

Universidad Autónoma de San Luis Potosí
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades



Las mujeres xiiuy contemporáneas como agentas activas de la sociedad en su momento histórico: Una nueva perspectiva antropológica

TESIS PROFESIONAL

Para obtener el título de
LICENCIADAS EN ANTROPOLOGÍA

Presentan:

Beatriz Adriana Flores Gómez
Johanna Pamela Dávila Gallardo

Director de Tesis

Dr. Abel Rodríguez López

Asesoras:

Dra. Anuschka van 't Hooff
Dra. Andrea Cristina Moctezuma Balderas

San Luis Potosí, S.L.P, Mayo, 2024

Este trabajo tiene licencia [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). © 2 por B

Para:

Gloria y Karina

Agradecimientos

Al finalizar esta etapa queremos externar nuestra estima y gratitud a todas/os las/os que hicieron posible la conclusión de este proyecto, a nuestro director de tesis, el Dr. Abel Rodríguez quien nos guio y nos apoyó en todo este proceso.

Expresamos nuestro agradecimiento a las nuestras asesoras, la Dra. Anuschka Van't Hooft y la Dra. Andrea Moctezuma, cuyas observaciones y comentarios fueron cruciales para la construcción de este trabajo.

Del mismo modo le externamos nuestro agradecimiento a la Universidad Autónoma de San Luis Potosí por permitirnos apropiarnos de este espacio y estructurar estos temas tan necesarios dentro del devenir de las ciencias sociales,

También queremos agradecer al Colegio de San Luis por permitirnos participar en la “Estancia de investigación en la biblioteca Rafael Montejano y Aguiñaga de el Colegio de San Luis”, ya que la recopilación bibliográfica dentro de esta institución fue vital dentro del marco teórico de esta tesis.

Igualmente estamos agradecidas con el proyecto “La Popular: Escuela de Defensoras de Derechos 2023” en la cual ambas participamos, en donde aprendimos a trabajar en colectivo desde nuestros senti-pensares y el de nuestras compañeras, creando proyectos de importancia social, política dentro de la sociedad Potosina.

Beatriz: Agradezco a mi madre Gloria y a mi padre Vicente, quienes me impulsan a crear y deconstruir aquello que necesito.

Johanna: Le estoy finamente agradecida a mi madre Karina Nayeli Gallardo Román por mostrarme su apoyo incondicional, por ser mi guía y figura de admiración, que sin su soporte no sería quien soy hoy.

Queremos mostrar nuestra gratitud a todas las colaboradoras que nos abrieron las puertas de sus casas, y de sus testimonios, que nos demostraron su lucha y resiliencia. A la Prof. Eulalia y el Prof. Félix por ofrecernos su casa, y acompañarnos durante nuestras estancias.

Índice

Introducción.....	6
Capítulo 1: Marco metodológico	14
1.1 Tipo de estudio	14
1.2 El trabajo de campo	14
1.3 Selección del lugar de estudio.....	14
1.4 Selección de colaboradoras.....	19
1.5 La entrada a campo	19
1.6 La obtención de información	21
1.8 El manejo y análisis de la información.....	22
Capítulo 2: Perspectivas historiográficas	24
2.1 ¿De dónde viene la connotación pame?	24
2.2 La guerra chichimeca	25
2.3 Los Guerreros Chichimecas	26
2.4 Las mujeres xi'iyu a través del tiempo	28
Capítulo 3: La construcción de la decolonialidad.....	36
3.1 La colonialidad del poder	36
3.2 La invención de la raza.....	40
3.3 Conocimientos poscoloniales y de/descoloniales	42
3.4 Feminismo decolonial	43
3.5 Colonialidad del género.....	45
3.5.1 La dicotomía humano-no humano.....	46
3.6 Género	48
Capítulo 4: Tejiendo de otro modo	51
4.1 La lucha	51
4.2 Contexto neoliberal	52
4.3 Feminismo comunitario en Abya Yala.....	54
4.3.1 Patriarcado ancestral.....	58
4.3.2 La penetración colonial y el entronque patriarcal	58

Capítulo 5: Feminización de la migración	76
Capítulo 6: Discusión.....	96
6.1 Mujeres xi'uiy como agentas activas	96
Capítulo 7: Conclusiones	100
Anexo 1	105
Anexo 2	111
Referencias	116

Introducción

La antropología es una ciencia humanística que tiene como objeto de estudio a los seres humanos. Se encarga de investigar la diversidad en el tiempo y espacio, y contribuye en el análisis de diversas problemáticas desde una visión holística. Le interesa lo sucedido en el pasado, el presente y sus causalidades, contribuyendo en diversos contextos como una disciplina científica implementada desde la etnografía. En nuestro proyecto buscamos utilizar las herramientas antropológicas unidas con los conocimientos del feminismo decolonial y el feminismo comunitario para construir una antropología que deconstruye y resignifique términos y conceptos de la antropología colonial, donde los conceptos básicos, originarios de la disciplina, no repliquen opresiones o revictimizaciones, creando así enfoques antropológicos que ayudan a erradicar estructuras de dominación tanto en teoría como en campo.

A lo largo de la investigación bibliográfica y etnográfica que se realizó en la zona, observamos una falta de representación histórica de las mujeres xi'üuy, a partir de esta deducción, buscamos hacer un recorrido por los textos que mencionan a la comunidad xi'üuy y encontrar aquellos textos que describen su historia. Y como se describen sus procesos de lucha, sobre todo centrándonos en el papel de la mujer, si se relata como un agente pasivo o activo, cuando nos referimos a agente pasivo, se hace referencia a personas que son consideradas sin agencia; las cuales se retratan guiadas por deseos y necesidades de una segunda persona y en donde no se involucran sus propias aspiraciones. Observamos en la investigación bibliográfica que en los textos no se describe a las mujeres y la etnografía suele desarrollarse alrededor de los hombres, sobre todo en el tema migratorio, y cuando se menciona a las mujeres se les suele describir únicamente entorno a su desenvolvimiento familiar, omitiendo su agencia en los ámbitos políticos, sociales, económicos y culturales; pensamos en estas omisiones como consecuencia del sistema colonial hegemónico, que impone una serie de normativas que invisibilizan y marginan a distintos sectores de la sociedad que no entran en los estándares establecidos.

Al replantear el objetivo y las preguntas de investigación para la tesis conjunta utilizamos la información bibliográfica y etnográfica que habíamos recolectado de forma individual, con la intención de crear un texto en el cual hablarán las mujeres xi'uiy y no nosotras como investigadoras. De esta manera el enfoque de(s)colonial fue de gran ayuda, no solo para redactar la presente investigación, sino, también en los ámbitos personales y académicos, pues da pie a la reflexión de violencias que ejercemos como personas pertenecientes al sistema colonial hegemónico, que han sido y son normalizadas y por consiguiente invisibilizadas.

Justificación:

Al indagar en investigaciones realizadas dentro de la comunidad xi'uiy, percibimos una ausencia en la descripción de las problemáticas a la cuales se enfrenta la mujer xi'uiy como agenta activa en su comunidad. De este modo nos interesamos en describir las herramientas implementadas en contra de esta falta de representación etnográfica-histórica. Identificando el impacto de la estructura colonial dentro de la comunidad xi'uiy, con el fin de describir las actividades implementadas por las mujeres xi'uiy ante la estructura colonial, demostrando una fractura de la construcción dismórfica de género dentro de la comunidad xi'uiy.

Preguntas de investigación

- ¿Cómo afecta en su cotidianidad a las mujeres xi'uiy las opresiones por parte del sistema colonial hegemónico?
- ¿Qué actividades implementan las mujeres xi'uiy para permanecer dentro de la estructura colonial?
- ¿Por qué las mujeres xi'uiy se movilizan?

Objetivo general:

Describir desde un enfoque de(s)colonial la presencia de formas de dominio en las mujeres xi'uiy y, a la vez, las resistencias naturalizadas, debido a la imposición de la colonialidad.

Objetivos específicos:

- Identificar la falta de representación histórica de las mujeres xi'íuy a lo largo del tiempo
- Describir el impacto de la estructura colonial en la vida de las mujeres xi'íuy
- Observar las actividades implementadas por las mujeres xi'íuy para permanecer dentro de la estructura colonial-capitalista
- Analizar la necesidad que encuentran las mujeres de migrar dentro y fuera de su comunidad, y lo que supone para ellas.

Hipótesis:

Reconocemos la falta de representación histórica de las mujeres xi'íuy, donde las mujeres xi'íuy rigen su vida bajo una serie de actividades implementadas como consecuencia de un dominio colonial. Desde esta perspectiva antropológica se reconocen como agentas activas, que permanecen en constante participación en los espacios políticos, económicos, sociales y culturales, guiadas bajo sus propias necesidades, fracturando la creación histórica del concepto mujer categorizada desde la pasividad y percibida desde una opresión impuesta por los roles de género. De tal modo esta investigación busca no replicar la percepción de las mujeres xi'íuy en un ámbito meramente familiar o de reproducción. Existe una preocupación por colocar a las mujeres como sujetas centrales, desde las investigaciones antropológicas. Es así que su aportación dentro de la comunidad está presente en sus actividades laborales, en su cotidiano y en cómo se movilizan; mediante estas prácticas las mujeres persisten y representan a su comunidad, aunque las actividades de resistencia están permeadas de la estructura colonial se representan a sí mismas y a su cultura.

Esta es una tesis escrita en conjunto por dos estudiantes cuya curiosidad por los conocimientos xi'íuy despertó gracias a un curso intensivo “Lixiaut kiaugi xi'íuyt!: Aprendiendo Pame” impartido por el Profesor Félix Martínez, quien es originario y hablante de la lengua xi'íuy. Fue en este curso donde aprendimos sobre la comunidad xi'íuy, su

cosmogonía y lo importante que es la preservación de su lengua materna dentro de la misma. Posteriormente, el Dr. Abel Rodríguez (quien contactó al Profesor Félix y organizó el espacio para que se implementará el curso) nos expresó su interés al mismo tiempo que nos mostró trabajos que había realizado dentro de la comunidad xi'iy, invitándonos a trabajar como mancuerna en esta comunidad. Fue así que cada una decidió crear un trabajo de investigación relacionado con la comunidad xi'iy y de forma independiente representar y visibilizar las problemáticas.

Al inicio, ambas planteamos protocolos de investigación individuales dentro de la comunidad xi'iy, los cuales se enfocaban en analizar, por una parte, “las guerreras chichimecas contemporáneas” y, por otra, observar las “representaciones sociales de las migrantes xi'iy después del periplo Estados Unidos - San Luis Potosí.” Al adentrarnos en cada teoría las investigaciones resonaban como una fantasía, sin embargo, al tener nuestro primer acercamiento con las mujeres en la comunidad xi'iy nos dimos cuenta que las problemáticas, preguntas y conceptos de nuestras investigaciones, aunque novedosas, mostraron no tener cabida dentro del cotidiano de las mujeres xi'iy, es decir, por más novedoso que un problema de investigación sea, o que se tenga el mejor marco teórico, si no encaja en campo, nada funciona.

Al analizar nuestro predicamento existió frustración y un sentimiento de fracaso constante, debido a que durante el trabajo de campo ambas asistíamos a las entrevistas de la otra (esto más por un tema de seguridad que por otra cosa). Pronto nos dimos cuenta que existía una complementariedad dentro del testimonio de las colaboradoras con los objetivos de investigación de la otra, es decir, aunque las investigaciones se centran en diferentes problemáticas, con los testimonios notamos que era más fructífero unir nuestra investigación que tratar de separarla. De esta manera buscamos crear una investigación colaborativa entre autoras y colaboradoras, que abarcara la información que ambas teníamos y habíamos observado. Al realizar las investigaciones antropológicas dirigidas hacia la comunidad xi'iy, identificamos que existe una ausencia de la perspectiva desde la “Antropología de la mujer” enfocada en las mujeres xi'iy. La antropología de la mujer tiene como “propuesta que la antropología se ocupe de las mujeres como sujetas protagónicas de la historia, de la cultura”

(Lagarde, 2015:77). Al diferenciar a la mujer se pueda observar e interpretar la contribución de la antropología a la abolición de las opresiones ocultas entre las “verdades” científicas.

Nuestras referencias teóricas provienen desde perspectivas historiográficas, haciendo un análisis de la falta de representación de las mujeres xi'iyu mientras retomamos la historia de los xi'iyu desde la guerra chichimeca. Buscamos centrar nuestro trabajo desde conocimientos poscoloniales, de(s)coloniales, feminismos indígenas, feminismos comunitarios, con autoras como Bidaseca, Bugallo, Capnal, Cumes, Curiel, Gargallo, Lugones, Ochoa, entre otras. Al igual retomamos la teoría de la feminización de la migración para observar cómo esta práctica se va enlazando con el sexismo, el racismo y la explotación de clase con autoras (es) como Arizpe, Quijano, Lara, Olais, y Torres, entre otros.

La presente investigación consta de siete apartados, divididos de acuerdo con los objetivos de investigación, cabe recalcar que la estructura de la tesis no es la tradicional, escogimos una modalidad, en la cual pudiéramos contrastar la teoría y la etnografía. En orden de aparición tenemos el capítulo metodológico, el segundo capítulo centrado en la recopilación etnohistórica de la comunidad xi'iyu. El tercer capítulo explicando y desarrollando la colonialidad del género. Los capítulos 4 y 5 desarrollan una parte teórica y etnográfica con el fin de ligar la teoría con lo investigado en trabajo de campo.

En el capítulo 1, *Marco metodológico*, se realiza una descripción del lugar de estudio, el tipo de estudio, el trabajo realizado en campo, y la selección de colaboradoras. De igual forma explicamos las herramientas que utilizamos para obtener la información en campo y el manejo y análisis de la misma; se expone el uso de los términos ‘pame’ e ‘indígena’ desde una reflexión realizada por Aguilar (2023).

En el Capítulo 2, *Perspectivas historiográficas*, se comienza con el devenir de la connotación pame, la cual se remonta desde épocas coloniales, descrita desde las narraciones de García (2017). Posteriormente, se describe el término chichimeca desde una perspectiva pre-colonial y colonial. De igual forma se exponen los constantes ataques de la colonia española hacia el territorio que conformaba la gran chichimeca, esto con el fin de demostrar las estrategias de resistencia expuestas en la guerra, de los llamados guerreros chichimecas. Es así que se busca

realizar una recopilación de la información relacionada con las mujeres xi'uiy desde épocas de guerra, así realizando una reflexión desde la historiografía sobre las dificultades de definir una historia de las mujeres xi'uiy.

En el Capítulo 3, *La construcción de la decolonialidad*. Como primer momento se explica la 'colonialidad del poder', concepto acuñado por Quijano (2014), y que introduce los términos poder y raza para exponer las distintas formas de dominio que han permeado desde la colonización del territorio, observando como consecuencia cambios en las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales. En un segundo momento se realiza un recorrido dentro de la construcción de los pensamientos poscoloniales y de/descoloniales. Posteriormente, se describe el concepto 'colonialidad del género' de Lugones (2011) como una crítica de la colonialidad del poder desde una perspectiva feminista decolonial, analizando el dimorfismo sexual, la dicotomía humano-no humano. Retomando el concepto de género, desde tres diferentes perspectivas, donde se realiza una crítica al concepto 'colonialidad del género' ya que este reconoce que el género es una imposición colonial, es aquí donde se generó una disyuntiva con lo dicho por Segato (2014), Mendoza (2014), Bidaseca (2023), Paredes (2013).

En el Capítulo 4, *Tejiendo de otro modo*, se retoma la construcción teórica del feminismo comunitario desde la lucha de las mujeres por el reconocimiento de sus derechos. Se sitúa la problemática de la opresión ejercida en el contexto neoliberal, y se plantea cómo el colonialismo ha afectado las relaciones entre hombres y mujeres dentro de sus comunidades, alterando vínculos relacionados con el desenvolvimiento del cuerpo, la espiritualidad, las labores dentro de la comunidad, entre otras. Es así que se analiza al conocimiento creado desde el feminismo comunitario describiendo conceptos como patriarcado ancestral, entronque colonial, complementariedad indígena y su cosmogonía. Como último momento se une la teoría del feminismo comunitario con la etnografía recopilada en campo en colaboración con las mujeres xi'uiy, donde se describe el ser mujer xi'uiy dentro de la comunidad. Del mismo modo se reflexiona acerca de la figura femenina y masculina dentro de la comunidad desde la perspectiva de las colaboradoras.

En el Capítulo 5, *Feminización de la migración*, se define el proceso migratorio para de esta forma explicar los diferentes tipos de migración y las razones por las cuales las mujeres migran. De igual forma se retoma la feminización de la migración para observar la capacidad de las mujeres de transformar los patrones migratorios y cómo ocupan espacios destinados para hombres. Es así que se realiza un recorrido de la migración de las mujeres x'uiy desde autoras como Chemin (1984) y Gallardo (2022), para de esta forma vincular la teoría con la información que nos brindaron las colaboradoras en campo y exponer desde estas perspectivas cómo experimentan de forma individual el proceso migratorio.

Dentro de estas investigaciones no buscamos representar a las mujeres x'uiy desde una categoría o concepto con el cual ellas no se identifiquen o, incluso, ejercer algún tipo de violencia u opresión hacia como expresan su identidad. Es así como retomamos a Aguilar (2023) quien realiza una reflexión acerca de los términos 'indio' e 'indígena' que suelen ser usados para describir a las personas de comunidades originarias, los cuales no tienen ninguna relación etimológica:

“Indo” proviene de una antigua lengua reservada para los oficios y las escrituras sagradas del hinduismo. Del sánscrito "sindhu", la palabra pasó al persa como "hindush", al griego como "indós", y de ahí al latín "indus", y luego al castellano ya convertida en "indo". Mediante confusiones alrededor de las historias construidas alrededor del gentilicio "indio" (Aguilar, 2023:11).

Mientras que indio nace de la confusión del nombre de un río en la meseta tibetana, el cual pasa por la India y Pakistán, es así que se utilizó desde la llegada de los colonizadores europeos para llamar a las personas colonizadas quienes habitaban el continente americano. Al contrario, “la palabra "indígena" proviene del latín y se utilizaba para designar la adscripción a un lugar de nacimiento: de indi- (de allí) y gen (nacido) su significado etimológico sería "nacido allí " u “originario”” (Aguilar, 2023:12). Es decir, la palabra indígena busca por sí misma identificar a una persona por su lugar de origen. Sin embargo, para Aguilar los Estados naciones utilizan la categoría 'indígena' desde una narrativa

homogenizada, buscando generalizar a todas aquellas ‘naciones sin Estado’, donde el Estado mexicano para lograr una aculturación diseña políticas y leyes que buscan borrar a otras naciones y lenguas. Aguilar afirma que la categoría ‘indígena’ se debe identificar de manera política, pues, si se sigue utilizando como categoría cultural seguirá perpetuando el ocultamiento de proyectos integracionistas que vulneran y marginalizan.

A partir de esta postura, queremos plantear que haremos uso de la palabra indígena desde las corrientes teóricas, es decir, siempre cuando algún autor o autora usa este término, sin nombrar a las mujeres xíiuy dentro de esta categoría; respetando la apropiación y reivindicación del concepto a partir de sus expresiones de identidad xíiuy.

Capítulo 1: Marco metodológico

1.1 Tipo de estudio

La presente investigación es un estudio cualitativo-descriptivo, ya que se retoman y fundamentan los testimonios de las colaboradoras reforzándose con las observaciones realizadas en campo, la teoría decolonial y lo dicho desde el feminismo comunitario. El objetivo central del trabajo de investigación es describir la presencia de formas de dominio en las mujeres xi'uiy y a la vez las resistencias naturalizadas, debido a la imposición de la colonialidad, descritas desde un enfoque decolonial.

1.2 El trabajo de campo


El trabajo de campo tiene como sustento una investigación realizada entre 2022-2023 como estudiantes de la licenciatura de Antropología en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Fue realizado en el municipio de Rayón en la comunidad de Vicente Guerrero y en el municipio de Tamasopo en las comunidades de: Agua Puerca, El Huizachal, Cuesta Blanca y El Sabinito Quemado, donde habitan personas de origen xi'uiy.


