es positivo de manera absoluta. Juan concibe como tradicional el hecho de que las mujeres sirvan a los esposos en la casa, tal como señala Moller Okin (1999: 188): “Much more common, however, is the argument that, in the defendant’s cultural group, women are not human beings of equal worth but rather subordinates whose primary (if not only) function is to serve men sexually and domestically”¹⁴. Por lo tanto, la

13 Pishcar: retirar la hoja a la mazorca de maíz.

14 Traducción: “Mucho más común, sin embargo, es el argumento de que, en el grupo cultural del acusado, las mujeres no son seres humanos de igual valor, sino subordinadas cuya función principal (si no sólo) es servir a los hombres sexual y domésticamente.”

dominación masculina puede mantenerse a través de la subordinación garantizada gracias a la “tradicición” que dicta que las mujeres deben dedicarse únicamente al trabajo doméstico, así el discurso de las tradiciones y costumbres permite que los roles de género y la dominación masculina sean incuestionables.

Juan explica que cuando las tradiciones son cuestionadas y cambian, el orden se quiebra, pero dicho orden está establecido a partir de una dominación masculina. El escenario se describe como caótico si la estructura se cuestiona y es susceptible de vivir cambios. Moller Okin (1999: 13) señala justamente que existe: “[an] important connection between culture and gender is that most cultures have as one of their principal aims the control of women by men.”¹⁵ Es así que los talleres de la organización Masehual, donde se lleva a cabo esta socialización de los derechos, son fuertemente criticados por los hombres, ya que su dominio puede verse cuestionado y transformado.

En su relato, Juan agrega que la transformación de los roles tradicionales de las mujeres provoca cambios negativos a nivel económico, ya que hay una lógica más comercial y mercantilista que se desarrolla: “ahora tenemos que comprar todo”. Esta explicación encubre que la causa de los problemas socioeconómicos corresponde a una economía neoliberal establecida por el Estado, impuesta a través de decisiones externas a la comunidad.

Esta explicación de Juan sitúa a la causa de los cambios dentro de la comunidad, la responsabilidad recae sobre los hombros de la mujer. Por lo tanto, no hay cuestionamiento hacia los problemas socioculturales derivados de una realidad mucho más amplia, y que a su vez afecta la estructura de la sociedad mexicana. No observar este aspecto más amplio del problema garantiza la ausencia en torno a un cuestionamiento de las relaciones de dominación en las que la población indígena campesina se encuentra como subalterna. Con este discurso, los hombres de la comunidad garantizan mantener su rol dominante. En la parte final de su intervención, Juan imita las demandas de las mujeres mientras las ridiculiza: “y no pues es que yo tengo derecho y dame dinero, porque esto es esto”. Él interpreta un vínculo entre el conocimiento de los derechos de las mujeres y la lógica mercantilista, dejando de lado las causas socio-económicas y políticas.

Las mujeres frente al esencialismo

Este problema experimentado por las mujeres de la comunidad de Cuahtamazaco, en relación con las concepciones de cultura e identidad determinadas por el multiculturalismo, es una situación frente a la cual deben resistir. Rufina, una de las principales dirigentas de Masehual señala que: “el reto ir rompiendo esas costumbres que no nos beneficiaban”. (Rufina V. Cuetzalan. 13/01/2015). Aida Hernández explica:

Las mujeres indígenas han señalado en diversos espacios estos peligros y han optado por reivindicar el carácter histórico y cambiante de sus culturas, a la vez que rechazan aquellos “usos y costumbres” que consideran que atentan contra su dignidad. [...] Su lucha es una lucha no por el reconocimiento de una cultura esencial, sino por el derecho de reconstruir, confrontar o reproducir esa cultura, no en los términos establecidos por el estado, sino en los delimitados por los propios pueblos indígenas en el marco de sus propios pluralismos internos (Hernández Castillo, 2000: 13).

Por lo tanto, las luchas de las mujeres indígenas buscan la eliminación de esta definición fija de la cultura que el Estado impone. Las mujeres quieren tener el derecho de autodefinirse, de construir ellas su propia cultura, para que paralelamente el grupo indígena sea el dueño de su cultura y tenga el derecho de producir y reformular libremente su identidad. Finalmente Aida Hernández señala:

Las mujeres indígenas están dando la pauta de cómo repensar el multiculturalismo y la autonomía desde una perspectiva dinámica de la cultura, que a la vez que reivindica el derecho a la autodeterminación, lo hace a partir de una concepción de la identidad como construcción histórica que se está formando y reformulando cotidianamente (Hernández Castillo, 2000: 17).