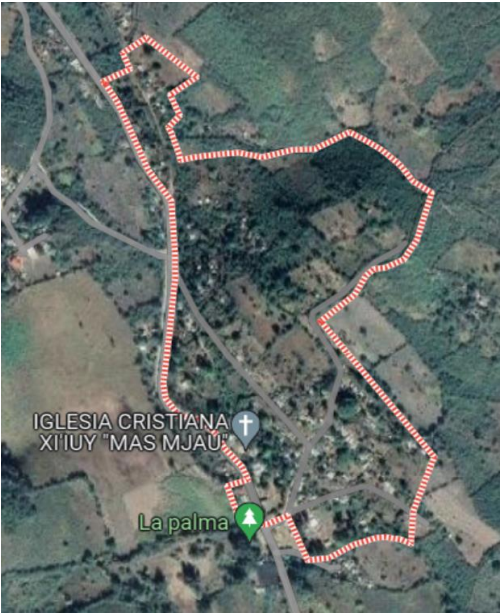
1.3 Selección del lugar de estudio

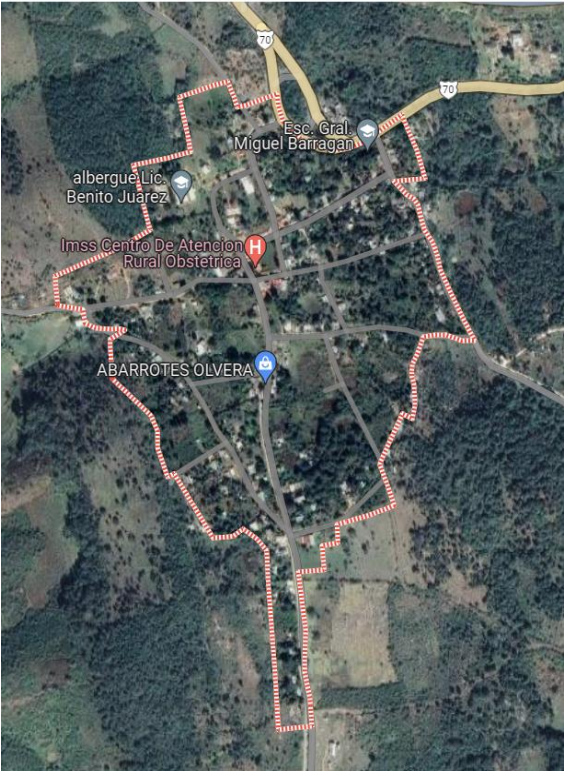
La Comunidad xi'uiy comprende un amplio territorio que abarca desde la zona media de San Luis Potosí hasta la Huasteca tamualipeca y potosina e incluye parte de Querétaro; cada zona habitada por los xi'uiy tiene diferencias culturales marcadas por hechos históricos. La zona que se analiza es parte del territorio de Rayón y parte de Tamasopo. Es relevante mencionar que hay una separación cuando se habla de los xi'uiy considerados 'pame norte' y los xi'oi considerados 'pame centro' concentrados en el municipio de Santa María Acapulco, se puede ser notada de manera singular en el lenguaje, en actividades comerciales, costumbres, roles e incluso en la disposición de recursos tanto naturales como económicos etc. Las diferencias culturales son evidentes en esta zona, aunque la división por roles de género prevalece al igual que las estrategias de supervivencia ante las condiciones económicas, un ejemplo es la migración (Tabla 1).

La selección de los lugares y las colaboradoras se dio por recomendación del Prof. Félix, desde el principio el nos solicitó aquellas características que se necesitaran para la selección de actoras, cada una, expuso las pautas para aquella selección. Un ejemplo: mi tema estaba relacionado con la migración femenina, por lo cual se buscaron mujeres migrantes que hayan regresado a la comunidad para que relataran el proceso migratorio. Fue así que gracias a este acercamiento logramos identificar ciertos criterios para la selección de estos lugares, principalmente por la residencia de las colaboradoras, por los altos índices de migración dentro de estas zonas, y por las actividades implementadas por las colaboradoras dentro de la comunidad.

Tabla 1. Localidades en las que se realizó trabajo de campo

Localidad	Mapa	Características generales
El Sabinito Quemado	<p data-bbox="391 961 938 993">Figura 1. Imagen Satelital de El Sabinito Quemado</p>  <p data-bbox="391 1583 971 1707">Notas: Google.(s.f) [Mapa de Sabinito Quemado, Tamasopo, SLP]. Recuperado el 15 de mayo, 2024, de: https://www.google.com/maps/place/79707+El+Sabinito+Quemado.</p>	<p data-bbox="992 961 1385 1085">La localidad de El Sabinito Quemado pertenece al Municipio de Tamasopo (en el Estado de San Luis Potosí).</p> <p data-bbox="992 1085 1385 1171">Hay 269 habitantes. El Sabinito Quemado está a 1,055 metros de altura.</p> <ul data-bbox="1040 1178 1385 1451" style="list-style-type: none"> ● Porcentaje de población indígena 2020: 100% ● Porcentaje que habla una lengua Indígena: 88.85% ● Porcentaje que habla una lengua indígena y no habla español: 17.47% (Todos los pueblos de México. (s/f))

<p>Agua Puerca</p>	<p>Figura 2. Imagen satelital de Agua Puerca</p>  <p>Notas: Google.(s.f) [Agua Puerca, Tamasopo, SLP]. Recuperado el 15 de mayo, 2024, de: https://www.google.com/maps/place/Agua+puerca.</p>	<p>La localidad de Agua Puerca pertenece al municipio de Tamasopo (en el Estado de San Luis Potosí). Hay 400 habitantes. Agua Puerca está a 1,065 metros de altura.</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Porcentaje de población indígena 2020: 99.5% ● Porcentaje que habla una lengua Indígena:89.75% ● Porcentaje que habla una lengua indígena y no habla español: 2.50% (Todos los pueblos de México. (s/f))
<p>El Huizachal</p>	<p>Figura 3. Imagen satelital de El Huizachal</p>  <p>Notas: Google.(s.f) [El Huizachal , Tamasopo, SLP]. Recuperado el 15 de mayo, 2024, de: https://www.google.com/maps/place/79707+El+Huizachal,+S.L.P.</p>	<p>La localidad de El Huizachal pertenece al municipio de Tamasopo (en el Estado de San Luis Potosí). Hay 303 habitantes. El Huizachal está a 853 metros de altura.</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Porcentaje de población indígena 2020: 96.70% ● Porcentaje que habla una lengua Indígena: 80.20% ● Porcentaje que habla una lengua indígena y no habla español:1.98% <p>(Todos los pueblos de México. (s/f))</p>

<p>Vicente Guerrero</p>	<p>Figura 4. Imagen satelital de Vicente Guerrero</p>  <p>Notas: Google.(s.f) [Vicente Guerrero, Rayón, SLP]. Recuperado el 15 de mayo, 2024, de: https://www.google.com/maps/place/79754+Vicente+Guerrero,+S.L.P.</p>	<p>La localidad de Vicente Guerrero pertenece al municipio de Rayón (en el Estado de San Luis Potosí). Hay 488 habitantes. Vicente Guerrero está a 1,092 metros de altura.</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Porcentaje de población indígena 2020: 69.26% ● Porcentaje que habla una lengua Indígena: 43.24% ● Porcentaje que habla una lengua indígena y no habla español: 1.43% <p>(Todos los pueblos de México. (s/f))</p>
<p>Cuesta Blanca</p>	<p>Figura 5. Imagen satelital de Cuesta Blanca</p>	<p>La localidad de Cuesta Blanca pertenece al municipio de</p>



Notas: Google.(s.f) [Cuesta Blanca, Tamasopo, SLP]. Recuperado el 15 de mayo, 2024, de: <https://www.google.com/maps/place/79707+Cuesta+Blanca,+S.L.P.>

Tamasopo (en el Estado de San Luis Potosí). Hay 513 habitantes. Cuesta Blanca está a 1,145 metros de altura.

- Porcentaje de población indígena 2020: 82.85%
- Porcentaje que habla una lengua Indígena: 56.73%
- Porcentaje que habla una lengua indígena y no habla español: 0.39%

(Todos los pueblos de México. (s/f))

1.4 Selección de colaboradoras

La unidad de análisis de la presente investigación consta de seis colaboradoras que se identifican como mujeres xi'uiy más una colaboradora que no se identifica como tal. Todas residen en la comunidad. La muestra se basa en el vínculo y la relación de las preguntas de investigación con las colaboradoras, es decir, este grupo de colaboradoras son parte y/o tienen un acercamiento constante con la comunidad xi'uiy. Son agentas activas en el funcionamiento social, económico y político de su comunidad; algunas son educadoras en diversos niveles escolares y otras son trabajadoras del campo o partícipes de diversas instituciones gubernamentales.

Es importante recordar que al principio ambas teníamos proyectos de investigación separados, por lo cual se buscaba encontrar colaboradoras por objetivos de cada investigación. La técnica metodológica inicial para ambas investigaciones eran historias de vida. Incluso, compartimos diferentes colaboradoras en las dos investigaciones, ya que implementamos el trabajo de campo en la misma zona. Ambas realizamos un acompañamiento y apoyo en los acercamientos con las colaboradoras. Debido a los temas iniciales había sólo un cierto grupo de colaboradoras que podían participar dentro de las investigaciones. Cuando unificamos nuestros objetivos de investigación decidimos regresar a campo para buscar más colaboradoras que apoyarán nuestro proyecto, sin embargo, por la situación de violencia que atraviesa esta región decidimos que para preservar nuestra integridad física y emocional lo mejor era no regresar. Esto, considerando que la información que ambas recolectamos en las visitas fue vasta y podíamos formar una reflexión etnográfica sobre ello. Con ello, dejamos de lado las historias de vida, debido al cambio teórico y metodológico de la investigación, y nos enfocamos en los datos recolectados en campo unificando nuestra información mediante los testimonios de siete colaboradoras, estructurando esta investigación.

1.5 La entrada a campo

Adentrarnos a la comunidad no fue complejo, debido a que teníamos contacto con el profesor Félix quien nos apoyó y vínculo con la mayoría de las colaboradoras y también por la relación que el Dr. Rodríguez tenía con la comunidad. En el primer encuentro con el Prof. Félix y la

Prof. Eulalia, ellos nos dieron una serie de indicaciones para la buena convivencia y seguridad propia. Se nos mencionó que no debíamos salir sin compañía y que si necesitábamos movilizarnos nos podrían auxiliar, ya que nos aconsejaron no utilizar medios de transportes como el taxi o la combi si estábamos solas pues en los últimos meses se había vuelto peligroso. De igual forma se nos especificaron horarios en los cuales podíamos salir acompañadas, pues por las noches o muy temprano en la mañana era más propenso presenciar actos violentos. Ambas concordamos que desde nuestro senti-pensar había una percepción de peligro constante y las restricciones y relatos sobre los “malos” no ayudaron más que a aumentar nuestro temor de regresar. En otro de nuestros acercamientos acudimos solas con algunas de las colaboradoras y notamos los tratos diferenciados al ser mujeres investigadoras y caminar en los alrededores; se nos observaba con extrañeza e, incluso, en ese momento una de las colaboradoras nos recordó que no debíamos estar solas en la comunidad, advirtiendo que podríamos correr peligro. Alarmadas de que una colaboradora se haya asombrado tanto por nuestra visita sin acompañamiento comenzamos a investigar la situación de violencia existente en la comunidad y nos sorprendimos al ver que estaba escalando hasta un punto preocupante. Testimonios de personas cercanas a la comunidad se inundaban de retratos de la violencia ejercida por el narcotráfico, expuesta en asesinatos, secuestros, y levantones dentro de los caminos que teníamos que recorrer dentro de la zona.

Es así que pudimos percibir una diferencia en el trato de las mujeres cuando acudimos acompañadas de nuestro director de tesis. Su presencia parecía el respaldo de una institución, lo que ocasionó que las colaboradoras pensarán que contábamos con un capital económico para realizar la investigación. Esto nos dificultó la interacción con las mismas, ya que, al mencionar que no teníamos el capital ni los contactos para colaborar materialmente con sus proyectos, había una “desaprobación” hacia nosotras pues lo interpretaban como una ‘falta de interés’ de nuestra parte. Desde esta perspectiva percibimos cierta resistencia a nuestros proyectos. Al relacionarnos en la comunidad nos percatamos que las relaciones de reciprocidad que se suelen mantener entre personas de la comunidad o personas externas (investigadores, políticos, etc.) incluyen un sentido material, es decir, generalmente se obtiene información o apoyo a cambio del mejoramiento de obras públicas, ayuda económica, despensas, regalos para niños, etc. Incluso, en una de estas comunidades, al

retirarnos un hombre entre gritos nos mencionó “cuando tengan un puesto político no se olviden de nosotros”; por lo tanto, sentimos que se esperaba algo de nosotras.

Sin embargo, es importante mencionar que nos trataron con amabilidad y respeto, en donde la Prof. Eulalia y el Prof. Félix nos acogieron y acompañaron desde el primer acercamiento.

1.6 La obtención de información

La información fue obtenida mediante las siguientes técnicas:

1. Testimonios
2. Observación etnográfica
3. Entrevistas a profundidad
4. Diario de campo
5. Revisión bibliográfica

Las técnicas utilizadas nos ayudaron a rescatar información pertinente para confirmar o negar nuestra hipótesis. El uso de testimonios y observación etnográfica fue de real importancia para adentrarnos en los contextos actuales de las mujeres xi'uiy, donde las mujeres se toman como protagonistas.

Con respecto a la observación etnográfica, la realizamos usando un procedimiento de ‘escucha’ que se retoma de Segato (2011). Ella declara como la base del proceso etnográfico a la escucha, es decir, escuchar los actos de subordinación que se ponen en práctica y que solo pueden ser perfilados desde la escucha profunda. Lo anterior, a comparación de la antropología por demanda: “que produce conocimiento y reflexión como respuesta a las preguntas que le son colocadas por quienes de otra forma serían, en una perspectiva clásica, sus ‘objetos’ de observación y estudio, primero de una forma inadvertida, y después teorizada” (Segato, 2011: 18).

1.8 El manejo y análisis de la información

Nuestro análisis de información se basó en realizar diferentes métodos de síntesis de esta, como el realizar tablas de *Excel* en donde cuantificamos el material etnográfico recopilado en el diario de campo, audios y fotografías. De la misma manera realizamos transcripciones de las entrevistas grabadas en audio, en donde codificamos mediante categorías basadas en teoría, para así identificar y clasificar nuestro contenido etnográfico.

Ya que contamos con diarios de campo individuales, decidimos fusionarlos, de tal forma que tuviéramos acceso a la información completa. Al trabajar dos personas en la misma investigación buscamos estrategias para que ambas tuviéramos acceso a toda la información; desde herramientas como *Google Drive*, donde se realizó una carpeta compartida en la cual subimos toda la bibliografía pertinente, está, categorizada en una lista de *Excel* dividida por capítulos en donde iba a ser utilizada, donde se colocaba título, año, autora, acceso y referencia, del mismo modo la redacción de la tesis se realizó en un documento compartido en la misma plataforma.

1.9 Consideraciones éticas

La información utilizada tiene el permiso explícito de las colaboradoras, los detalles no se comentaron sin previa autorización. Se realizaron entrevistas a profundidad y las colaboradoras fueron conscientes de que podían negarse a contestar las preguntas o dar cualquier tipo de detalles. Las entrevistas se realizaron con el fin de recopilar la suficiente información para crear un marco etnográfico en el cual se explicaran y cumplieran los objetivos específicos y el general relacionado a la investigación. De igual forma se les informó la necesidad de compartir información para el profesorado y el alumnado.

Se grabaron algunas de las entrevistas a profundidad. Con la autorización de las participantes, esas grabaciones serán única y exclusivamente para uso académico y solo nosotras tuvimos acceso a ellas, por cuestiones de confidencialidad. Se fotografiaron partes de la comunidad y algunas de las actividades económicas y de las relaciones socioculturales de las mujeres que participan en el trabajo, como parte de la evidencia, que será plasmada en el trabajo en el

anexo. Las imágenes utilizadas fueron autorizadas por las colaboradoras. Las participantes de la investigación tenían plena conciencia del abordaje del proyecto y sabían cuál era el objetivo principal del trabajo de investigación. Al finalizar el trabajo, como retribución se les otorgará una copia de la investigación para que puedan revisar el producto final del proyecto en el que participaron.

Capítulo 2: Perspectivas historiográficas

Los pames o xi'iu se autodenominan como una comunidad indígena, la cual comprende un amplio territorio que abarca desde la zona media de San Luis Potosí hasta la Huasteca y parte de Querétaro. Existen vastas investigaciones desde la época colonial, por lo cual en el actual capítulo retomaremos los registros de estos desde 'La guerra chichimeca' hasta la actualidad. El objetivo del capítulo es hacer una comparativa desde la historiografía acerca de las investigaciones que se han realizado en el territorio xi'iu. El capítulo se divide en tres partes, las cuales son guiadas por preguntas claves: ¿Qué es la guerra chichimeca? ¿Hay representación histórica de las mujeres xi'iu a lo largo del tiempo? ¿Por qué existe la dificultad de definir una historia sobre las mujeres xi'iu?

2.1 ¿De dónde viene la connotación pame?

Al introducirnos en la comunidad xi'iu nos quedó claro lo incómodos que están al ser llamados 'pame' por su connotación peyorativa y discriminatoria. Existen diversas investigaciones lingüísticas que buscaron explicar su significado, sin embargo, pese a los intentos, aún no hay una definición clara y contundente. Ordóñez menciona que varios lingüistas han investigado el significado de la palabra, pero no han obtenido "resultados elocuentes" y coloca el siguiente ejemplo:

Antonio de la Maza quien explica que la palabra pame proviene de muep, "no", término que utilizaban los indígenas xi'oi al ver a los españoles: "no, no, no, no", es decir, "muep, muep, muep, muep". Es posible que los españoles entendieran "muepa, muepa, muepa, muepa", que se escucha como "pamúe, pamúe...", expresión que se fue transformando en "pamie" y finalmente en "pame" (2004: 5).

García menciona que el término 'pame' proviene de una voz que en tiempos de la Guerra Chichimeca significa 'no' y se usó, por lo menos desde 1570 (2017: 6). Dado que pame es un nombre impuesto y que consideran tiene una carga negativa se busca la reivindicación de la comunidad al autonombrarse xi'iu. La denominación xi'iu proviene de '/yui/' que puede ser entendido como "hombre, persona o gente"; "xi" en lenguas amerindias hace referencia

a “lo por encima” “lo hierbal”. Esto, desde un sentido etnocéntrico significa “los hombres verdaderos” o “los hombres de Dios”; aunque el concepto *xí’iuy* se denomina por la gente *pame* como una respuesta a la pregunta “¿quién eres o qué eres?” teniendo como respuesta: “*xí’iuy*” que significa “soy hombre/soy de la gente”, la última frase suele hacer referencia a una comunidad que tiene un pasado común. De esta manera, *xí’iuy* puede interpretarse como “el que tiene piel de antepasado”. En nuestro proyecto solo utilizaremos “*pame*” para fines descriptivos y haciendo alusión a proyectos de investigación anteriores en donde se les nombre de esta manera.

2.2 La guerra chichimeca

Chichimeca fue el nombre con el cual los nativos designaban a los tribeños del norte. La palabra chichimeca proviene del náhuatl que está compuesto por ‘chichi’ (perro) y ‘mecatl’ (mecate), que podría interpretarse como “perro que trae la sogá arrastrando” (Casas, 2015:310). Por otra parte Juan Fray de Torquemada menciona que la palabra chichimecatl significa chupador – mamador, haciendo alusión a la forma en la comían la carne cruda de los animales para posteriormente chupar la sangre (1975:58). Los españoles se apropiaron de la palabra chichimeca y le dieron una connotación despectiva, haciendo alusión a un “perro sucio, e incivil” (Powell, 2019: 48).

Los constantes intentos de la corona española de apoderarse de las riquezas y el territorio de lo que hoy conocemos como México causó una serie de conflictos entre los hispanoindios y los nativos. Un claro ejemplo y el cual desarrollaremos es ‘La guerra chichimeca’ que, de acuerdo con Powell (2019), comienza en el año de 1550 y culmina en 1600. El descubrimiento de plata en Zacatecas en 1546 dio la oportunidad de riqueza que los españoles estaban buscando, convirtiendo al territorio en un proyecto de desarrollo. La explotación minera fue un trabajo fructífero, de tal magnitud, que con una diferencia de dos años, entre 1548 a 1550 ya contaban con 34 compañías propietarias y operadoras de minas. Como consecuencia obtenemos la creación de nuevas carreteras y caminos con la intención de facilitar la distribución del mineral: el camino de la plata se realizó en territorios desconocidos y no pacificados del Gran Chichimeca. “Los caminos que debieron su

existencia a estas necesidades se convirtieron en la prueba tangible y más visible de la permanente intromisión del hombre blanco en las tierras de los chichimecas” (Powell, 2019: 32).

El aumento en el tránsito de Zacatecas a otros puntos del país comenzó a afectar a los indios que eran explotados, violentados y desplazados de su territorio. Para el año de 1550 comienzan las depredaciones a rebaños de altos mandos hispanoindios, ataques a caravanas y el robo de la mercancía que tenían. Este tipo de ataques percibían a los nuevos caminos peligrosos, por lo que en respuesta inmediata se solían formar grupos más grandes de viajeros y se construían refugios. De acuerdo con Chemin. H “[p]ara los chichimecas había una sola meta: terminar con la “blancura” que invadió sus territorios” (1984: 49).

Los chichimecas tenían una buena estrategia de guerra y los españoles menospreciaban las habilidades bélicas, lo que dio como resultado que esta fuera una de las guerras más largas en la historia de Norteamérica. Los guerreros chichimecas implementaron el espionaje, la destrucción estratégica del ganado y adoptaron algunas de las estrategias del sistema español como emboscar por sorpresa en el alba o el anochecer, el cautiverio y la esclavización de personas. Los pames son guerreros chichimecas por los relatos y la ubicación: eran parte de la zona septentrional por Jilotepec, Tuliman, San Pedro, Parron, Siquia, Cincho, Ixmiquilpan, Meztitlán y la zona Huasteca; a estos las primeras tres décadas de dominio colonial se les conocía por robar ganado, no matar españoles, ni indios y huir cada que eran atacados. Se les conocía por ser nómadas Para el año de 1570, durante la llamada pacificación, se tienen registros de asesinatos y secuestros en masa por parte de los pames del sur; además de que adquirieron algunas costumbres culturales de los otomíes, sobre todo las prácticas religiosas y las ideas abstractas (Chemin 1984; Powell 2019).

2.3 Los Guerreros Chichimecas

De acuerdo con Casas (2015), los Chichimecas estaban divididos en diferentes naciones y parcialidades. Como resultado, cada una tenía su propia lengua. No se tiene registro de ninguna religión, idolatría, dado que no se ha encontrado ni altar, ni sacrificio. Tampoco se les escuchó ninguna oración o costumbre de ayuno. Casas menciona que si acaso se les

reconoce alguna aclamación al cielo para ser librados de truenos y rayos, describe su tiempo lúdico como borracheras, juegos de pelota, bailes, y demás. Su alimentación se basaba en frutas y raíces silvestres, sin mencionar su gran habilidad para la caza de animales ferales, siendo la tuna su principal fuente de alimento ya que la tenían en abundancia. Cuando ésta escaseaba como reserva preparaban pan de trozos de mezquite. No se tienen registros de chichimecas establecidos en un territorio específico. Se sabe que se movilizaban constantemente. Por esta razón su falta de nociones de propiedad privada o política no entraban en la norma del conquistador español, a diferencia de los grupos pacificados. Según Gallardo (2018), con la llegada de los españoles los pames se asentaron en el área de “Jalpan, y la zona xichí y San Luis de la Paz, en Río Verde, Alaquines y en la parte noroeste de la jurisdicción de la villa de Santiago de los valles” (2018: 37). Algunos de los grupos chichimecas se confederaron con otras naciones, en el caso de los pames se aliaron con los zacatecos, es así que se buscó que los pames no se unieran por completo al levantamiento, de esta manera la invasión hispana, exterminó, evangelizó a diversos grupos y provocando un desplazamiento forzado.

Los chichimecas se caracterizaban por su práctica de guerra, en donde generalmente luchaban con arco y flecha, sin ninguna vestimenta, donde su estrategia era sigilosa, tomaban a sus víctimas desprevenidas durante la noche o madrugada; cuando existía resistencia huían.

Para Powell “[e]l guerrero chichimeca de México del siglo XVI era un luchador formidable, uno de los que más tercamente resistieron la invasión española del continente americano” (2019:58). Gracias a que la guerra y la caza era su estilo de vida, no mantenían relación alguna con otros grupos que habían adaptado una vida sedentaria y/o cristiana:

Son, como tengo dicho, por todo extremo crueles en la guerra; que ni perdonan sexo ni edad, que al niño que mama le dehuecan en una piedra y a la madre desuellan la cabeza y matan, y a los demás hacen todo lo que está dicho, aunque ha acontecido de tomar algunos por cautivos y servirse de ellos, y éstos como no fuesen muchachos o mujeres mozas, por-que a hombre nunca se ha visto perdonar (Casas, 2015: 312).

Rodríguez (2018) manifiesta las posibles razones por las cuales se desarrolló y mantuvo la guerra chichimeca, dando tres razones principales:

1) “arribo de europeos y apropiación para sí de un territorio perteneciente originalmente a los cazadores recolectores; 2) imposición de una religión y prácticas a las que no estaban acostumbrados los chichimecas y, 3) la imposición de jornadas de trabajo en ranchos, minas y haciendas, a las que tampoco los indígenas estaban acostumbrados” (2018:114).

Para Rodríguez (2018), hablar de la formación de los guerreros chichimecas indica el proceso de ‘adoctrinación’ a través de la convivencia cercana con misioneros católicos, gracias al contacto de los misioneros en tierras chichimecas; sin embargo, aunque estos fueron extraídos y aislados de su contexto no perdieron el contacto con su núcleo familiar y de hecho algunos que lograban escapar conservaban los valores tradicionales y regresaban a la vida nómada. El grupo no solo se conformaba de ‘chichimecas letrados’, sino que posteriormente habría guerreros “instruidos en la cultura cristiano-europea por los misioneros católicos” (2018:112).

2.4 Las mujeres xi’iuy a través del tiempo

En este apartado buscamos colocar en orden cronológico las investigaciones que hacen alusión de mujeres xi’iuy en momentos históricos, esto para intentar construir la historia ‘documentada’ de estas mujeres. Se toma a la guerra chichimeca como el registro más antiguo documentado sobre las mujeres xi’iuy. Powell menciona que las admoniciones de las ancianas en las danzas ceremoniales eran de gran importancia para los guerreros, pues sus consejos se tenían en alta estima, por lo que se considera que las mujeres tenían un papel importante en esta ritualidad. De acuerdo con Powell, las mujeres eran parte de la lucha y peleaban junto con los hombres: “[...]aun las mujeres tomaban parte en la lucha, con las armas de los caídos.[...]” (2019: 61).

Casas (2015) afirma que las mujeres chichimecas eran personas más benévolas a comparación de los hombres, esto porque ellas consolaban a las personas, les alimentaban y lloraban con ellos. Es importante recalcar que a pesar de que se mencionan en este proceso no se ahonda más en la descripción del papel de las mujeres en la guerra chichimeca, aunque queda claro que ellas participaron de forma activa en el cuidado de las hijas e hijos, en las labores domésticas, en la recolección de alimentos y en la movilización. Se menciona que la

principal razón por la cual los hombres mantenían en cautiverio a las mujeres era por la escasez de ellas en la guerra chichimeca (Powell, 2019: 65).

En el periodo de la guerra chichimeca se toma el registro de Casas (2015) donde menciona que son dados a contraer matrimonio y celebrarlo por contrato de tercería de parientes. Las relaciones suelen ser caracterizadas con roles específicos (aunque no se siguen en todo momento). Los hombres se encargan de la lucha y la caza: “los varones no les es dado cargarse ni se encargan de otra cosa más que con su arco y flecha, pelear o cazar” (2015:313). Dado el papel de los hombres, las mujeres suelen adquirir la responsabilidad de la mayoría de las actividades, como lo es la cocina, la recolección, la crianza de los hijos que generalmente son albergados en mantas o peñas. El trabajo más ‘pesado’ es en el momento de la movilización, ya que ellas son las encargadas de cargar con todas las ‘alhajas’:

Crían sus hijos con harto trabajo, porque como no tienen casa y andan de unas partes en otras, muchas veces les acontece parir caminando, y aún con las pares colgando y corriendo sangre caminan como si fuesen -alguna oveja o vaca, lavan luego sus hijos y si no tienen agua los limpian con unas yerbas (Casas, 2015:313)

Durante el proceso de pacificación se tiene registro del arresto y ejecución de una mujer guachichil de más de setenta años. En 1599, en Tlaxcala, en uno de los tradicionales siete barrios de San Luis Potosí, se discutía el caso de una mujer guachichil, sin nombre. ¿La razón? Ella no fue bautizada pues no era cristiana. Esto muestra la resistencia a la evangelización; a esta mujer se le acusaba de “alborotar a todos los Indios” y de haber asesinado a un tarasco, el cual “se rumora murió por la hechicería de la anciana” (Behar, 1997: 25). Esta mujer se toma como registro de la comunidad xi’iuy, porque se menciona que tenía íntima conexión con el grupo, ya que había residido al menos 10 años en Tlaxcala y tres años en diferentes partes de San Luis Potosí. La relación con los pames se da porque, de acuerdo con Behar, eran el último grupo chichimeca en San Luis Potosí (1997: 21), lo que supone había una influencia del grupo en ella. La mujer es acusada por un testigo de nombre Mateo (guachichil) de entrar a la iglesia de los tlaxcaltecas y quemar cruces e imágenes de la iglesia, mientras convocaba en Tlaxcala chichimecos de diferentes puntos. A su llamado acudieron más de 150 personas. La mujer guachichil mencionó:

“[...] y amenazados de la dicha india que ynsistiendo a que se alcen y le sigan a sus ydolatrias y que si no se alzan los avia de destruir porque tenia mano para ello y que le ayudasen a yr al pueblo de San Luis a donde estan los españoles rancheados y matarles a todos y que sino ivan los avia a ellos de matar” (Behar 1997: 25).

Además de esto, ella prohibió a las personas ir a la iglesia y estas le ‘obedecieron’. Después del juicio la mujer es ahorcada a manos de los españoles con el fin de evitar que más indígenas se unieran a su causa y esto diera como consecuencia otra guerra (Behar, 1997: 32).

Gallardo (2007) narra el caso de María Dolores de Nava (Pasquala) que se desarrolla en el año 1766. Ella era una mulata de 35 años, considerada especialista terapéutica (según la autora), quien vivió en Valle de Maíz y aprendió de su madre, Nicolasa de Nava, el arte de curar utilizando hierbas de la región. Por esta razón heredó la fama de bruja; tuvo dos hermanos ‘mulatos’ y otra hermana de calidad ‘india’. Pasquala vivía sola con su hija de 18 años, María Isabel de la Encarnación, ya que su esposo las abandonó.

Dominga de Jesús acusó a Pasquala ante el párroco de la iglesia de Valle de Maíz; la acusación de Dominga hacía Pasquala se refiere a causa de un enfermedad en la garganta debido a un maleficio. El párroco hizo caso omiso a esta acusación, ya que no existían pruebas para acusar a Pasquala. Fue así que Dominga buscó el apoyo de Juana de los Reyes quien padecía una extraña enfermedad, quien refiere esta enfermedad a algún trabajo realizado por Pasquala. Al poco tiempo Juana de los Reyes murió. En el pueblo comenzaron a decir que era asunto de Pasquala pues la había embrujado y hechizado dándole a beber hierbas y peyote.

Cabe recalcar que para iniciar procesos inquisitoriales el inquisidor recibía una denuncia, se encarcelaba al acusado/a y, posteriormente, se hacían los trámites de averiguaciones. Las penas iban desde encarcelamiento hasta el cumplimiento de una “pena mediana como el destierro” (Gallardo, 2007:133). Ya que la habían denunciado tres ocasiones anteriormente, Pasquala fue encarcelada a finales de abril de 1766. El santo oficio no dudó en reprimir cruelmente a Pasquala, pues se dice que era temida por su comunidad, las prácticas de Pasquala no era la esperada para el contexto hispánico colonial, desde esta perspectiva su conducta era suficiente prueba para hallarla culpable de las acusaciones que se le hacían. Pasquala no seguía el estereotipo femenino novohispano, expresaba un rechazo por la iglesia

y las prácticas católicas, se sustentaba a sí misma a través de su trabajo como curandera y partera, tenía un ‘mal carácter’ y amenazaba a las personas de muerte. No era una buena madre, hacía uso de ‘derechos masculinos’, se decía que mantenía relación con muchos hombres, que la visitaban en su casa o incluso paseaba por el monte con los pames y llegaba hasta en la noche. Los pames con los que se relacionaba eran considerados peligrosos y bárbaros por su posición, es decir, por vivir fuera de las misiones y no estar evangelizados. Como menciona Gallardo (2007):

la mujer estaba subordinada al hombre porque finalmente el núcleo familiar representaba un papel esencial en la preservación del sistema, la desigualdad y obediencia de las esposas representaban armonía y cohesión social. [...] dentro del ideal femenino novohispano, el trabajo fuera del hogar no estaba incluido como una aspiración de la mujer (Gallardo, 2007: 146-147).

De esta manera podemos concluir que las mujeres que no cumplían con el “ideal de mujer novohispano” eran acusadas, aún cuando la mujer a la que se castigara estuviera haciendo uso de su identidad socioétnica o ejerciendo conocimientos propios de su grupo social.

Chemin. H (1984) describe la división de trabajo dentro de la comunidad pame. Existía una división sexual de las actividades, donde según la autora:

“las mujeres se ocupan de la crianza de los niños, de la casa y de la cocina, de los quehaceres domésticos, de la confección de ropa, de la recolección de productos cercanos a la casa y de fácil adquisición, de las aves de corral y pequeños animales domésticos, del tejido de la palma y del sotol, de la alfarería” (Chemin, 1984:81).

Aquellos casos donde la mujer siembra o el hombre se encarga de la comida son fuera de la norma. Las niñas se familiarizan con los quehaceres de la casa y en el caso de que la madre tenga conocimientos de alfarería, de tejido de petates y chiquihuites, estos oficios son enseñados a sus hijas. Muchas mujeres pame en esta época sabían trabajar el barro, con el cual fabricaban ollas, ánforas, cántaros, jarros, comales, etcétera, con una antigua técnica.

A partir de la elaboración alfarera de las mujeres en la comunidad de Cuesta Blanca, Segura representa la construcción social alrededor del género. Al respecto, esta autora comenta que

“se destaca el vínculo entre alfarería y construcción del género femenino en la cotidianeidad de la cocina” (2007:163).

2.5 La dificultad al definir una historia de las mujeres xi'iyu

En un sentido doble las historias de los pueblos indios de México no son todavía historia. No lo son, en primer lugar, porque están por escribirse; lo que hasta ahora se ha escrito sobre esas historias es ante todo un discurso del poder a partir de la visión del colonizador, para justificar su dominación y racionalizarla. No son todavía historias, en otro sentido, porque no son historias concluidas, ciclos terminados de pueblos que cumplieron su destino y “pasaron a la historia”, sino historias abiertas, en proceso, que reclaman un futuro propio (Bonfil, 1992:163).

Según H. Chemin, la historia pame es una incógnita e intentar escribir acerca de ella “conlleva grandes riesgos, pues esta historia está truncada: por falta de datos... por basarse en documentos ‘por parte’: los que produjeron los misioneros y demás autoridades “no indias” (1996:30). Así, nos cuestionamos acerca de la historia de las mujeres xi'iyu, ¿realmente existe una representación histórica de las mujeres xi'iyu? y ¿por qué existe una dificultad al definir una historia sobre las mujeres xi'iyu?

Díez menciona las dificultades que se presentan al definir una “Historia de las Mujeres propiamente hispanoamericanas” (2004:17), exponiendo este proceso. La primera etapa constó en dar cuenta de la mínima presencia de las mujeres indígenas y negras en las investigaciones históricas. Esta etapa se distingue por describir “el carácter de explotación colonial de las mujeres y su adaptación al sistema, además de la denuncia que las identificaba como víctimas” (2004:223). Autoras como Nash (1970) afirman la existencia de un “patriarcado prehispánico” que se consolidó en el proceso colonizador, mientras Blanco (1980) habla de un periodo colonial jerarquizado por el sistema patriarcal. Una segunda etapa (en los noventa) se destacó por ampliar el campo conceptual de las resistencias.

Ramos describe la importancia de señalar ¿qué es la historia de la mujer?, ¿qué constituye una historia de la mujer? Expone la necesidad de anticiparse al “confundir historia de la familia, de la cotidianidad o aun de la sexualidad con la historia de la mujer” (1997:9). Esto reduciría a la mujer al ámbito familiar o a una condición de objeto sexual, donde la historia

de la mujer debería recuperar la ‘presencia’ en diversos ámbitos como lo económico, político, social, lingüístico, entre otros (Ramos, 1997).

Ramos muestra “la urgencia de encontrar a las mujeres en su momento histórico concreto y en los diversos grupos sociales, sujetas a una serie de limitaciones, y con intereses y actividades específicas” (1997:10) donde una posición desde la historiografía implica “una concepción o una filosofía de la historia y, por ende, una reflexión de lo que constituye y de cómo se constituye el conocimiento histórico” (1996:131). Aquí, se entiende a la historiografía de la mujer como “la reflexión sistemática sobre la metodología de la historia de la mujer” (Ramos,1996:123). Se reconoce que la necesidad de conocer la historia de las mujeres es influenciada de una conciencia histórica feminista, en la cual existe una preocupación por situar a las mujeres como sujetos históricos que necesariamente se analizarían en relación a su contexto; clase, etnia, pertenencia regional, donde la historia desde la perspectiva de las mujeres reevalúa, reinterpreta los imaginarios colectivos (Ramos, 1997).

Ramos (2005) rescata dos momentos dentro de las etapas historiográficas: el primer momento es “una primera perspectiva sobre la historia femenina”, en la cual se enfocó a “las mujeres como parte de los grupos sin historia”, esto significa que conforman parte de los grupos minoritarios, subalternos con una ausencia de la historia tradicional; el segundo momento fue “la historia contributiva”, “aquella cuyo enfoque se rescata la presencia femenina, señalando sus aportaciones a la sociedad en general. Su importancia como grupo social, los espacios de su pertenencia, su relevancia” (2005:2). Después se cuestiona el riesgo de reproducir una historia en donde las mujeres fuesen percibidas como víctimas, siendo reducidas “una vez más a la condición de apéndices de la historia” donde es necesario dejar de pensar en las mujeres cómo el sujeto alternativo, donde “el varón era el sujeto histórico central” (Perrot y Lerner 1989).

Entonces ¿qué constituye la historia de las mujeres xi’iuy? Nos damos cuenta de la existencia de un inmenso vacío historiográfico dentro de la historia de las mujeres xi’iuy al no ser nombradas ni representadas como agentes activos dentro de la comunidad, donde llegan a mencionarse como actrices pasivas o casos aislados. Lo que es reconocible a lo largo de diferentes investigaciones historiográficas y antropológicas es que las mujeres xi’iuy han

existido desde antes de la época colonial, como mujeres que resistieron ante el aparato colonial desde sus trincheras, rehusándose a dejar de hablar su lengua materna, conservando sus costumbres, demostrando su descontento ante los blancos colonizadores, reuniendo diferentes grupos étnicos para que se unieran a la revolución, que fueron minorizadas a los ojos de quienes escribieron acerca de ellas a lo largo de la historia escrita, desde la perspectiva occidental del ‘colonizador’. Es evidente la falta de perspectiva historiográfica de las mujeres xi’iuy dentro de la construcción de la historia de la mujer xi’iuy, lo cual es responsabilidad de las ciencias antropológicas, ya que es necesario retomar a la mujer xi’iuy en diferentes aspectos: “la vida social y personal, la vida económica; la representación visual, lingüística” (Ramos, 1997:9).

Para llegar a una historia de las mujeres se necesita “reintegrar a las mujeres a la historia y restituir a las mujeres su historia”, donde es vital “analizar a la mujer como sujeto histórico y paralelamente crear una conciencia de la especificidad histórica femenina”, en la cual se averigüen datos concretos, los cuales no se enfoquen en una clase social, demostrando así que existen y resisten mujeres pertenecientes a “diversos grupos sociales, etnias, que responden a diversos antecedentes sociales” (Ramos, 1997:11).

Caning (1994) responde acerca de la amplitud del concepto mismo de mujer; mencionando que “la categoría unitaria mujer empezó a fracturarse sobre todo con el señalamiento de las africanas americanas, chicanas señalaron el sesgo racista del término, referido sobre todo a las mujeres norteamericanas blancas de clase media alta”, donde el concepto mujer intenta englobar a todas las mujeres, se vuelve demasiado vago. Ramos menciona:

el único modo de salir de esta contradicción es el establecer la relación entre la experiencia individual de un caso o grupo de mujeres y la experiencia colectiva de las mujeres y la experiencia colectiva de las mujeres de esa sociedad, señalando, sin duda sus diferencias, sus elementos comunes (2005:4).

Para Cabnal, en el ‘patriarcado originario’ se configuran roles debido a la dualidad de género, así fortaleciéndolo entre manifestaciones patriarcales en lo cotidiano, en los usos y costumbres, ejemplificando con la guerra referente a las problemáticas territoriales, en las cuales “se cuenta como grandes narraciones en algunos glifos, libros antiguos e inscripciones en piedra, donde nos cuentan de grandes proezas y hazañas de grandes señores, gobernantes

y guerreros” (2010 :15). Cabnal (2010) reflexiona en el rol de las mujeres en la guerra, la división sexual de la guerra cuestiona la categorización de posiciones de poder, como gobernantes, sabios, guías espirituales, entre otras, y cómo estas guerras repercutieron en su cotidianidad.

La presente investigación busca visibilizar la perspectiva de la mujer xi'uiy como agentas activas de la comunidad xi'uiy en su momento histórico. Ya que, como lo plantea Gargallo (2014), vivimos en un país racista mestizo en donde estamos impuestas/os a reproducir y resaltar la parte blanca del mestizaje, obligándonos a sentirnos representadas/os con ella; de tal manera que no se permite “tejer la realidad histórica del continente con los hilos de la diversidad, con las historias de sus células que no se tocan y donde la más prepotente esconde con su tamaño las demás” (2014:376).

Desde la disciplina antropológica, Lagarde (2015) expone la necesidad de una antropología de la mujer, donde se resignifica la posición de la mujer dentro de las investigaciones antropológicas, reafirmando que “la enorme diversidad de actividades, trabajos, sentimientos y formas de vida de las mujeres han sido definidos históricamente como producto de sus cualidades naturales y biológicas” (2015:78). Es así que se reproduce al género femenino concebido desde la naturaleza, desde lo sexual y lo biológico; contrario al del masculino construido desde la complejidad económica, política y social. Es así que la antropología de la mujer se preocupa por definir a la mujer como sujeta “de investigación” ya es sujeta constitutiva de la historia. Para esto se necesitan resignificar y “crear conceptos, categorías y metodologías” donde se aprende de ellas en singular y “modificar verdades científicas” que la omiten (Lagarde, 2015).