El trabajo de las mujeres indígenas en México se enfoca en romper esta definición esencialista de cultura, que fija a las mujeres en el tiempo desde una imposición multiculturalista. Estas mujeres quieren que su cultura e identidad tengan la misma libertad que tienen las otras de cambiar y reproducirse a diario, que sea posible negociar al interior del grupo la reconfiguración de la cultura e identidad.

Conclusión

Las mujeres indígenas se enfrentan a diversas relaciones de poder. Por una parte, todas las formas de exclusión y dominación económica, social y cultural, vividas por la población indígena, se han fortalecido a lo largo del tiempo, y ello por una exclusión cada vez mayor de la vida campesina, como en el caso de la comunidad de Cuahtamazaco. La población indígena vive fuertes formas de exclusión de clase y racismo, las mujeres nahuas de Cuahtamazaco comparten con sus compañeros estas formas de exclusión. Pero en el cuerpo de las mujeres este racismo y discriminación de clase se intersectan con la violencia y exclusión de género que viven al interior de su familia y comunidades. Así, las luchas de las mujeres indígenas se han estructurado en el país para resistir estas formas de subyugación. Masehual Siuamej Mosenyolchicauani fue fundada en la región de Cuetzalan con los mismos principios.

Las relaciones de dominación que las mujeres indígenas deben vivir en México se actualizan y refuerzan a través de políticas neoliberales. Estas políticas no sólo perpetúan la exclusión, sino que también pretenden privar a la población indígena de la posibilidad de construirse a través de su propia cultura, garantizando al mismo tiempo una esencialización de las culturas, intentando negar a los pueblos indígenas la posibilidad de nombrarse, reconstruirse y resistir dentro de su identidad y a través de su propia cultura. Esta mirada esencialista limita la capacidad de las mujeres indígenas para hacer frente a la dominación masculina en su vida cotidiana y en su comunidad. La organización Masehual Siuamej Mosenyolchicauani, al igual que otras organizaciones de mujeres indígenas construyen su propio discurso que busca romper con el esencialismo que refuerza tanto el racismo, como la discriminación económica y la discriminación de género.

Pese a la existencia de este discurso esencialista vinculado al multiculturalismo, los cambios al interior de las comunidades se han dado, porque las grandes dificultades económicas obligan a que sea indispensable que las mujeres también trabajen y esta realidad se ha entrelazado con el trabajo de las diversas organizaciones de mujeres indígenas. El discurso del multiculturalismo no llega a frenar por completo los cambios, pero si se convierte en un obstáculo ante las modificaciones que las mujeres buscan y realizan al interior de su cultura e identidad.

15 Traducción: “Una conexión importante entre la cultura y el género es que la mayoría de las culturas tienen como uno de sus objetivos principales el control de las mujeres por los hombres.”

Bibliografía

- Hernández Castillo, R. Aída. 2001, “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, en: *Racismo y Mestizaje*, Debate Feminista, Año 12, Vol. 24 Octubre.
- Masson, Sabine. 2009, “Sexe, race et colonialité. Point de vue d’une épistémologie postcoloniale latino-américaine féministe”, en: Dorlin, Elsa (Ed.) *Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination*, Actuel Marx confrontation, Paris Presses universitaires de France, Paris, pp.183-200.
- Mejía Susana. 2010, *Resistencia y acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan: ¿construcción de un feminismo indígena?*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, grado de Desarrollo Rural, México.
- Mohanty, Chandra Talpade, 2009, “Sous le regard de l’Occident: recherche féministe et discours colonial”, en: Dorlin, Elsa (Ed.) *Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination*, Actuel Marx confrontation, Paris Presses universitaires de France, Paris, pp. 149-182.
- Okin, Susan Moller. 1999, “Is multiculturalism bad for women?”, ed. by Joshua Cohen e.a, Princeton university press, New Jersey.
- Povinelli Elizabeth A. 1998, “The State of Shame: Australian Multiculturalism and the Crisis of Indigenous Citizenship”, en: *Critical Inquiry* Vol. 24, No. 2, Intimacy, The University of Chicago Press, pp. 575-610
- Purtschert Patricia et Meyer Katrin. 2009, “Différences, pouvoir, capital. Réflexions critiques sur l’intersectionnalité”, en: Dorlin, Elsa (Ed.) *Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination*, Actuel Marx confrontation, Paris Presses universitaires de France, Paris, pp.: 127-148.
- Warman, Arturo. 2003, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, Fondo de Cultura Económica, México.