Planteamos realizar esta investigación desde la perspectiva de la antropología de la mujer, la cual agrupa un conjunto de teorías desde la disciplina antropológica y donde se toma como sujetas protagónicas a las mujeres xi'uiy. De tal manera que la antropología de la mujer no contribuye sólo a la disciplina, sino al pensamiento histórico; para de este modo dejar de lado la presión histórica de las mujeres y retomarlas como agentes activas de su comunidad, de su propia historia, donde se apropien e identifiquen todos estos tintes de opresión dentro de las disciplinas antropológicas e históricas y así desestructurar el sentido de ‘mujer’ dentro de las mismas.

Capítulo 3: La construcción de la decolonialidad

El presente capítulo busca hacer un recorrido por la construcción de la colonialidad, esto con ayuda de la teoría de la “colonialidad del poder” que es un postulado que explica las razones de las distintas formas de dominio que conocemos hasta el día de hoy y que han permeado desde la colonización del territorio latinoamericano, definiendo conceptos como: colonialidad del poder, modernidad, colonialidad y eurocentrismo. Esta teoría da relevancia a las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales en las cuales se está inmerso, lo cual es necesario para plantarse de frente y construir o continuar luchas necesarias para la liberación de lo hegemónico.

En la segunda parte, el capítulo se construye a partir de los conocimientos poscoloniales y de/descoloniales, y desemboca con el feminismo descolonial, el cual es construido a partir de una fractura epistémica por parte de las mujeres de color y del “tercer” mundo, desde la herencia colonial heteronormada; es así como desde el concepto “colonialidad del género” construido por Lugones (2011) se investiga la intersección de raza, clase, género y sexualidad, lo que conlleva a la construcción del concepto “género”. Aquí nos apoyamos en Rita Segato, que lo describe como un debate dentro del pensamiento feminista referente al género, en el que identifica tres posiciones: el feminismo eurocéntrico, la posición decolonial y una tercera basada en evidencias históricas y relatos etnográficos.

De esta forma, este capítulo tiene como objetivo hacer un recorrido desde el colonialismo hasta el feminismo decolonial, con la intención de entender las formas en las cuales se impone el sistema dominante que busca la hegemonía y repercute en la comunidad.

3.1 La colonialidad del poder

América Latina es la primera región en conocer al capitalismo global eurocentrado. Es a raíz de su instauración que en la actualidad percibimos cierta homogeneidad impuesta, con la cual se rige la mayor parte de los ámbitos de vida a un nivel universal y, en consecuencia, nuestras formas de vida, expresión y lucha. Para entender cómo nuevas formas de dominación llegan a adentrarse en el subjetivo de las personas colonizadas e incluso a instaurar un nuevo orden,

nos dirigimos a la teoría ‘la colonialidad de poder’. Propuesta por el sociólogo peruano Anibal Quijano, postula al capitalismo como el primer patrón de poder global, que, con ayuda de la modernidad y de la colonialidad se convierte en una herramienta de dominación, clasificación y erradicación de las “comunidades aborígenes”, así como también se “naturaliza” la violencia hacia lo “no europeo”, convirtiéndola en estructural. Es con este nuevo patrón que las comunidades originarias se ven forzadas a alienarse a una hegemonía que llega y se impone, y de esto se derivan relaciones de poder entre colonizados y colonizadores: “[L]a destrucción de las sociedades y de las culturas aborígenes implicó la condena de las poblaciones dominadas a ser integradas a un patrón de poder configurado” (Quijano, 1999: 139). Como menciona Paredes, se genera:

[A]demás, un imaginario estético racista, prejuicioso y discriminatorio, que ha lastimado cotidianamente los cuerpos especialmente de las mujeres indígenas o de origen indígena. Este imaginario ético y estético de los cuerpos asigna criterios de belleza, educación y buen vestir (2017: 53).

Gracias a la adscripción de las sociedades originarias a un patrón de poder configurado y la colonización del territorio, se perciben dos grandes cambios estructurales en las sociedades colonizadas, el primero relacionado a la visión del trabajo y el segundo al surgimiento de nuevas identidades.

1. Visión del trabajo: Quijano explica al capitalismo como un “sistema de producción y acumulación de plusvalía [...] fundado en la ley del valor” (2014: 178), a través del cual se busca la unificación estructural de todas las formas de trabajo mediante las cuales se ejerce control sobre la fuerza de trabajo utilizando el sistema capital-salario: “en el capitalismo mundial el trabajo existe [...] como hace quinientos años, en cada una de sus formas históricamente conocidas [...] pero todas ellas al servicio del capital y articulándose en torno de su forma salarial” (Quijano, 2014: 293). De esta manera el control del trabajo se convierte en la principal condición del poder capitalista, es decir, cuando el capitalismo se instaura hay una transformación del cómo se trabaja;
2. Nuevas identidades: La imposición de identidades “modernas”, que incitan a la eliminación de la forma de vida de las comunidades originarias y que las obliga a incorporarse al nuevo patrón de poder; “[L]os dominados aprendieron, primero, a dar

significado y sentido nuevo a los símbolos e imágenes ajenos y después a transformarlos y subvertirlos para la inclusión de los suyos propios” (Quijano, 1999:142).

Sin embargo, ¿cómo se logran articular las distintas identidades? Las nuevas identidades se establecen desde una visión colonizante, la cual se origina desde el sometimiento y la imposición, una estrategia nacida de la guerra y la resistencia; surgiendo en consecuencia “el fundamento de toda clasificación social de la población en América” (Quijano, 1999:140). Estas identidades se articulan según lo que dictan las necesidades cíclicas del poder.

Es así que estos dos cambios estructurales permiten que el patrón de poder se encuentre inmerso desde la colonización, perdurando hasta la actualidad. De esta manera, el ya establecido poder capitalista, eurocentrado y global, está organizado alrededor de dos ejes: la modernidad y la colonialidad. Ambos se encargan de establecer el control de cada área específica, de tal manera que se encuentran imbuidos en la mayoría de los procesos de vida. Para entender a la modernidad es necesario observar desde un sentido colonial, que se redirecciona de un proceso histórico, la modernidad, como un eje constitutivo del patrón de poder, fusiona las experiencias del colonialismo con las de la colonialidad para acercarse a las necesidades del capitalismo, creando un universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada.

Para los explotados del capital y en general para los dominados del patrón de poder, la modernidad generó un horizonte de liberación de las gentes de toda relación, estructura o institución vinculada a la dominación y a la explotación, pero también las condiciones sociales para avanzar en dirección a ese horizonte” (Quijano, 2014:797).

Para conseguir que la modernidad instaurada fuera aceptada, se comienza la creación de un nuevo mundo intersubjetivo: “fue elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento que daba cuenta al capitalismo de lo cognoscible respecto al conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza, la propiedad de los recursos de producción” (Quijano, 2014:286). A través de este nuevo universo intersubjetivo se consolida la naturalización de experiencias de aquellas personas pertenecientes a un patrón

de poder. El que se haya consolidado como un ‘mundo subjetivo’ no quiere decir que su papel no tiene una afectación en el mundo material. Los cambios que produce la modernidad en el subjetivo se ven reflejados en las identidades individuales y colectivas que se adquieren, así como también en la jerarquización de experiencias y actores, en la cual el eurocentrismo cobra un gran protagonismo siendo una de las principales formas de control, que se utilizan durante la colonización y hasta la actualidad, se hace referencia al eurocentrismo como aquella manera única aceptada de ver el mundo: la perspectiva europea.

Ahora nos dirigiremos al segundo eje del patrón de poder constituido: la colonialidad, que es entendida desde su vinculación con su antecesor: el colonialismo, el cual hace referencia a una estructura de dominación y explotación, en donde la ‘raza’ no detona una relación de poder y su principal característica es que las sedes en las cuales se albergan los recursos de producción y de trabajo no se encuentran en el mismo territorio. El colonialismo albergó a la colonialidad y gracias a este su instauración se logra con mayor facilidad, perdurando hasta la actualidad. La colonialidad se define como uno de los elementos constitutivos del patrón de poder mundial capitalista que opera en todos los ámbitos de la existencia humana. Para su comprensión se han definido dos importantes características: la primera relacionada con la clasificación racial, que posiciona a los europeos como superiores y a los no europeos como inferiores/primitivos. Así se instalan una serie de factores de clasificación social, que se instauran como un patrón de relaciones de poder históricamente necesarias y permanentes, utilizando como base la idea de ‘raza’ que reclasifica aquellas historias o personas que fueron parte de la época colonial, víctimas de la exclusión en ámbitos sociales, culturales, políticos y económicos, “[...] el derivado complejo “racismo / etnicismo”, como elementos fundantes e inherentes a la relación de poder entre europeos y no-europeos, y entre lo europeo y lo no-europeo” (Quijano, 2014: 206).

La segunda característica está vinculada con el control del cuerpo, la fuerza de trabajo, los recursos y los productos:

“En 1492, con el nacimiento de América y de Europa, del capitalismo y de la modernidad, se inicia un proceso de brutal y violenta reconcentración de los recursos del mundo, el trabajo en primer término, bajo el control de Europa” (Quijano, 2014: 205).

La colonización tuvo una importante repercusión en las estructuras sociales, ya que a las personas colonizadas se les despojó de sus saberes, de las instancias básicas de existencia social: medios de expresión, de producción, autoridad y subjetividad. De acuerdo con Quijano (1999), “las poblaciones colonizadas fueron reducidas a ser campesinas iletradas” (1999: 140) o en otros casos eran obligadas a permanecer en subculturas, simulando frente a dominadores el abandono de su propio imaginario. Algunos de sus valores, formas de control, reciprocidad, lengua, entre otros, fueron adaptados a su imaginario subjetivo y a sus instituciones. “Estas relaciones, que se han dado en el contexto de un colonialismo [...] tienen por resultado un comportamiento colonial en el erotismo, el deseo, la sexualidad, el placer y el amor, por supuesto” (Paredes, 2013:54).

3.2 La invención de la raza

La teoría de la ‘colonialidad de poder’ propuesta por Quijano introduce los términos “poder” y “raza”, de esta manera haciendo alusión a las “implicaciones sobre la perspectiva histórica de las relaciones entre los diversos tipos de la especie humana” (2014:117). La instrucción del poder en la teoría se justifica advirtiendo que es un estructurado de las relaciones de dominación, de explotación y de conflicto entre los seres humanos. Quijano menciona que hay una disputa por el control de los aspectos básicos, como lo son: sexo, recursos, productos, trabajo, autoridad, subjetividad/intersubjetividad.

Quijano (2014) menciona que la invención de la ‘raza’ es un giro que concibe la humanidad y las relaciones humanas a través de una ficción en términos biológicos. De acuerdo con Lugones:

Su análisis provee un espacio conceptual para la centralidad de la clasificación de la población del mundo en términos de razas en el capitalismo global. También genera un espacio conceptual para comprender las disputas históricas sobre el control del trabajo, el sexo, la autoridad colectiva, y la intersubjetividad, como luchas que se desenvuelven en procesos de larga duración, en vez de entender a cada uno de los elementos como anteriores a esas relaciones de poder (2014:59).

Respecto al término de raza propuesto por Quijano emergieron varias aportaciones por parte de mujeres feministas, como lo es el caso de Mendoza, quien menciona que pese a que se reordenan los regímenes de género en sociedades colonizadas y pre colonizadas, este queda subordinado a la lógica de 'raza'. Lugones afirma que el pensar en el género y la sexualidad como elementos estructuradores de las sociedades humanas construye premisas patriarcales, heterosexistas y eurocéntricas que giran en torno al género. De este modo se realiza la crítica a la teoría de Quijano, planteando que es importante visibilizar que tanto la raza como el género son constructos sociales que fueron utilizados para someter, racializar y generalizar a las sociedades colonizadas. "Su idea de raza se vuelve un concepto totalizante que invisibiliza al género como categoría histórica y como instrumento de la colonialidad del poder, al mismo tiempo que obstaculiza un análisis interseccional de raza, género, clase y sexualidad" (Mendoza, 2010:24).

El eurocentrismo es un método de dominio que utiliza a la raza para la subordinación de sectores poblacionales que no entran en los estereotipos europeos. Es la construcción del conocimiento en base a la invención europea, de esta manera su versión es válida y por consiguiente la más completa de la evolución en la historia del planeta. De esta manera el eurocentrismo le arrebató la historia a los pueblos indígenas, niega sus epistemologías y su estatus como seres humanos:

[...] el Eurocentrismo es la perspectiva cognitiva no solamente de los europeos, sino [...] de aquellos que son educados bajo la hegemonía del capitalismo mundial. El eurocentrismo naturaliza la experiencia de la gente dentro de este patrón de poder (Quijano, 2000: 343).

De modo mitológico, se entendió que Europa, como centro capitalista mundial que colonizó al resto del mundo, pre existía al patrón capitalista mundial de poder y, como tal, constituía el momento más avanzado en el curso continuo, unidireccional, y lineal de las especies.

3.3 Conocimientos poscoloniales y de/descoloniales

Los conocimientos poscoloniales, de/descoloniales emergen a partir de diversos procesos de liberación en la región latinoamericana donde se representan “nuevas expresiones de protesta y resistencia que convocaban a pensar y accionar a la globalización neoliberal” (Ochoa, 2018:110). Autoras como Ochoa, Bidaseca y Segato, entre otras, ubican que a partir de las últimas dos décadas del siglo XX se presenta el auge del impuesto proyecto neoliberal, donde Ochoa considera que “en el territorio latinoamericano detona el empuje de los llamados procesos de ‘transición democrática’ que posibilitaron la inserción de los Estados en las nuevas reglas del juego global” (2018:109), por lo cual se originan diferentes ramas de pensamiento, donde se da cabida al denominado “giro decolonial”. El giro decolonial se refiere a la corriente de pensamiento desarrollada por diversas/os autoras/es dentro de los trabajos poscoloniales que se remiten a las/os pensadoras/es latinoamericanas, conocido originalmente como “el Grupo Colonialidad/Modernidad (GCM), integrado por Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Walter Dignolo, Fernando... María Lugones” (2018:110).

Ochoa expone cómo dicho debate en contra de la ‘globalización neoliberal’ da pie a las reflexiones de los trabajos poscoloniales que han sido desarrollados desde “una multiplicidad de contextos y líneas reflexivas que hacen de la de(s)colonización un universo diverso, disperso y complejo” (2018:111) con gran valor epistémico, político para los pueblos y todos aquellos sujetos a la imposición colonial.

Para Bidaseca, a partir de la publicación de dos textos “[e]l feminismo francés en el marco internacional” y “Draupadi” publicados en *Critical Inquiry* (1981) se refleja lo que después se nombrará poscolonialismo en ámbitos académicos y diferentes espacios activistas de América Latina, donde se expone que “gracias a este cambio de eje” el feminismo poscolonial se abre paso a dicho discurso. Así Bidaseca ubica el origen de dos corrientes: decolonial y descolonial, las cuales comparten una crítica “a los rasgos que asumió el feminismo blanco occidental y heterosexista” (2023:142) donde se expone la omisión de la diferencia histórica y cultural donde la colonialidad y la raza se hacen presentes, por lo cual dicha crítica afectaría a la ‘práctica política’ del feminismo hegemónico occidental.

El pensamiento postcolonial, busca cuestionar al eurocentrismo, y así visibilizar la acción feminista y la revolución de este pensamiento. Así es como los trabajos poscoloniales trascienden del devenir histórico que dejó como herencia la colonialidad, estos trabajos reflejan “múltiples voces de sujetas y sujetos que emergen para nutrir nuevas formas de cuestionar la realidad” (Riveros, 2018:182).

Es importante referirse a los feminismos como heterogéneos y plurales, a diferencia del feminismo homogéneo occidental, los feminismos desde lo decolonial buscan encontrar dentro de las diversas resistencias las realidades desde la herencia colonial y cómo estas ideas de estado nación violentan e intentan desaparecer a todo aquello que va fuera de la norma colonial. Como lo expone Bidaseca: “las imágenes estáticas de las mujeres del ‘Tercer Mundo’ representan “pasividad y extrañamiento”, ya que estas imágenes “están impregnadas de las características propias de lo que llamó una ‘retórica salvacionista’, propia del discurso occidental inscrito en el guion del feminismo liberal y eurocéntrico”. La visión salvacionista del feminismo hegemónico occidental es “salvar a las mujeres color café’ de sus varones al ubicarlas como seres ‘sin agencia’, ‘pasivas’, ‘atrasadas’, ocultas tras el velo y dominadas bajo el mandato de las sagradas escrituras coránicas” (Bidaseca, 2023:141). Es así como la crítica realizada “por mujeres contemporáneas de color y del tercer mundo se centra en la idea de que la intersección entre raza, clase y sexualidad va más allá de las categorías de la modernidad”(Lugones, 2011:106).

3.4 Feminismo decolonial

En el devenir de la presente investigación nos cuestionamos constantemente cuáles eran los conocimientos correctos para guiar la crítica antropológica, tanto en campo como en la redacción de la presente tesis. Nos preguntamos acerca de este sistema colonial, y si lo que proponen los diferentes conocimientos feministas no recaen dentro esta revictimización eurocéntrica y del salvacionismo. Con Curiel, nos preguntamos

¿cuál es el feminismo que queremos impulsar, vivir, experimentar, como propuesta transformadora y radical en países postcoloniales como nuestros, que surja desde nuestras

experiencias, que nos permita cuestionarlas y a la vez modificarlas y cambiar este mundo por otro que no sea patriarcal, ni racista, ni heterosexista, ni clasista? (2010:69)

Es así como la autora Curiel aborda desde el concepto descolonización esta reflexión “porque a la vez que cuestiona el eurocentrismo, propone nuevos paradigmas para el pensamiento y la acción feminista latinoamericana” (2010:69). Ella se refiere al concepto descolonización como “procesos de independencia de pueblos y territorios que habían sido sometidos a la dominación colonial en lo político, económico, social y cultural” (2010:69). Curiel ejemplifica lo anterior con aquellos procesos ocurridos entre 1945 y 1970 donde en los continentes africano, asiático, en el Pacífico y el Caribe se desarrollaron ‘estructuras independientes’. Así, menciona que al hablar de los procesos de descolonización se hace énfasis en este periodo, ya que “el impacto que tuvo en la conciencia crítica no sólo en intelectuales y activistas de estos continentes sino en muchos otros de otras latitudes como ha sido el caso en Latinoamérica y el Caribe”(2010:69), estos procesos dan paso a los estudios poscoloniales, en los cuales destaca el nombrado ‘giro decolonial’ manifestándose a partir de la construcción del nuevo pensamiento.

Dentro del paradigma denominado ‘giro decolonial’ la contribución de los feminismos en Latinoamérica se ha destacado por su ausencia, esto gracias a una “invisibilidad de la producción crítica de mujeres y feministas latinoamericanas (indígenas, afros y/o mestizas racializadas)”, ocultando todo aquel conocimiento con un valor epistémico importante, gracias a la revelación de reflexiones y “apuestas que son fundamentales frente al escenario de avasallamiento del capitalismo global de impronta colonia” (Ochoa, 2018:114).

Asimismo, Bidaseca en su texto ‘Feminismos descoloniales’ expone como los trabajos poscoloniales han logrado una ‘ruptura epistemológica’. Es así como “las críticas feministas anticoloniales y poscoloniales” cuestionan al etnocentrismo feminista, al igual que se llega a la propuesta de “descolonizar los feminismos latinoamericanos, construidos mirando hacia el norte” (2023:139). Como propuesta epistémica el feminismo decolonial “se distingue por reflexionar a base de condiciones específicas de subordinación” (Riveros 2018:188) definidas gracias a variables impuestas como lo es la clase, la raza, género, sexualidad, etc. Desde esta visión es importante mantener en las ciencias sociales una perspectiva

metodológica descolonial, que tenga como objetivo analizar las estructuras desde sus raíces, desde lo interno, desde las resistencias.

3.5 Colonialidad del género

En su texto “Colonialidad y género”, Lugones investiga la “intersección de raza, clase, género y sexualidad” para de esta forma entender la indiferencia que “los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color” (Lugones, 2014: 57). Para las mujeres a quienes la colonialidad del poder y género ha violentado, “[e]sta indiferencia se halla tanto al nivel de la vida cotidiana como al nivel del teorizar la opresión y la liberación” (2014:57). Lugones se acerca a dos marcos de análisis; desde el trabajo sobre género, raza y colonización que constituye el feminismo tanto de mujeres de Estados Unidos, como de mujeres de “Tercer mundo y las versiones feministas de las escuelas de jurisprudencia *Lat Crit* y *Critical Race Theory*”; el segundo marco se enfatiza en lo introducido por Quijano acerca de la “colonialidad del saber, del ser, y decolonialidad”, retomando su idea donde el sistema actual de poder mundial está globalizado y la dominación colonial tiene como premisa la superioridad racial Europea, construyendo el concepto de “colonialidad del género” (Lugones, 2014:58).

Para Lugones (2011), la colonialidad del género “[p]ermite comprender la imposición opresiva como una interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y generalizantes, en los cuales cada persona en el encuentro colonial puede ser vista como un ser vivo, histórico, plenamente descrito” (2011:110). Lo que busca Lugones con la concepción de la colonialidad del género es visibilizar al colonizado o colonizada desde un nuevo lente, desde lo que creó la modernidad una “normativa colonial moderna” dentro de un sistema que, según Quijano y otras autoras, inició desde el siglo XVI hasta la actualidad. Es relevante tener una visión actualizada de lo que es pertenecer a la resistencia ante la ‘aventura capitalista colonial’; es de gran importancia retomar y realizar una crítica a la normativa construida en torno al sistema del “género” dentro de la reflexión colonial para “darle un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno” (Segato, 2014:76).

La imposición colonial del género se ve reflejada en lo político, económico, social y ecológico. Lugones (2011) describe el:

sistema moderno, colonial del género como un lente a través del cual continuar teorizando la lógica opresiva de la modernidad colonial, su uso de dicotomías y de la lógica categorial.., [la] lógica categorial dicotómica y jerárquica es central para el pensamiento capitalista y colonial moderno sobre raza, género y sexualidad (2011:106).

Con este 'lente' se dispone a buscar organizaciones sociales que representan una resistencia hacia la modernidad capitalista, en el cual Lugones enuncia la "crítica del universalismo feminista" donde "las mujeres contemporáneas de color y del tercer mundo" se centran en "la intersección de raza, clase, sexualidad y género", separando la idea de "modernidad". Así, todos los conocimientos, relaciones y valores no modernos "se establecen como las opuestas ante la lógica categorial dicotómica y jerárquica"(Lugones, 2011:106); es decir se escribe desde la oposición descrita por las mujeres de color y del tercer mundo, considerado como una fractura epistemológica ante la academia hegemónica.

3.5.1 La dicotomía humano-no humano

Lugones concibe la dicotomía jerárquica de lo humano-no humano que será central para exponer lo que es la modernidad colonial, ejemplifica con la colonización de las Américas donde los pueblos indígenas y los africanos esclavizados eran lo "no humano" y los hombres modernos europeos eran lo civilizado, 'lo humano'. "[L]os colonizados se hicieron sujetos en situaciones coloniales en la primera modernidad en las tensiones creadas por la brutal imposición del sistema moderno, colonial de género" (Lugones 2011:107). Dentro de este sistema moderno, colonial de género se impuso la idea de que el hombre blanco burgués fuese el estandarte de lo civilizado, de lo humano. Es así como "[l]a dicotomía jerárquica como marca de lo humano también se convirtió en una herramienta normativa para condenar a los colonizados" (Lugones, 2011:107).

La autora recalca que, a pesar de que en la época colonial no existía una dismórfica sexual, los animales se diferenciaban entre machos y hembras, donde el macho era símbolo de perfección y la hembra 'inversión y deformación del macho'. Es así que "ninguna hembra colonizada es mujer", es decir, los varones colonizados se consideraban por la vista colonial

como no humano por ser un no-hombre, en cambio, las hembras colonizadas ni siquiera fueron concebidas dentro la comprensión de ‘mujer’ concebida por el hombre; “no existen seres que sean mujeres colonizadas, sugiero que enfoquemos los seres que resisten la colonialidad del género” (2011:109). En este sentido, para Lugones el término mujer llega a tener un sentido racista, ya que ser “mujer selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales”, donde en “la intersección entre ‘mujer’ y ‘negro’ hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni ‘mujer’ ni ‘negro’ la incluyen” (Lugones, 2014:61).

Existe una urgencia de “[e]ntender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial de género” refiriéndose al “dimorfismo biológico, la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales” (Lugones, 2014:59), los cuales permean significativamente al género. Lugones (2011) expone que existe la división del género normado a partir del dimorfismo sexual. En las ciencias sociales, al dedicarse a la investigación dentro de “las sociedades colonizadas” y realizar “observaciones de las tareas realizadas por cada sexo” (2011:107), se afirma al sexo y género como indivisible. De tal manera las investigaciones contemporáneas incluyen esta construcción del género a partir de las relaciones sociales y la herencia heteronormada colonial, donde no solo depende del dimorfismo sexual. Es así como para Lugones todas/os somos seres racializadas/os, ya que se nos ha impuesto un género al nacer, sin embargo, no todas/os somos victimizadas/os en este proceso. Así es como la lógica binaria jerárquica de género esconde una brutalidad donde se encierra la colonialidad del género, de tal manera esta dualidad que parte del dimorfismo sexual mantiene a la dicotomía jerárquica: lo que los hombres y mujeres son, lo que los hombres y hembras colonizadas deben ser.

De tal forma, para Lugones la colonialidad del género esclarece la opresión y busca visibilizar a cada ser cuya vida se vio envuelta con el aparato colonial, para ser “vista como un ser vivo, histórico, plenamente descrito” (2011:110). Por ello, realiza una comprensión compleja del sistema global capitalista, vinculando su propia comprensión del género, donde existe una relación constante de opresión y resistencia en el que debe hacer una lectura de las causalidades de la imposición colonial del género en la construcción de los procesos

dicotómicos del género como norma en la construcción histórica de procesos sociales-coloniales.

3.6 Género

Desde la descripción de Segato (2014) existe un debate dentro del pensamiento feminista referente al género, en el que identifican tres posiciones: La del feminismo eurocéntrico, la posición decolonial, y una tercera basada en evidencias históricas y relatos etnográficos.

El feminismo eurocéntrico ha sido criticado por mujeres contemporáneas de color, negras y del tercer mundo, donde se expone que al feminismo occidental le falta visibilización de las causalidades de la colonialidad en el contexto de las mujeres racializadas y disidencias dentro del mundo contemporáneo. Este ‘feminismo blanco’ que, como lo retoma Bidaseca (2011), se inscribe en una narrativa imperialista cuando se sostiene en lo que denominó una “retórica salvacionista de las mujeres color café” (2011:62), donde al enunciar al patriarcado como la problemática de raíz de toda forma de opresión sin exponer al racismo dentro de ésta, es lo que permite “que las feministas blancas sigan actuando como explotadoras y opresoras” (2011:63) ya que, como lo hemos mencionado anteriormente, existe una intersección entre el sexismo, racismo y explotación de clase que ordena la dominación de la ‘agencia femenina’. Es así que la construcción de una ‘retórica salvacionista’ desde el feminismo occidentalizado, como lo define Bidaseca, no es más que un discurso imperialista, que representa un “silenciamiento” hacia las mujeres racializadas, sexualizadas y colonizadas, “o bien hablar por ellas” (2011:63).

Desde ‘el otro extremo’ existe la posición decolonial con autoras como Lugones quien define al género como:

[u]na imposición colonial, no sólo en la medida en que se impone a sí mismo sobre la vida como se vive de acuerdo con cosmologías incompatibles con la lógica dicotómica moderna, sino también en el sentido de que residencias en mundos comprendidos, construidos y en consonancia con tales cosmologías animaron al sí-mismo-entre-otros en resistencia con y en tensión extrema con la diferencia colonial (Lugones, 2011:111).

A partir de un caso particular, es Oyewùmi quien propone que “el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización Occidental” (en Lugones

2014:64), es decir que existe una imposición colonial donde se asume que las poblaciones indígenas incluían el género como “principio organizador social”. Para la autora el concepto ‘género’ fue introducido por Occidente “como una herramienta de dominación que designa dos categorías sociales que se oponen en forma binaria y jerárquica”, por lo tanto, Oyewùmi expone la asociación entre anatomía y género como parte “la oposición binaria y jerárquica, central a la dominación de las anahembras introducida por la colonia”, por este motivo las mujeres son definidas conforme a los hombres (en Lugones 2014:65). Es decir, antes de la imposición colonial las relaciones de parentesco no estaban permeadas de una dirección de subordinación de las mujeres hacia los hombres.

La tercera posición se basa en “evidencias históricas y relatos etnográficos” (Segato, 2014:77), esto refiriéndose a la introducción del género en la modernidad. Expone que el género no es sólo un tema a debatir dentro de la crítica colonial, sino que hay que darle “un estatuto teórico y epistémico”, debido a que al examinarlo de esta manera da cuenta de “la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno” (2014:76).

Es así como Segato, desde la evidencia histórica y etnográfica, discute si el género existe desde épocas precoloniales, “pero lo hace de forma diferente que en la modernidad” (2014:78). Esta autora propone que en el “mundo de la aldea” había una jerarquía en la que existía un diferencial entre hombres y mujeres, que se vio “amenazada por la injerencia y colonización”. Para Segato, la masculinidad es una construcción adquirida como status, que acompaña a la humanidad a través del tiempo y lo llama “pre-historia patriarcal de la humanidad” (2014:78), en el cual se discute que el género existe desde la pre-historia, sin embargo, de una forma distinta a como se hace en la modernidad. De la misma manera, “cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente” (2014:78).

Dentro de este debate se visualiza al género como imposición colonial y sus causalidades se remontan al cuestionamiento de la existencia del género desde el mundo precolonial, en donde Lugones visualiza al género como una construcción colonial, es decir, que antes de que existiera el mal nombrado ‘descubrimiento de América’ no existía una jerarquía basada en roles de género donde existe una sumisión patriarcal a partir de la noción del dimorfismo

sexual. Sin embargo, Mendoza afirma que Lugones desarrolla tal concepto desde “teorías africanas, indígenas de Norte América” (2014:52). De esta manera, Mendoza cuestiona la idea de que el género es la única forma en la que las mujeres pueden ser subordinadas a los hombres ya que, como lo menciona Segato (2014), desde épocas precoloniales ya existía un patriarcado de baja intensidad. Bidaseca (2023) expone que ya existía un patriarcado desde antes de que los colonizadores llegaran, pero, en la colonia se desarrolló una imposición de raza, clase, sexualidad y género.

Es así cómo se retoma lo que para Paredes es resignificar el concepto y categoría desde una perspectiva de denuncia, donde el “género es un concepto acuñado políticamente por feministas que, en su sentido político, constituye una categoría relacional que denuncia y devela la subordinación impuesta por el sistema patriarcal a las mujeres” (2013:61). Esta denuncia planteada desde la imposición y opresión patriarcal es resignificada desde la lucha.

Al analizar la construcción del género a partir del contexto desde los trabajos poscoloniales, desde feministas de color y del tercer mundo que desde el feminismo decolonial describen al género como una construcción colonial, o desde lo comunitario donde se describe un patriarcado ancestral donde esta jerarquía patriarcal, el ‘mundo de la aldea’ está permeado de un ‘patriarcado de baja intensidad’, el cual se transforma con la penetración del ‘mundo colonial’. Es así como no podemos tomar una sola posición, ya que los contextos de todas las mujeres alrededor del mundo son distintos: sus cosmogonías son diversas, las lenguas, la cultura, las luchas y las resistencias se ven, se viven y se escuchan diferente.

Es así como reconocemos que en la actualidad lo descolonial toma un papel relevante para el desenvolvimiento de luchas y resistencias. Es desde esta perspectiva que se busca la reapropiación de espacios, de territorios e incluso de cuerpos. Lo descolonial es el cuestionamiento de la colonialidad y puede ser entendida como su contraparte.

Capítulo 4: Tejiendo de otro modo

Este capítulo presenta la información acerca de la creación de espacios compartidos a partir de las reflexiones y experiencias de las mujeres alrededor del Abya Yala. Al estar teorizando se entretajan hilando el pensamiento de diferentes colores, historias y realidades diferentes que construyen la diversidad epistemológica iniciado desde mujeres fuera y dentro del feminismo indígena y feminismo comunitario, quienes visibilizan las realidades de las mujeres indígenas.

Es así que a partir del contexto teórico-epistémico de los movimientos de mujeres de diferentes grupos indígenas describimos la realidad de las colaboradoras de esta investigación, quienes son mujeres pertenecientes a la comunidad xi'uiy. Ellas nos describen la figura femenina, el sentido de pertenencia, su visión de la figura masculina y cómo sus testimonios resignifican la perspectiva ancestral permeada por la colonialidad de qué es ser mujer xi'uiy.

4.1 La lucha

Las mujeres somos la mitad de todo. Es así como se plantea la condición de las mujeres ante el imaginario patriarcal-dominante donde el aporte de las mismas es observado como no trascendental. Un ejemplo son las políticas públicas en donde se les observa a las mujeres como un problema a solucionar. Así, se plantean propuestas relacionadas al narcotráfico dentro del país donde generalmente se separa la violencia que ejerce el narcotráfico a la ciudadanía con la violencia dirigida hacia las mujeres. Se quieren observar a las problemáticas y violencias que nos atraviesan a las mujeres como una problemática lineal y generalizada, donde se engloban diferentes sectores y contextos, reduciéndonos y separándonos de las políticas públicas. Se hace uso del lenguaje de tal manera en el que las mujeres “fuéramos un sector entre tantos sectores, ..., una minoría sin mucha importancia, que siempre puede esperar, pues hay cosas más importantes que hace la mayoría” (Paredes, 2013: 49). De este modo, Paredes reafirma que las mujeres somos la mitad de todo, no un tema, ni un problema a tratar, sino parte de la mayoría.

4.2 Contexto neoliberal

Situar la problemática del papel de las mujeres en el contexto neoliberal es clave “para saber de dónde partimos en esta recuperación de nuestros cuerpos, nuestras historias y nuestras propuestas del futuro para nuestro país” (Paredes, 2013: 50). En los 80’s, según Paredes, en Latinoamérica existe un reordenamiento estructural, en el cual las bases político-económicas se basaban en solucionar problemáticas causadas por los capital-imperialistas, dándole un rumbo neoliberal. En el contexto de las políticas dirigidas a las mujeres en Bolivia descrita por Paredes existen cinco aspectos para entender su situación actual:

1. Colonialismo histórico e interno: El colonialismo desde la colonización del territorio latinoamericano ha sido una herramienta racial útil para el establecimiento de políticas públicas. Gracias al ajuste neoliberal se crean las bases para la eliminación de los pueblos originarios, desde la perspectiva del nuevo colonizador con herencia colonial, cargando el racismo, la exclusión y la explotación hacia las/los indígenas. Gracias al transnacionalismo estas acciones se interiorizan en el espacio cotidiano dejando como evidencia cuerpos marcados por el colonialismo.

Estas relaciones, que se han dado en el contexto de un colonialismo interno, tienen por resultado un comportamiento colonial en el erotismo, el deseo, la sexualidad, el placer y el amor, por supuesto (Paredes, 2013:54).

2. Reducción del Estado a función de árbitro:

El estado se desentendió de los deberes de seguridad social, como la salud, la educación, la vivienda, la jubilación, la inamovilidad laboral, conseguidos por las luchas y conquistas sociales del pueblo trabajador. (Paredes, 2013: 55)

Es así que como las mujeres han cubierto las necesidades de sus familias y comunidades.

3. La iniciativa económica y productiva del país: El proyecto del gobierno boliviano dejó de ser un asunto de Estado, convirtiéndolo en centralista. De esta manera el

desarrollo del país prioriza las necesidades transnacionales, lo cual podemos ver reflejado en las áreas urbanas del país.

4. La implementación de un esquizofrénico imaginario demócrata: Se utilizó a la democracia como un relato destinado a calmar al pueblo boliviano. Se utilizó su situación de empobrecimiento como arma de doble filo, de este modo, buscaron crear la ilusión de inclusión con el voto.
5. Las mujeres como parche y mano de obra barata: Se describe la imposición colonial de incorporar a las mujeres “a la matriz productiva del país en el neoliberalismo” (2013:57) donde se realizan diversas tareas que nutren al capital, como todas aquellas actividades que el Estado no cumplió.

Paredes (2017) afirma que el feminismo era un pensamiento en extinción a finales de los 90's, esto gracias a la sumisión de las feministas al neoliberalismo y la colaboración con organismos internacionales, como el banco mundial, el cual fue “el que planificó el sufrimiento” de sus pueblos. Las mujeres europeas tenían empleos que se costeaban con el empobrecimiento de otras mujeres a través de “la tecnocracia del género” (2017:1). El pensamiento feminista perdió fuerza gracias a que un grupo feminista en Milán publicó un manifiesto llamado “Il Patriarcato è finito” (el patriarcado está acabado); con este se determinaba que ya no existía una relación de poder, ni una hegemonía masculina, o subordinación. El feminismo latinoamericano continuó con una serie de encuentros, donde finalmente terminó cayendo en las élites de poder. De esta manera Paredes expresa que el feminismo comunitario le da luz a un feminismo sin vigencia, en el que “el feminismocomunitario es uno de los frutos del proceso de cambio del pueblo boliviano iniciado en el año 2003 por los movimientos y organizaciones del pueblo” (2017:1). El feminismo comunitario aportó y redefinió conceptos como: feminismo, patriarcado, entronque patriarcal, despatriarcalización, etc.; resignificando su utilidad para la lucha de sus pueblos. “El nuestro es un feminismo útil a la lucha de nuestros pueblos, porque el feminismocomunitario es el feminismo de los pueblos” (Paredes, 2017: 2).

4.3 Feminismo comunitario en Abya Yala

Por eso la necesidad del feminismocomunitario, pues esto significa plantarnos con raíces que recuperan la memoria para continuar cultivando y tejiendo los hilos de raíces que nos alimentan, y cortando los hilos de aquellas raíces que nos matan y que nos violentan (Paredes, 2017: 6).

El nuestro es feminismocomunitario de Abya Yala y vamos construyendo el feminismocomunitario del mundo y del planeta (Paredes, 2017:2).

A partir de la conquista y la colonización, los cartógrafos y cronistas del siglo XVI le dieron un concepto generalizado al territorio ‘descubierto’ y lo llamaron “América”. Para Bidaseca las aportaciones cartográficas de Waldseemüller y Ringmann afianzaron la conceptualización de América, donde se “cubre la violencia real y simbólica ejercida contra muchísimos pueblos, nacionalidades y civilizaciones ancestrales que padecieron el colonialismo de explotación o de población” (Ochoa, 2023:163). En este proceso en el que se renombran a las poblaciones y territorios colonizados, de forma implícita, hay un acto de invalidación a la alteridad y a su propia existencia.

Se le denominaba Abya Yala a la región que hoy conocemos como América antes de la conquista. Es de ‘origen-raíz Kuna’, de ascendencia del norte de Colombia y actualmente se encuentran en territorio panameño, “[l]a palabra Kuna se estructura gramaticalmente a partir de dos componentes: el vocablo *abe*, que significa “sangre”, y “*ala*” que refiere a un territorio, o a la tierra en su vínculo con la Madre Grande” (Ochoa, 2023:164). Al realizar la traducción literal significa “Tierra de sangre”, el cual tiene múltiples significados como “Tierra madura, Tierra en fortalecimiento, Tierra viva, Tierra en permanente juventud, etc.” (Ochoa, 2023:164).

Según la literatura especializada se le daban nombres a este continente de acuerdo con el proceso histórico, de territorio y la perspectiva cosmogónica en la que se encontraba. Como consecuencia, Abya Yala estaba relacionada con el espacio-tiempo y se concebía como un dinamismo histórico-global. Aquellos territorios que se consideran sin estructura suelen pasar por procesos de reorganización, en el cual se comienza con la transformación del caos

al cosmos, con este entendido las personas construyen los territorios con una visión cosmológica de su creación. Lo que ahora conocemos como el territorio americano fue dividido en cuatro etapas históricas por los kunas: “Kualagum Yala, Tagargun Yala, Tinya Yala y Abya Yala” (Ochoa, 2023:165), en el cual cada etapa era un territorio específico que habitaban. Cuando el proceso de conquista comenzó, los colonizadores se encontraban en el Abya Yala.

En la actualidad el llamado Kuna Abya Yala es utilizado con un sentido político. A partir del llamado ‘Descubrimiento de América’ (1992) y también de la “II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala” (2004), esta ha sido adoptada como una forma de resistencia e identidad política por los pueblos originarios y organizaciones sociales, y con esto se marca un “nuevo ciclo” de la nueva lucha indígena (Ochoa, 2023). Es así que el término Abya Yala ya no hace referencia a un territorio específico, sino que es un símbolo de identidad que lleva consigo una carga simbólica ancestral, la cual expresa luchas y resistencias de los pueblos colonizados, formados desde un senti-pensar que busca retomarse desde lo ancestral.

Las feministas comunitarias se han apropiado del concepto Abya Yala desde la cosmología epistémica de un conocimiento propio, que no proviene de la concepción colonizadora, patriarcal-capitalista, sino desde la resistencia y la lucha de las diferentes mujeres que crean comunidad. Sus ancestas “en Abya Yala ...tenían derecho a la tierra”, aunque las mujeres no heredaban los territorios como los hombres, podían ser autónomas, donde decidían de la medicina de sus cuerpos, de las niñas y niños; y aprovechaban la riqueza de la tierra (Paredes, 2017)

Hemos necesitado explicarnos a nosotras mismas el porqué de tanta violencia hacia nuestros cuerpos, para saber que no es porque somos morenas, o por las formas y el tamaño de nuestros cuerpos, o por el idioma que hablamos, o por las costumbres y culturas que tenemos. No somos tontas de nacimiento, no somos sucias, no somos feas. Lo que sucedió es que se ha impuesto un sistema hegemónico que ha reforzado la discriminación y la opresión hacia nosotras, violencia que incluso la recibimos de nuestros propios hermanos indígenas (Paredes, 2017:6).

En los pueblos originarios existen diversas posiciones políticas del feminismo, como de las zapotecas, las quichés, quechuas, etc. Estas posiciones van desde la radicalización de la complementariedad de género, la cosmogonía de las tradiciones religiosas, hasta los debates de la existencia de un patriarcado ancestral que se fortalece con el patriarcado colonial, del cual se busca la liberación del cuerpo-territorio. El objetivo de formar comunidad entre mujeres es la creación de estrategias para mejorar la condición de vida de las mismas. Se busca formar comunidad porque sin ella no existirían lazos para una lucha conjunta (Gargallo, 2014).

Desde el feminismo comunitario se entiende a la Pachamama, 'Mapu', que va más allá de lo tangible y lo visible. Se denuncia que "la comprensión de Pachamama como sinónimo de Madre Tierra es reduccionista y machista, que hace referencia solamente a la fertilidad para tener a las mujeres y a la Pachamama a su arbitrio patriarcal" (Feminismo Comunitario, 2014:425), ya que no se busca observar a la naturaleza como una productora y reproductora al servicio del patriarcado o el Estado.

Es nombrar a la Pachamama y a la naturaleza como origen y constructoras de lo que somos: hijas de estas tierras; y la tierra es a la vez madre e hija nuestra a la que hay que cuidar y de ninguna manera convertirla en propiedad privada, mucho menos explotarla. Es la forma de pensar que la madre nos hace a nosotras y nosotras hacemos también a la madre, es entender, por fin, cómo se hacen las culturas, las tradiciones y las costumbres (Paredes, 2017:4).

Conciben a la comunidad como un ser con identidad propia, donde caben "[m]ujeres, hombres, tierra, territorio, animales, vegetales" (2014:426), es decir, unir a todo tipo de comunidades. Sin embargo, no buscan preservar las relaciones de dominación que se mantienen en las comunidades actuales, en donde son patriarcales. Se propone otra forma de hacer comunidad: horizontal y recíproca, en donde la comunidad no será la suma de individualidades. La comunidad es el trabajo de todas y todos, y al mismo tiempo es el trabajo individual, en donde no existe obligación, sino que existe un sentido de pertenencia; así se perciben el uno a la otra como dignas y dignos e iguales. El cuerpo de la comunidad es de sí mismo, siendo único y necesario: está construido en base de todas las mujeres y todos los

hombres, formando relaciones “no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra, pero en permanente coordinación” (Feminismo comunitario, 2014:428).

Para Cabnal (2010), gracias a la imposición patriarcal, las mujeres buscan la complementariedad entre hombres y mujeres, en donde ambos accedan a la generación de un equilibrio para la prolongación de la vida desde una perspectiva social, biológica y cultural. Desde la afirmación de la categorización ‘patriarcado’ se ha permitido describir las relaciones entre mujeres y hombres dentro de la comunidad, no sólo desde relaciones de poder, “sino cómo todas las opresiones están interconectadas con la raíz del sistema de todas las opresiones” (2010:13); donde

[e]l patriarcado así definido nos convoca a las mujeres a entender que nuestra liberación va a liberar a toda la humanidad, va a liberar a nuestros hermanos hombres que también sufren la explotación, el racismo, la discriminación y todos los males; vamos a recuperarle a la naturaleza su lugar en la vida y no en la muerte tal como es hoy (Paredes, 2017: 5).

Es así como se comienza a construir una epistemología feminista comunitaria, donde se visibiliza la existencia de un patriarcado originario ancestral. Por lo cual;

[L]as feministas comunitarias buscan “ anular la propiedad patriarcal, la decisión unilateral y el control masculino sobre la tierra, el territorio, los mares, los lagos y el cielo...en abolir la guerra que depreda, sustrae territorio y hace de las mujeres su botín de guerra (Feminismo Comunitario, 2014:430).

4.3.1 Patriarcado ancestral

Con dolor entendemos que nuestros abuelos traicionaron a nuestras abuelas y hasta hoy nuestros jilatas o hermanos también se hacen cómplices del patriarcado y traicionan nuestras luchas como comunidades y como pueblos, de los cuales las mujeres somos la mitad (Paredes, 2017: 6).

Es así como el patriarcado originario es un sistema desde hace miles de años que tiene como estructura la opresión contra las mujeres indígenas, en la cual se crea la “filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos” (Cabnal, 2010:14).

Ser conscientes de que el género no es un concepto cien por ciento colonial, nos ayuda a entender que desde la pre-colonia existía un patriarcado ‘de baja intensidad’, que se configuraba gracias a la relación de género, en el cual ya existía una jerarquización del mismo, lo que lo diferencia del patriarcado colonial es la figura masculina en la “aldea”. Esta nueva configuración masculina tiene un mayor privilegio tanto en recursos como en conocimientos gracias al mundo del poder. Con esto se comienza una subversión de los antiguos nombres, marcas o rituales en el mundo de la “aldea”. La adaptación de nuevos privilegios por parte de los hombres provocó en las mujeres una sensación de traición, es decir, existe una transformación del dualismo y se convierte en la colonizada lógica binaria.

4.3.2 La penetración colonial y el entronque patriarcal

Cuando se refiere al entronque patriarcal se habla de una nueva realidad planteada y no es la suma de varias realidades o posicionar una realidad sobre otra realidad, sino descubrir los aspectos que se encuentran implícitos en la realidad de cada persona de tal manera que la abolición del patriarcado sea dada sin una jerarquización de relaciones y como una serie de relaciones horizontales. Es así que el objetivo es “es descubrir las complicidades y los intereses que se juegan al momento de querer acabar con el patriarcado actual en nuestros territorios.” (Paredes, 2017:5).

Para Paredes, dos palabras que describen la realidad son ‘penetración’ y ‘colonial’. La ‘penetración’ “plantea la acción de introducir un elemento en otro”, es decir, el acto de introducir en el otro lo colonial, en la cual “la penetración colonial nos puede evocar la penetración coital, como la imagen de violencia sexual, de la invasión colonial.” La colonización no solo penetró los territorios, sino que penetró el cuerpo de las mujeres y los hombres que habitaban ‘Pachamama’, donde se consolidó un “entronque patriarcal” que fortaleció el sistema de opresión patriarcal. Es así que la internalización de “los invasores en los cuerpos de los colonizados” ocasiona un “blanqueamiento” de sus cuerpos indígenas y de sus pensamientos (2017:7). Desde esta postura es importante que una de las labores de la descolonización sea la despatriarcalización.

4.3.3 Complementariedad indígena

Paredes (2013) remarca cómo ciertos ‘hermanos indígenas’ mencionan que no hay necesidad de pensamientos feministas dentro de la comunidad, ya que existe “una práctica de la complementariedad chacha-warmi, hombre-mujer” (2013:79) en donde esta práctica es la solución a todas las violencias machistas, ya que el patriarcado ha llegado con la colonia. Para Paredes el *chacha-warmi* no es más que normalizar la discriminación, la explotación y opresión de las mujeres. Es así como “este machismo indigenista dice que es natural que las mujeres tengan esos roles en las comunidades, no quieren analizar y reconocer que esos roles y actividades de las mujeres, son consideradas menos, de menos valor” (2013:80). El *chacha-warmi* no permite la denuncia de género, donde el hombre se encuentra arriba con el privilegio y las mujeres en la subordinación, abajo.

El *chacha-warmi*, más que un par complementario, busca otra pareja heterosexual, donde la mujer no tiene representación, ni legitimidad, ya que un par complementario no es una pareja sino una armonía entre comunidad y sociedad donde “iguales warmi-chacha, mujer-hombre, warmi kari, kuña-cuimba que no es un simple cambio de lugar de las palabras, es la reconceptualización del par complementario desde las mujeres” (Paredes, 2013:82). Esta resignificación se construye no desde los mitos creados por los hombres, sino desde la subordinación de las mujeres indígenas, desde la búsqueda del equilibrio, en la cual buscan

“la mitad pero no una mitad de opresión, explotación y violencia con una complementariedad jerárquica en las comunidades” (Paredes, 2013:82).

Cabnal (2010) desarrolla el concepto ‘heterorealidad’ como cosmogonía originaria donde es una norma establecida desde un esencialismo étnico, en el que las relaciones alrededor de este se establecen como una “dualidad heterosexual” obligada para las mujeres y hombres indígenas, validada desde la espiritualidad. Esta filosofía fortalece la opresión de las mujeres relacionadas a su sexualidad, donde las mujeres están “en función complementaria con los hombres”, lo que llevaría a cuestionar su Sumak Kawsay o “Buen Vivir” (2010:16). El Sumak Kawsay en el Kuna Abya Yala es visto desde la cosmogonía ancestral como “el pensamiento de una vida no mejor, ni mejor que la de otros” (202:17), sino como un ‘buen convivir’.

Designadas por la heteronorma cosmogónica las mujeres indígenas asumimos el rol de cuidadoras de la cultura, protectoras, reproductoras y guardianas ancestrales de ese patriarcado originario, y reafirmamos en nuestros cuerpos la heterosexualidad, la maternidad obligatoria, y el pacto ancestral masculino de que las mujeres en continuum, seamos tributarias para la supremacía patriarcal ancestral (Cabnal, 2010 :19).

Desde el feminismo comunitario se reflexiona que, en lugar de la complementariedad dentro de la comunidad, exista un par político, mujer-hombre, no construido desde el género ni el erotismo, ya que la complementariedad desde el género significa desigualdad, donde la mujer completa al hombre, con asignaciones patriarcales. Lo que buscan lograr con el par político son relaciones de dignidad y respeto (Feminismo comunitario, 2014).

Las mujeres indígenas están cuestionando las generalizaciones, sobre la ‘mujer’ que se han hecho desde el discurso feminista urbano. En este sentido, sus voces hacen eco a las críticas que algunas feministas de color han hecho al feminismo radical y liberal norteamericano por presentar una visión homogeneizadora de la mujer, sin reconocer que el género se construye de diversas maneras en diferentes contextos históricos” (Hernández, 2014:287).

Feminismo comunitario como epistemología

Cabnal (2010), quien se identifica como mujer indígena y feminista comunitaria, reflexiona acerca de la importancia de asumirse como una sujeta epistémica al generar conocimiento a partir de su resistencia y lucha en contra de la opresión de raza, clase, género y sexualidad. A partir de sus “relaciones e interrelaciones de pueblo originarios” se cuestiona, critica y propone la abolición, deconstrucción y reconstrucción de conceptos y opresiones históricas y del mismo modo se crean propuestas para la “armonización y plenitud de la vida” (2010:12). Es así como se hila desde el conocimiento y se teje teorizando desde los diferentes contextos, experiencias, senti-pensares y realidades de las mujeres indígenas.

4.4 Zapatismo

De acuerdo con Hernández (2014), el Zapatismo tuvo un papel catalizador ya que se construyeron espacios de organización y reflexión para las mujeres indígenas en México, donde se vuelven visibles sus demandas. Las luchas de las mujeres indígenas no pueden entenderse si se separa del papel que desempeñaron en las luchas indigenistas y campesinas, esto debido a que su contexto cultural-económico o de participación construye sus identidades de género, sus estrategias de lucha y las concepciones para el planteamiento de alianzas políticas.

En los 70's surge en México un movimiento indígena que cuestiona el discurso oficial de una nación homogénea y mestiza, que se une a demandas sobre la distribución de la tierra, demandas sociales y culturales. En Chiapas el “Congreso Indígena de 1974” fue un punto de inflexión en la historia de los pueblos indígenas. En el Congreso participaron tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales, quienes unían las demandas socio-culturales y la exigencia de una distribución agraria justa. En la lucha indígena, las mujeres participaron de forma activa en la logística de marchas, plantones y encuentros, y tomaban un papel de ‘acompañamiento’ que las excluía de una participación activa y por ende de las tomas de decisiones.

La iglesia católica a través de religiosas/os vinculadas a la teología de la liberación también fue protagonista en la promoción de espacios de reflexión, sobre todo en Chiapas, Oaxaca,

Tehuantepec y Tlapa. En sus cursos y talleres se impartieron temas de desigualdades sociales y racismo. Con este espacio de diálogo y reflexión acerca de las injusticias a las que se enfrentaban, se generó, entre ellas, el cuestionamiento de las desigualdades de género que se vivían dentro de sus comunidades. Con estas herramientas, a finales de la década de los ochentas se comenzó a propagar la necesidad de un espacio únicamente para mujeres, lo que dio origen en Chiapas al encuentro de mujeres indígenas chiapanecas, que con su experiencia lograron expandir el movimiento de mujeres. A la par, organizaciones feministas comenzaron a construir proyectos de apoyo en el medio rural, que buscaban al mismo tiempo crear una conciencia de género, que pronto las mujeres indígenas se apropiarían, para comenzar un diálogo sobre el derecho de las mujeres y sus reivindicaciones de género.

El levantamiento zapatista que tuvo lugar en 1994 fue crucial para la visibilidad de los movimientos indígenas y la lucha de las mujeres. En ella se desarrollaron representaciones de las mujeres indígenas como actrices políticas y constructoras de su propia historia. Tal y como afirma Marcos, “el EZLN es una clave imprescindible para entender los movimientos indígenas, porque los fortaleció y los hizo visibles” (2014:103). Durante su aparición pública se notó una participación más activa por parte de las mujeres. Ellas comenzaron a representar sus propias demandas en el aspecto público, exigiendo respeto por su condición de mujeres. Es con esto que surge en México un movimiento nacional que reunía distintos esfuerzos para incorporar la conciencia de género a la agenda política del movimiento indígena. Siguiendo esta línea, en 1997 se constituyó la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, a través del Encuentro Nacional de Mujeres construyendo nuestra Historia, en la cual se establecen espacios de organización para la promoción de la perspectiva de género en el movimiento indígena, que agrupa a 20 pueblos indios de los estados de Chiapas, Michoacán, Morelos, Distrito Federal, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Estado de México, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Sonora, Veracruz y Oaxaca (Hernández, 2014).

El surgimiento de mujeres indígenas al mando de posiciones políticas comienza el replanteamiento de la visión del género como un concepto teórico multidimensional, en el cual se debe tomar en cuenta la importancia de la etnia y de la clase, considerando que México es un país multicultural, para que resuenen las voces de las mujeres indígenas. En los

diferentes contextos, la lucha de las mujeres indígenas en México se trata de una lucha 1) en contra del Estado para el reconocimiento de la diferenciación cultural que se busca ocultar a través discursos hegemónicos y en contra del esencialismo y 2) su segunda lucha dentro de sus comunidades para erradicar tradiciones que consideran que van en contra de sus derechos. Las mujeres buscan repensar el multiculturalismo para no caer en un universalismo liberal que niegue el derecho a la equidad o en un relativismo cultural que niegue a la diferencia y justifique la marginación de las mujeres. Se reclama una cultura propia que considere a la identidad como una construcción histórica que está en constante cambio, formulando y reformulando. “Tenemos derecho a dignificar nuestro pasado, pero en conexión directa con el presente y el futuro” (Cumes, 2012:15).

Observar las desigualdades étnicas y de clase es de gran relevancia para respetar la formación de espacios y la formación de alianzas sin caer en una retórica salvacionista y desde estas perspectivas de respeto por los momentos y las luchas contribuir a “la formación de un nuevo feminismo indígena basado en el respeto a la diferencia y el rechazo a la desigualdad” (Hernández, 2014:290).

Es importante recalcar que se retoman todas estas teorías desde el feminismo comunitario con ejemplos de mujeres que se representan como indígenas dentro de contextos como los son Perú, Bolivia y México, con la intención de visibilizar la fractura epistemológica dentro de los conocimientos considerados dentro de aquella académica hegemónica occidental. Esta fractura representa la creación de conceptos, la resignificación de categorías, la visibilidad de jerarquías dentro de patriarcados ancestrales.

4.5 Ser mujer en la comunidad xi'iyu

En este apartado se retoman y describen las diferentes realidades de las mujeres xi'iyu mediante los testimonios de seis colaboradoras, ya que en nuestra muestra sólo seis de las colaboradoras se representan como mujeres xi'iyu, la séptima colaboradora será mencionada en el capítulo 5. Es importante recalcar que las teorías que en esta tesis se exponen no buscan representar o encasillar, sino reflejar a partir de la sistematización de datos las diversas problemáticas, resistencias y formulación de pensamiento que podrían vincularse con lo

analizado en campo. Es decir, no manifestamos que las colaboradoras se representen o estén relacionadas con el feminismo comunitario, indígena o decolonial, sino que son mujeres quienes participan activamente en su comunidad y que desde sus contextos sociales, culturales, políticos y económicos se desenvuelven apropiando y resignificando sus vivencias.

Las colaboradoras residen dentro de los municipios de Rayón en la comunidad de Vicente Guerrero, y en Tamasopo en las comunidades de: Cuesta Blanca, El Huizachal, El Sabinito Quemado y Agua Puerca. Para proteger su identidad se decidió utilizar letras como nomenclaturas, estas escogidas al azar, el orden en el que aparecen va de acuerdo a los temas teóricos, por lo cual no se posicionan en orden alfabético.

Vicente Guerrero se encuentra al Este del municipio de Rayón con una diferencia de 16.3 kilómetros, tiene un clima cálido, semihúmedo. Tienen carreteras que les facilita el transporte a las comunidades aledañas como a Rayón, Río Verde o Cardenas. No cuentan con una buena red telefónica, pero hay compañías telefónicas que venden chips que les brinda internet y que funcionan en la mayoría de las comunidades. Las casas suelen ser de concreto o ladrillo, aunque existen algunas que tienen materiales de lámina en los techos. Las actividades económicas que mayormente se desempeñan están relacionadas con la agricultura y ganadería, el transporte. En nuestra visita el Prof. Félix nos comento sobre un proyecto de reforestación que coordina en la zona, se encargan de sembrar plantas nativas de la comunidad, para posteriormente distribuir las de forma gratuita en la comunidad.

La localidad de Cuesta Blanca se encuentra al Noroeste de la localidad de Tamasopo con una distancia de 12.2 kilómetros, tiene un clima cálido y semihúmedo, cuentan con un camino, más no tienen una carretera, por lo que en tiempo de lluvias, suele ser de difícil acceso por el tipo de suelo y los relieves, no cuentan con señal telefónica, y para pagar servicios suelen dirigirse a Vicente Guerrero o Rayón, la distancia entre Cuesta Blanca y Vicente Guerrero es de 32 Km, las casas suelen tener espacios para huertos y corrales, los baños suelen estar separados de la estructura de la casa, en su mayoría las casas están hechas de adobe, aunque

también hay de concreto y algunas de ellas están complementadas con láminas o palmas.. Su paisaje está lleno de árboles frutales.

La localidad de Agua Puerca se encuentra en dirección al Noroeste de Tamasopo, con una distancia de 20.1 Kilómetros, el clima de la comunidad es seco y caluroso, de hecho, se nos mencionó que no pueden tener huertos, aunque si tienen acondicionados los espacios para tener corrales u criar animales, las casas suelen estar divididas, es decir, la cocina, los cuartos y el baño están contruidos de forma separada. No cuentan con señal telefónica o de internet. El camino es de fácil acceso, pues, recientemente construyeron una carretera, sin embargo, mencionan que antes de eso era difícil que los camiones pasarán cerca de la zona.

La localidad de El Sabinito Quemado se encuentra al Noroeste de Tamasopo con una distancia de 19.4 kilómetros, sus casas en su mayoría son de barro y de concreto, el Prof. Félix nos mencionó que en esa comunidad solo hay una casa enteramente hecha de barro y palma, como se hacía en el pasado. La red de internet y señal telefónica no es buena, sin embargo en esta comunidad también venden chips con tiempo de internet y datos. La distancia entre El Sabinito Quemado y Rayón es de 36 kilómetros.

La localidad de El Huizachal, se encuentra al Noroeste de Tamasopo, con una distancia de 16.2 kilómetros, no cuentan con señal a internet y para la recolección de agua necesitan acudir a una cisterna, observamos a unas niñas utilizando una herramienta en la cual atan dos cubetas a un palo y lo colocan en su espalda. De esta localidad no tenemos una descripción etnográfica más amplia, pues no nos adentramos en la comunidad.

De igual manera notamos que, en su mayoría, los hombres de estas comunidades suelen migrar a los cortes de caña o jitomate, cuando no trabajan en estas actividades, suelen trabajar dentro y fuera de la comunidad en trabajos de construcción, aunque, también se nos mencionó que algunos hombres suelen migrar a Rioverde o SLP capital, para trabajar en fábricas o de choferes.

La figura femenina

Al leer acerca de la comunidad xi'iu nos encontramos con el dimorfismo sexual que separa a la comunidad en “hombre” y “mujer”, parece de gran importancia comenzar planteando esta separación, para entender, al menos, en nuestra muestra las problemáticas generacionales o contextuales que surgen de los roles de género. La colaboradora A, a quien visitamos en Agua Puerca, una comunidad de Tamasopo, se dedica a ser profesora bilingüe en maternal y preescolar en la localidad cercana La Manzanilla, tienen una distancia de 2 kilómetros. Ella observa a la figura femenina como sumisa, ya que desde que es pequeña se le ha inculcado una clara división del trabajo, que se adjudican acorde a las características biológicas: “las mujeres deben ser sumisas, obedientes... tú eres para las tortillas, tú no tienes que estudiar” (Colaboradora A, Agua Puerca, San Luis Potosí, 12/11/2022) estas características biológicas no sólo forman parte de la división del trabajo, si no que también se utilizan como condicionante para acceder o no a derechos básicos, como lo es la educación, o la toma de decisiones autónomas. A pesar de que aún existen este tipo de discursos, la colaboradora A, hace hincapié en la importancia de los lazos familiares en el desarrollo y resignificación de aquellas actividades consideradas inamovibles; como lo es su experiencia, en donde gracias al apoyo incondicional de su familia, logró salir adelante y obtener sus propios ingresos económicos y bienes materiales. Aclara que la mayoría de las personas que tienen otra perspectiva sobre la división del trabajo se debe a la constante movilización por parte del padre de familia, es por esto que menciona no ser la única que ha salido adelante, pues las nuevas generaciones crecen en entornos en los cuales “e la mujer se prepara, tiene voz y sobresale” (Colaboradora A, Agua Puerca San Luis Potosí, 09/04/2022), A nos expresa un sentimiento de libertad y esperanza, pues considera que las cosas han cambiado y seguirán cambiando, para que todas las mujeres tengan las mismas oportunidades.

Como en el caso del primer núcleo familiar que condiciona las actividades y el acceso de las mujeres a derechos, en ocasiones se vuelve a replicar cuando se forma un nuevo núcleo familiar. En estos casos las relaciones con sus esposos crean un tipo opresión por parte de la figura masculina hacia la figura femenina, en donde, se observa que de acuerdo a la generación los hombres deciden las actividades que sus esposas pueden, o no pueden hacer;

identificamos casos en los cuales no se nos recibió porque el esposo no estuvo de acuerdo, y al ir acompañadas de una figura masculina se nos rechazó pues ellos deciden con quienes pueden hablar al punto de prohibirles actividades que conlleven relacionarse con otros hombres que no sean de su núcleo familiar, de igual forma se les condicionan actividades cómo salir solas dentro de la comunidad, administrar los bienes económicos y materiales, salir de la comunidad sin compañía y realizar actividades laborales no autorizadas por la comunidad y que puedan causar juicios de valor.

La colaboradora B quien reside en la comunidad El Huizachal, es participante del proyecto “Sembrando Vida”, siembra sus propios cultivos y los distribuye para su venta, además se dedica al corte de caña. Desde su infancia noto una distinción de los privilegios que recibían sus hermanos a comparación de ella, menciona que desde que era niña soñaba con ser hombre, pues la imagen femenina que percibía estaba subordinada a la imagen masculina, para ‘B’ el “ser mujer era incapacitante”. Además de su madre ella era la única mujer de su familia, lo que en muchas ocasiones provoco que quisiera unirse a las actividades realizadas por sus hermanos, para estar con ellos y convivir, menciona que no le llamaban la atención aquellas actividades que eran impuestas para las mujeres, como: “acarrear agua, lavar a mano, cocinar, entre otras actividades.” (Colaboradora B, El Huizachal, San Luis Potosí, 09/04/2022) A ella le interesaba desenvolverse en espacios de la cosecha, el corte de caña, fiestas, en resumen aquellas actividades que eran realizadas en grupo por sus hermanos y de las cuales a menudo era excluida. Este interés por lo no impuesto le proporcionaba un sentido de libertad que no tenía en su cotidiano. Su carácter la diferenciaba de las otras personas de la comunidad, pues al estar en contra de las imposiciones de su entorno, esto provocó juicios de valor y críticas hacia su personas. Por sus acciones, su forma de hablar y de portar el uniforme, cuando comenzó a estudiar, en Vicente Guerrero sufrió de acoso escolar por parte de sus compañeros, la principal burla se relacionaba porque no entendía el español y utilizaba su lengua materna, el xí’iuy, para comunicarse. Menciona que en la actualidad su perspectiva de la figura femenina ha cambiado y que considera que las mujeres son capaces de hacer cualquier cosa, incluso si es mal visto para las otras personas, considera que es más importante guiarse por sus propios deseos, sin hacerle caso a lo que piensan las demás personas.

A partir de su propia descripción de ser mujer en la comunidad xi'iyu percibimos que existe una fractura generacional en los roles de género impuestos. Desde esta perspectiva nos preguntamos si la complementariedad xi'iyu, la cual ha sido descrita en trabajos de investigación anteriores a la nuestra, aun existe.

Por un lado tenemos la postura de 'A' que decía que en su comunidad las mujeres solo migran si sus esposos las acompañaban para poder ayudarlos y "aliviar" su carga de trabajo y por el otro 'B' quien emigró a EEUU desde muy joven y considera que el matrimonio no es para ella, pues siente que al casarse su "pareja" tendrá el derecho de restringir y prohibir la realización de actividades de su cotidiano. Desde la visión de la colaboradora 'C' quien radica en Vicente Guerrero, actualmente jubilada, y quien es una de las primeras profesoras de las escuelas bilingües en la comunidad xi'iyu; ella compara su historia de vida con la de sus dos hijas, su formación académica y familiar pues ellas no hablan xi'iyu y ella no busca imponerles la lengua, tienen acceso a actividades recreativas y pueden elegir a qué dedicarse, un ejemplo es su hija menor, que ahora vive en Ríoverde, estudia la universidad y menciona que no se ve en un matrimonio, ni con hijos y para 'C' no es de gran preocupación o su hija mayor quien está en sus treintas la cual vive con su esposo e hijos en Ríoverde y trabaja.

Sentido de pertenencia

A lo largo de la investigación buscamos ser muy cuidadosas de no dar por hecho la identidad de las mujeres que entrevistamos, por lo cual una de nuestras principales preguntas era si se consideraban o no como mujeres indígenas / xi'iyu, como el caso de la colaboradora 'F' quien radica en la comunidad de Cuesta Blanca, Tamasopo, es una activista, defensora de los derechos de las comunidades originarias y es comerciante de comida y ganado, se define a sí misma como mujer indígena xi'iyu y se ha dedicado a representar y defender su lengua materna a lo largo del tiempo, asistiendo a marchas y plantones en SLP capital y la CDMX con la intención de visibilizar las carencias, violencias que sufren tanto en el interior de la comunidad y la discriminación, marginación de autoridades gubernamentales.

Se remarca la importancia de sentir orgullo de “ser quién eres y venir de dónde vienes” (Colaboradora G, Cuesta Blanca, San Luis Potosí 10/11/2022), pues eso crea comunidad; nos encontramos también con la colaboradora ‘G’, quien vive en Cuesta Blanca, San Luis Potosí, ella se dedica a la producción y venta de alfarería, así como también a la promoción de su cultura mediante la artesanía y la asistencia a conversatorios. Ella se considera xi’iuy, habla la lengua materna y el español, nos mencionó que considera importante sentir orgullo de su identidad, de sus tradiciones y de sus costumbres, sobre todo por la conexión que se establece con las ancestras que son las que les enseñaba los significados de los elementos realizados, un ejemplo: “el comal que significa la “luna” y la olla de los frijoles que significa la “matriz de una mujer” (Colaboradora G, Cuesta Blanca, San Luis Potosí 10/11/2022).

En la sociedad mexicana, gracias a los procesos de aculturación que buscaban la homogenización de las sociedades originarias al Estado mexicano, existe una discriminación y desinterés al nombrarlas, desde este contexto, se suele relacionar lo “indígena” con lo “atrasado”, con la pobreza, la ignorancia; “Muchas personas dicen ahí viene un indio, ahí viene una india ... No somos indios, somos xi’iuy...nosotros debemos decirlo tal cual” (Colaboradora A, Agua Puerca, San Luis Potosí, 12/11/22). Con esta frase queda claro la molestia de las generalizaciones y el desconocimiento acerca de las comunidades originarias, que a través del lenguaje crean una discriminación despectiva, racista, clasista y que como consecuencia niegan su identidad. Tal es el caso del concepto “pame” que dentro de la comunidad es visto como un insulto y adjetivo peyorativo, un ejemplo es el uso de la frase “no seas pame” que tiene como significado “no seas indio o es indicativo de que no sabe” (Colaboradora A, Agua Puerca, San Luis Potosí 10/04/22). Sin embargo, en la actualidad este término sigue siendo utilizado para describir a estas comunidades, lo cual tiene una connotación racista y de clase. A pesar de estas violencias ejercidas por ser xi’iuy personas como ‘B’ redefinen su concepto de identidad dentro de la comunidad xi’iuy, identificándose desde sus actos de lucha y resistencia, creando sus propias identidades, desde su lengua. Algo que fue de nuestro interés es que su sentido de pertenencia a la comunidad xi’iuy es a través de la lengua materna, de la relación que tienen con sus ancestras las cuales en ocasiones les enseñan las tradiciones y costumbres, así como también los significados de los elementos (sobre todo en la alfarería).

En este apartado se expresa la deshumanización que se crea hacia las personas que no pertenecen a la sociedad hegemónica, que como consecuencia crean relaciones de poder y subordinación, que se perpetúan a través del idioma, del trabajo, las relaciones sociales, las decisiones políticas y económicas dentro de las comunidades que no dependen de las figuras dentro de la misma, sino de una estructura externa, es decir, aunque existan “figuras de poder”, que puedan o no representar a las mujeres xííuy, existe una centralización dentro de esta estructura neoliberal, en donde las decisiones no dependen de las necesidades o problemáticas de la comunidad, sino del bienestar neocolonial, permeado con una falsa idea de desarrollo.

La figura masculina

Retomando la división de actividades para “hombres” y “mujeres” logramos observar que la figura masculina está marcada por el trabajo físico en el campo, en la agronomía, en la construcción y en algunas decisiones que tienen que ver con el bienestar económico, social, político de la comunidad y en el devenir familiar.

Al hablar acerca de la figura masculina dentro de la comunidad las colaboradoras mencionaron que habían figuras las cuales les mostraban respeto, o incluso las apoyaban; figuras como padres, esposos e hijos. Del otro lado veían actitudes violentas de la figura masculina a la femenina, ellas lo califican como “Machismo”. ‘D’ habla de los hombres como personas celosas y violentas, “aquí los hombres son bien machistas, conozco amigas verdad, que me han platicado de cómo son sus maridos con ellas ... llegan borrachos y pues celosos ¿verdad? y las golpean” (Colaboradora D, Vicente Guerrero, San Luis Potosí, 12/11/2022) ella es comerciante, dueña de una tienda de abarrotes, menciona que conoce a hombres que beben alcohol en exceso, desde que abre, hasta que cierra, recalca que trata de tener mucho cuidado y no seguirles la conversación ya que “no saben lo que hacen” cuando se encuentran en ese estado. Durante nuestra estancia dentro de la comunidad percibimos que existe una problemática alrededor del alcohol, que no solo generan violencia hacia su esposa o familia, sino que también causan accidentes automovilísticos, peleas callejeras, y una sensación de hipervigilancia de parte de las y los habitantes de esta comunidad.

Relacionado con división de trabajo, notamos que existe un castigo social por realizar actividades fuera del ámbito doméstico o familiar, un ejemplo es lo que comenta la colaboradora 'B' quien observa una distinción en el trato que recibe de los hombres por trabajar en sembrando vida o en el corte de caña y por decidir migrar a EEUU dejando a sus hijas al cuidado de su madre, es así que los hombres y mujeres dentro de la comunidad hacen un juicio de valor, expresado en burlas, comentarios y miradas despectivas; pues realiza trabajos en los que hay una predominancia de hombres e incluso utilizan calificativos como "machorra" para descalificar su esfuerzo, respecto a estos comentarios ella menciona que los hombres buscan siempre controlar a sus mujeres y que por esta razón ella no piensa mantener una relación con un hombre x'iy.

Del mismo modo en la actualidad parece que la migración hacia EE. UU. es más común entre los jóvenes en la comunidad x'iy, es así como deciden dejar a sus madres, hermanas, esposas e hijas para mudarse a Estados Unidos. Madres como 'C' quien mantiene una relación a distancia con sus hijos quienes decidieron irse hacia el norte, en donde encontraron trabajos más prósperos, y un estilo de vida diferente al que dejaron atrás. 'C' tiene una hija y un hijo en el extranjero, su hijo le manda dinero a sus papás para que le construyan su casa dentro de la comunidad en Vicente Guerrero y le cuiden a sus caballos, es así como intenta crear su patrimonio desde Estados Unidos, con la primicia de volver a sus raíces; aunque 'C' y su esposo van frecuentemente a Estados Unidos a visitar a sus hijos y nietos. Del mismo modo su hija ha decidido no volver a la comunidad por un tiempo indefinido, ya que dice "estar a gusto allá", pues tiene un ingreso fijo propio, realiza actividades que no son comunes dentro de la comunidad, y se ve prosperando en ese país.

También es común dentro de las comunidades x'iy el que "los esposos" migren al norte u otros municipios o estados del país, dejando a las mujeres maternando y administrando solas. Al adentrarnos en las diferentes comunidades notamos que los hombres que migran no sólo lo hacen por una razón meramente económica, también buscan un estilo de vida distinto que les brinde un mayor estatus y comodidad, sin embargo, mencionan que al llegar a EEUU sin familia, les supone una nueva responsabilidad el aprender a realizar actividades

domésticas, a las cuales no están acostumbrados, por esta razón la estancia en el país de destino suele ser más corta, pues no logran acostumbrarse a la “doble carga de trabajo” o les parece muy caro pagar para que otra persona las realice; se nos mencionó que en ocasiones la decisión de regresar está impulsada por el deseo de crear una familia dentro de la comunidad xi’iuy.

El trabajo

A partir de sus testimonios logramos localizar las resignificaciones del trabajo de las mujeres xi’iuy contemporáneas, en donde realizan “doble turno”: maternar y realizar una jornada laboral como profesoras, emprendedoras, labradoras del campo, etc.; y en el camino permean a la comunidad con conocimientos, pensamientos, saberes, cambios, resistencia y rebelión. Así como las Colaboradoras C y E quienes dedicaron su labor a ser educadoras en nivel básico (primaria) en donde impartían clases bilingües xi’iuy-español.

La colaboradora ‘C’ comenta que impartió clases por más de 30 años consecutivos, se convirtió en una de las primeras maestras a partir de la creación de las escuelas indígenas bilingües; explicó que esto fue gracias a sus habilidades, distinción en el aprendizaje y fluidez en la lengua xi’iuy; explica que el gobierno comenzó a implementar políticas públicas para la integración de la educación bilingüe; sin embargo, no existían las instalaciones, ni los planes de estudio para hacerlo; es así que con su dedicación y conocimiento crearon las condiciones para dar clases. Después de esto se buscó extender estas escuelas a lo largo de la “Zona Media” fue así que comenzaron las escuelas indígenas bilingües; ‘C’ describe que “le llegó a tocar en lugares cerca de la Palma” donde no habían aulas y tenía que atender grupos de hasta 45 estudiantes, impartía en un solo grupo varios grados de escolaridad, donde no existían las instalaciones adecuadas para que todas/os las/os alumnas/os estudiaran; fue así que decidió viajar hacía la ciudad de San Luis Potosí para denunciar las condiciones deplorables en las que se encontraban sus alumnos y ella al trabajar; comenta que “se tardaron meses en darle respuesta”, pero mediante sus denuncias se construye un aula con las condiciones para trabajar y estudiar. (Colaboradora C, Vicente Guerrero, San Luis Potosí, 11/11/22); trabajó en conjunto con los investigadores D. Chemin y H. Chemin, los apoyó en su trabajo dentro de la comunidad. ‘C’ describe su trabajo como una vocación, algo que le

gustaba hacer, pero tomaba mucho tiempo y energía de su día, debido a las jornadas laborales, planeación y las largas caminatas para llegar y regresar de su trabajo; además que al llegar tenía que cocinar, lavar y hacer tareas del hogar, y aunque tenía una persona que le ayudaba a cuidar a sus hijos ella no podía evitar sentirse apartada de la educación de sus hijos, ya que sentía que no había horas suficientes en el día para estar el tiempo que quería con sus hijos. En la actualidad se encuentra yendo y viniendo de Río Verde donde visita a sus hijas y su casa en Vicente Guerrero, donde sigue atendiendo las necesidades de la comunidad, como lo es la falta de agua; donde implementa estrategias para arreglen la bomba o lleven pipas de aguas a ella y a sus vecinos.

La colaboradora 'E' que habita en la comunidad de El Sabinito Quemado, fue profesora de primaria en distintas zonas, actualmente está jubilada. Menciona que durante la secundaria realizó un internado, comenzó a trabajar de profesora porque le ofrecieron la oportunidad pues maneja bien el español y el xi'iyu, no tenía muchas dificultades para moverse ya que sus papás y su hermano la acompañaban, actualmente habla español, xi'iyu y el inglés, es comerciante, tiene una tienda de abarrotes y de ropa, ella se encarga sola de proveer su casa, ya que es una mujer soltera, a menudo va a EE. UU. a visitar a su hijo y hermano, suele quedarse periodos de tiempo largos.

La colaboradora 'A' en la actualidad trabaja con niñez entre los grados de maternal y preescolar dentro de la escuela indígena bilingüe en la comunidad de Manzanilla, Tamasopo. Ella describe su camino dentro la docencia con un vaivén de emociones y obstáculos; pues trabajó desde los 11 años en Río Verde, de trabajadora doméstica en diferentes casas particulares, debido a que sus padres no tenían el sustento necesario como para solventar su educación, con su empeño y trabajo logró terminar la preparatoria, así le ofrecieron un trabajo en docencia en Santa María Acapulco, y aunque tenía un amplio conocimiento en la lengua xi'iyu se enfrentó con una lengua diferente, donde tuvo que aprender según lo que escuchaba y veía. No recibió salario durante siete meses y cuando se dirigió al supervisor de la zona "fue amenazada con ser despedida" si denunciaba formalmente, a pesar de esta situación decidió dirigirse con autoridades en SLP, aunque realizó la denuncia de manera formal solo le saldaron 4 meses de salario y poco después la mandaron a otra comunidad. Posteriormente

le ofrecieron una plaza en Santa Catarina, donde trabajó durante diez años. Al preguntarle su experiencia estando lejos de su comunidad explicó que “era difícil, pero todo era para avanzar y estar mejor, ella y su familia...y todo esto solo la hizo valorar más su trabajo” (Colaboradora A, Agua Puerca, San Luis Potosí, 09/04/22).

La colaboradora ‘G’ desde que aprendió a hacer alfarería la ha utilizado como una herramienta para obtener ingresos económicos, dice que aprendió a hacerlo porque observaba a su mamá y a su suegra y sobre todo aprendió por necesidad. Con el tiempo ella se ha visto envuelta en grupos de alfarería que buscan su promoción como un arte ancestral representativo de la comunidad xi’iuy, sobre todo de las mujeres, en este camino se imparten diferentes talleres de instituciones gubernamentales que les “enseñan” a realizar artículos diferentes para que haya más producción y por ende más compras, ella distribuye y vende las artesanías que elaboran, yendo a ferias nacionales o municipales. Desempeña el papel de cuidadora, ya que sostiene una relación cercana con su suegra, que le ha enseñado el arte ancestral de la alfarería, de esta manera ella se encarga de cuidar, atender y administrar las labores del hogar y al mismo tiempo a realizar alfarería, atender a talleres gubernamentales, participar en la promoción de la alfarería como arte y la distribución y venta de esta. De igual manera ayudó al Dr. Scott C. Berthiaume, lingüista estadounidense, especialista en la lengua xi’iuy y reconocido por buena parte del grupo y en la Academia, con textos como: “La identidad nasal en pame: una estrategia óptima”, “Lenición en las lenguas pame”, “A phonological grammar of Northern Pame”, entre otros.

No se ha logrado tener sistemas educativo de calidad en México, si bien es cierto, que cada día es más frecuente que pongan escuelas en las comunidades rurales y existe una “lucha contra el analfabetismo”, se debe considerar que en muchas ocasiones las instituciones repiten patrones coloniales, en donde, en muchas ocasiones se invisibiliza y margina, no existe una adecuación socio-étnica, en las comunidades en las que logramos mantener un contacto la telesecundaria es el último nivel educativo al cuál pueden acceder, de querer estudiar el medio superior o superior es necesario movilizarse o migrar, aunque la movilización ya supone un esfuerzo, también es necesario considerar el factor socioeconómico, pues, no todas las personas pueden pagar las inscripciones y cuotas. ‘C’ nos

comenta que su hija quería estudiar una carrera universitaria, para lograrlo, ella decide migrar a Río Verde y conseguir un ingreso propio desde el comercio entre semana y los fines de semana ella asistir a la universidad de Cárdenas, en este caso, observamos una necesidad de movilizarse entre tres locaciones, Vicente Guerrero, Río Verde y Cárdenas, además de estudiar y trabajar para lograr sustentar su vida en Río Verde, sus traslados y los gastos escolares. Al analizar sus testimonios dentro de nuestra muestra denotamos que los trabajos en los que comúnmente las mujeres se desenvuelven son: la docencia, el arte ancestral de la alfarería, el comercio de comida y ganado, trabajo doméstico en municipios como Río Verde, Cárdenas y Tamasopo.

Dentro del testimonio de las mujeres xiñuy denotamos una fractura dentro de los roles impuestos a sus ancestras, es decir, aunque perciben una opresión por parte de una figura de poder, reconocen su esfuerzo y valor para contener estas opresiones donde persistir y resistir ante la adversidad se vuelve una necesidad, donde decidir movilizarse significa crear sus propios caminos, que a veces se caminan a ciegas, ya que nunca habían escuchado o percibido algo parecido, dejando a sus familias para buscar una vida mejor; sufrieron discriminación y violencias diversas. Otras deciden irse, aunque esto signifique no volver, por un bienestar individual.

Capítulo 5: Feminización de la migración

En este capítulo se describe la necesidad de las mujeres xi'iyu al movilizarse, al emigrar a municipios como Rayón o Río Verde, o migrar fuera del país hacia Estados Unidos y lo que esto supone para ellas. Retomando el capítulo anterior donde se describe cómo es 'ser mujer en la comunidad xi'iyu', en donde se observan los parámetros con los cuales se construye su cosmogonía y cómo se presenta en su día a día, es así cómo observamos a la migración como parte del cotidiano de las mujeres xi'iyu, es tan complejo, diverso y amplio que se describe en el siguiente capítulo. Cuestionando el ¿por qué emigran/migran las mujeres xi'iyu?, de este modo el capítulo se divide en tres partes, se desarrolla el concepto de migración y elementos como el tiempo y territorio que son de gran importancia para clasificar los distintos procesos migratorios, además de que se busca explicar la diferencia entre las personas migrantes, en el entendido de que la experiencia migratoria será definida tanto por las relaciones de subordinación y explotación a las cuales se encuentren expuestas, así exponiendo la teoría de la feminización de la migración y definiendo la intersección del racismo, sexismo y explotación de clase desde las perspectivas poscoloniales y desde la crítica descolonial de la colonialidad del género.

5.1 Definiendo el proceso migratorio

De acuerdo con Oláis L. (2017) la migración es un fenómeno y proceso social, por su parte Arizpe menciona que “la migración no constituye un área de estudio susceptible de ser analizada en sí mismo como un fenómeno: se trataría en cambio de un síntoma o el resultado de otros procesos” (1973: 63) y dichos procesos o síntomas deben de ser explicados previamente para comprender de dónde vienen los procesos migratorios, el aislar las variantes que se presentan en cada experiencia migratoria cae en premisas equivocadas o simplistas (Arizpe, 1973). Según Torres (2012) la migración es compleja y multifacética, en la cual no es posible analizar elementos como los vínculos con la sociedad de origen, la adaptación con la sociedad receptora, el traslado, etc., de forma aislada, pues las dimensiones y sus efectos están relacionados; parece evidente que “[l]a migración siempre deja una huella

indeleble en la vida de cada sujeto que la experimenta” (2012: 301), sin embargo, es importante incorporar al panorama migratorio las nuevas dimensiones económicas, políticas, jurídicas y culturales que se generan con la globalización y las guerras, pues crean pautas y condicionan los distintos procesos migratorios. Castro (2014) menciona que observar aquellas situaciones que generan criminalización a las personas migrantes es importante para entender el proceso migratorio de forma completa, desde esta perspectiva el retoma el derrumbe de las torres gemelas en 2001 como una problemática que ayudó a criminalizar y justificar la invisibilización y discriminación de personas migrantes.

Vázquez y Hernández (2004) describen a la migración como un proceso social que es incentivado por una serie de cambios motivados desde la industrialización impuesta con objetivos de clase; de esta manera se puede definir a la migración como un fenómeno multifacético el cual consiste en el desplazamiento del lugar de residencia a un lugar de destino; entendiendo a la migración como un proceso dinámico donde se tiene la necesidad de agrupar los diversos elementos que se inmiscuyen en él, para la facilitación de su estudio, desde esta visión los componentes: tiempo y territorio cobra total relevancia. El tiempo por un lado identifica y clasifica el tipo de migración, como: migración de corta duración, migración de larga duración o migración definitiva. Por un lado la migración definitiva hace referencia al asentamiento rotundo de la persona migrante en el lugar de destino, en cambio la migración de corta duración suele hacer referencia a una migración ‘circular’ que se relaciona con el desplazamiento continuo entre el lugar de origen y el lugar de residencia, la migración de larga duración se entiende como el desplazamiento que por años es continuo y generalmente se ve interrumpido por razones externas. El desplazamiento puede ser dentro de las fronteras nacionales o fuera de ellas, de esta manera nos ayuda a nombrar a la primera como migración interna y a la segunda como migración externa (Arizpe, 1973).

De acuerdo con la teoría histórico-estructural planteada por Vázquez y Hernández (2004) la migración debe situarse en modo global, dándole responsabilidad al proceso histórico y a la estructura social de la población, no solo a las personas y sus motivaciones personales. En esta vertiente Arizpe (1973) menciona que observar la migración desde un punto de vista meramente económico es simplista pues las investigaciones quedan reducidas a ‘encuestas de opinión’, por esta razón estudiar las condiciones del lugar de origen y del lugar de destino

es de gran relevancia para su estudio. En algunos casos las mujeres quisieron expresaron salir de la comunidad para tener una mejor vida, que no solo era expresada en el aspecto económico o laboral, si no también, en las maneras en las que se relacionan con los hombres, las mujeres, las costumbres que podrían adaptar y las cuales solo serán aceptadas en un contexto diferente al de su comunidad.

Para entender la migración es necesario visualizar dos vertientes: la primera se centra en la industrialización del campo que no permite el ‘autoabasto’ de las personas por la insuficiencia de tierras, esto, provocado por los despojos, la venta, renta o por el creciente problema del cambio climático expresados en la falta de agua, la infertilidad de las tierras, la extinción de especies endémicas, la falta de alimentos para autoconsumo y comercio. La segunda se concentra en las industrias en expansión y su centralización en las ciudades, lo que convierte al proceso migratorio en una cuestión de demanda y oferta; “[e]n América latina, la migración rural-urbana ha estado asociada a una incipiente expansión industrial en algunas ciudades y al empobrecimiento y desempleo del campo” (Arizpe 1973: 65). La migración afecta no solo al migrante, sino también a la familia y en un aspecto más amplio a la comunidad tanto de origen como de destino, “[s]er migrante significa ser otro” (Torres, 2012:302) la alteridad se vuelve evidente cuando se migra, sobre todo con los estigmas que se adjudican al término migrante.

las migraciones de hoy en día son sustancialmente distintas a causa del momento actual del capitalismo que sitúa las migraciones en una posición vulnerable [...] Tanto la falta de seguridad en el trabajo como el racismo generalizado ponen a los migrantes en una situación en la que necesitan mantener y “cultivar” el colchón que les ofrecen los miembros de su familia o conocidos que permanecen en los países de origen. (Bastia, 2008: 68)

La condición e identidad de las personas migrantes tienen que analizarse con especial precaución para no caer en reduccionismos o generalizaciones, un ejemplo es la diferenciación entre personas ‘mestizas’ y entre personas ‘indígenas’, en México como país multicultural encontramos una gran variedad de culturas que en su mayoría son regidas bajo parámetros de colonización, marginación etc. si se asume que no hay una diferencia significativa en el trato, adaptación o transformación de la identidad causa una invisibilidad a situaciones de discriminación, xenofobia, explotación laboral, extorsión y abandono

gubernamental, de este modo, se deben “captar los procesos simultáneos entre origen y destino mediante los cuales el migrante reconstruye su identidad; ... [y olvidarse] del supuesto nacionalismo metodológico que subyace al estudio del fenómeno migratorio” (Velasco, 2010:318). Retomando el concepto propuesto por Velasco “Configuración étnica transnacional” la cual busca “la constelación de categorías sociales con orígenes históricos distintos y ordenadas por relaciones sociales jerarquizadas [...] con expresiones regionales y locales específicas” (Velasco, 2010 :319).

La migración indígena es diferente a la mestiza, esto debido a los factores sistémicos y estructurales que han azotado a las comunidades indígenas desde la colonia, como lo menciona Bonfil:

No es raro que, frente a «los otros», oculten su identidad y nieguen su origen y su lengua: la ciudad sigue siendo el centro del poder ajeno y de la discriminación. Pero esa identidad subsiste, enmascarada, clandestina, y en virtud de ella se mantiene la pertenencia al grupo original, con todo lo que significa de lealtades y reciprocidades, derechos y obligaciones, vinculación y práctica de una cultura común y exclusiva. (Bonfil 2005: 65)

Dado que la migración indígena se rige bajo preceptos puntuales de discriminación, racismo y clasismo, Maldonado (2018) refiere la existencia de distintas formas de adaptación en las cuales las estrategias se establecen para crear una convivencia estable en los países de origen, al mismo tiempo nos expone un esbozo de los procesos migratorios indígenas tales como, mantener su pertenencia cultural oculta para no sufrir una doble discriminación, mantener relación únicamente con personas que pertenezcan a su comunidad, evitar acudir a instituciones gubernamentales, construir redes sociales y migratorias, promover a sus hijos el idioma y cultura del lugar de residencia, descuidando el fortalecimiento de elementos culturales de su lugar de origen.

La feminización de la migración busca visibilizar la migración de mujeres como agentas activas, capaces de transformar patrones migratorios, además evoca al aumento significativo de mujeres migrantes ocupando espacios que en teoría “son destinados” para los hombres, desde esta perspectiva se busca analizar a la migración con una ‘perspectiva de género’ argumentando que “las relaciones de género afectan todas las relaciones sociales, y son por tanto igualmente fundamentales en el modo en que se desarrolla el proceso de

migración, en cómo se experimenta la migración y en sus consecuencias.” (Bastia, 2008: 69).

De acuerdo con Delgadillo y Ángel el género deja de ser una variable y es transformado en un elemento teórico fundamental, un “método de análisis que explica cómo, a partir de las diferencias sexuales y de los cuerpos de las personas, se construyen las relaciones y procesos sociales, económicos, políticos y culturales que derivan en desigualdad de trato entre hombres y mujeres” (Delgadillo y Ángel, 2018 :177) retomar esta ‘perspectiva de género’ para analizar las problemáticas de la migración son pertinentes para conseguir identificar las vulnerabilidades a las cuales se pueden enfrentar las mujeres.

Maldonado (2018) menciona que en América Latina y el Caribe respecto a la migración indígena los hombres tienen una mayor predominancia, explica que por casi treinta años los hombres eran los únicos que migraban, aún así, es complejo definir estos datos pues por años la bibliografía sobre migración se centró en la presencia masculina, dando por sentado que las mujeres migraban por motivaciones externas ligadas a la familia o a su pareja o en su defecto no migraban, “los datos históricos sobre migración desglosados por sexo no sólo son difíciles de obtener, sino que las mujeres migrantes se han considerado tradicionalmente como migrantes secundarias” (Bastia, 2008: 70).

Centrando la atención en la comunidad xi’iuy, de acuerdo con Chemin (1984) a partir de 1980 el flujo de mujeres indígenas migrantes comenzó a aumentar ocupándose como empleadas domésticas o cuidadoras de adultos mayores. “En estos últimos años aumentó el número de indígenas que emigran a los Estados Unidos como braceros... permanecen por allá algún tiempo tratando de reunir la mayor cantidad de dinero.” (Chemin 1984:137) se entiende que desde esta época la migración hacia EE. UU. se convirtió en una actividad clave para el sustento laboral, económico, social y cultural caracterizándose por ser en su mayoría del tipo circular, lo cual se explica en la actualidad con los trabajos en los sembradíos de tomate y caña. En los años 70’s de acuerdo con Chemin (1984) dentro de la comunidad xi’iuy los hombres a partir de los 11 y 12 años de edad se veían obligados a salir de su comunidad a trabajar como jornaleros tanto en el interior del país como al exterior, las mujeres migrantes laboraban en casas como empleadas domésticas u como cuidadoras, no se ahonda más en el tema de la migración femenina pero se deduce que las mujeres son parte de este fenómeno

desde ese tiempo. Segura (2007) menciona que las mujeres xi'iyu han introducido a sus actividades económicas los movimientos migratorios en periodo vacacional, sobre todo en las localidades cercanas, las mujeres que suelen hacerlo tienen como característica ser jóvenes y solteras, aunque las casadas también participan, lo hacen en menor cantidad, suelen “ir a trabajar como empleadas domésticas o de mostrador, afanadoras en comercios, cocineras o meseras en los restaurantes de las cabeceras municipales de Cárdenas, Tamasopo, Rayón, Ciudad Valles ó San Luis Potosí.” (2007: 190).

Cuando suele tratarse de la migración masculina en la comunidad xi'iyu existe una reconfiguración en la división del trabajo y en la organización interna de la familia, pues, a las mujeres se les asignan las ‘labores masculinas’ por lo contrario, en el caso de la migración femenina, los hombres no adquieren las ‘actividades femeninas’: “Cuando la mujer se ausenta por salir fuera de la comunidad a comercializar la alfarería o trabajar [...] es sustituida por la suegra, hija mayor, hermana o cualquier familiar femenino cercano capaz de cubrir su ausencia.” (Segura, 2007: 190)

A su vez Rivera (2013) presenta una investigación sobre las experiencias de las personas retornadas y cómo experimentan la reinserción social y laboral cuando vuelven de Estados Unidos, lo hace con la intención de considerar el retorno como parte del proceso migratorio y a la vez saber los efectos que tiene en las personas migrantes, las no migrantes y la comunidad, el objetivo principal es contribuir a la comprensión de los efectos del retorno de migrantes internacionales para conocer la dinámica comunitaria, es desde esta perspectiva que buscamos analizar el proceso migratorio de las mujeres desde el desplazamiento de una persona a un lugar de destino, su permanencia, formas de vida y el regreso.

5.2 Sexismo, racismo y explotación de clase

[A]prendemos a ver la dominación de clase sin el sexismo y el racismo; el patriarcado lo vemos sin el racismo y dominación de clase; y el colonialismo y el racismo, sin la dominación de género y de clase. Por nuestras realidades históricas hay sujetos y sujetas que pueden hablar desde “la comodidad de un solo lugar”, pero hay otros que no y este es el caso de las mujeres indígenas, afrodescendientes, lesbianas, pobres, para quienes no [...] solo existe el sexismo, sino el racismo, la lesbofobia y la exclusión por clase social, cuando menos.” (Cumes, 2012:5-6)

Definir el concepto identidad es vital para la comprensión de procesos socio-culturales tanto históricos como actuales, de acuerdo con Lara la identidad es un proceso social, en constante transformación, que crea una conciencia colectiva que se materializa desde la otredad, de este modo la define como “un conjunto de prácticas —materiales y simbólicas—, estructuradas culturalmente y organizadas desde un lugar social particular que puede dar origen a distintos niveles de identificación: de etnia, de clase, de sexo, de generación” (Lara, 1991: 24). Dentro de teorías decoloniales y feministas se busca entender la opresión desde constructos impuestos que datan de la colonización del territorio latinoamericano, tal como es la raza o la explotación de clase o aquellos que se transforman e intensifica como es el género. Para poder entender desde qué lugares vienen estos conceptos es relevante entenderlos desde la imposición y naturalización tanto en el lenguaje como en la praxis, la naturalización para Gargallo es “una normativa que entrelaza el ámbito de lo religioso y lo jurídico con el cuerpo humano y los comportamientos que se requieren para mantener un orden económico considerado indispensable”. (2014: 236)

Centrándonos en el primer concepto ‘género’ como una forma de dominio que establece la distinción entre ‘identidad femenina’ e ‘identidad masculina’ y las cuales justifican la división sexual del trabajo; es así que al analizar la constitución de las identidades de género dentro de cada sociedad, son evidentes “las diferencias sexuales y las prácticas que se organizan en torno a estas diferencias” (Lara, 1991:26). Para Lara la problemática se focaliza en la falta de atención que se le da al “conjunto de prácticas sobre las que puede sustentarse una identidad” (1991:26), de esta misma manera se hace una “sacralización” de la diferencia biológica y se convierte en una herramienta de opresión, es decir, existe una categorización estigmatizada de aquel que es diferente; bajo este precepto el sexismo es la declaración de la diferencia naturalizada que tiene como objetivo la marginación o minorización y puede ser observada en las actividades socio-culturales, económicas, políticas, de expresión, lenguaje, etc.

Retomando a Lugones expone la interseccionalidad de la raza, clase, género y sexualidad donde “[e]ntender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial de género[...]” es central para una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales, refiriéndose al dimorfismo biológico, el

heterosexualismo, la organización patriarcal, estos relacionados hegemoníamente en el ‘significado del mismo género’; a estos rasgos característicos los llama lo ‘claro/visible’ dentro de la organización ‘colonial/moderna del género’. Las feministas de color han dirigido conceptualmente el análisis de la “intersección de las categorías raza y género porque los ordenamientos invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría ‘mujer’ y bajo las categorías raciales”(Lugones, 2014:59), donde “la modernidad eurocentrada capitalista” racializa, asigna géneros, donde no toda/os son dominados o victimizada/os por dicho proceso el cual es “binario, dicotómico y jerárquico” (2014:59). Aunque el trabajo de las mujeres conlleva un peso en las actividades económicas estas son reducidas por el grupo “masculino dominante”, por lo cual “las mujeres son tratadas como una minoría que no encarna la universalidad, son convertidas en una particularidad humana, en lo específico determinado por el sexo, en una excepción” (Gargallo, 2014:233). Gargallo menciona que para que el racismo y el sexismo se sostengan es necesario un proceso de “naturalización del lugar subordinado de las mujeres y de los pueblos dominados en el ideario hegemónico” (2014:234).

Racismo

Según Bugallo (2014) la palabra ‘raza’ se deriva de la lengua francesa que a la vez se deriva del italiano ‘razza’ el cual es interpretado como un grupo de personas o familia, ‘razza’ se deriva del árabe rās, que significa ‘origen’ o ‘descendencia’; se ha tomado del vocabulario de la montería en donde se explica “a un grupo seleccionado obtenido del cruce de individuos intencionalmente escogidos por algunas de sus cualidades, y capaces de reproducirse idénticos de generación en generación mientras no haya ninguna intromisión de elementos extraños.” (2014:5), es de esta manera que raza se constituye como un concepto clasificatorio basado en criterios físicos, convirtiéndose así en un acto biológico.

Quijano (2014) explica al concepto raza como un término eurocéntrico, el cual fue introducido por los ejes del control de poder y que tiene como principal objetivo garantizar las relaciones de poder así configuradas. Desde esta perspectiva la noción de raza se formalizó para crear un discurso de dominación la cual justifica el desprecio y la discriminación, “inicialmente no tuvo una significación nacional (o étnica), sino una significación de clase, o (ya que se trata de representar la desigualdad de las clases sociales

como una desigualdad natural) una significación de casta.”(Bugallo, 2014: 7); es decir la raza es una herramienta que permite la discriminación desde la significación de clase, así infligiendo un control hacia grupos racializados. Desde esta visión dicho poder racial no puede ser personal, o individual, es de carácter social, cultural, económico y político; de tal manera que la subordinación de un grupo hacia otro es “una modalidad de uso del poder” (Bugallo, 2014:9)

De acuerdo con Mendoza (2010), la idea de ‘raza’ que propone Quijano se convierte en una categoría totalitaria que invisibiliza al género desde su aspecto histórico, al contrario, es utilizado para impulsar la colonialidad del poder, es así que se niega la intersección de raza, género, clase y sexualidad. Donde la ‘subordinación de género’ no solo fue una herramienta de poder por parte de los hombres colonizadores para mantener control dentro de las sociedades colonizadas; sino también un pacto entre los hombres colonizados con los hombres colonizadores, es así como se explica “la indiferencia hacia el sufrimiento de las mujeres del tercer mundo que los hombres, incluso los hombres de izquierda del tercer mundo, manifiestan con su silencio alrededor de la violencia contra las mujeres en la actualidad” (2010:23). Es así como Gargallo (2014) expone la naturalización del racismo y sexismo como un proceso el cual permea a todos y todas, lo que ocasiona que sus elementos descansen sobre jerarquías y valores, reproduciéndose entre todas las instituciones, educación, medios de comunicación, en espacios de trabajo, en relaciones sexuadas y racializadas, por ello “la adecuación del sexo biológico o de una ‘raza’ a un comportamiento social se enraíza en el ‘orden natural’ del mundo mediante un tabú, una prohibición social producida por la ideología dominante de una sociedad” (2014:237).

Explotación de clase

De acuerdo con Quijano ‘clase’ se introdujo en los estudios relacionados a la naturaleza, posteriormente se utilizó para clasificar a la sociedad de acuerdo con características constantes, tales como: el control del trabajo, sus productos y los recursos naturales empleados. “En el pensamiento eurocéntrico [...] la sociedad era un organismo, un orden cerrado y las clases sociales eran pensadas como categorías ya dadas en la sociedad, como ocurría con las plantas” (Quijano, 2014:309). La vinculación de la idea de clase social con la de estructura, provoca una naturalización de estas categorías, las cuales se convierten en

determinantes sistémicas, desde esta categorización las personas toman un ‘papel’ que se les es dado por su condición de poder, esto se realiza desde un pensamiento consciente, el cual es llevado desde pensadores blancos adinerados a las personas explotadas por el sistema, donde se desarrolla una “imposible (conciencia posible)” (2014:309). La categorización en clases sociales es de carácter eurocéntrico y es reduccionista; ya que se basa unidireccionalmente a los ámbitos del poder, entendiéndolo como: “[e]spacio y malla de relaciones sociales de explotación, dominación, conflicto articuladas por el control”. (2014:295). Gargallo remite que en América se sobreponen dos “naturalizaciones” la primera justifica “la violencia, las desigualdades económicas y culturales y la explotación laboral y reproductiva de las mujeres” además de “la naturalización del lugar subordinado de las mujeres y la naturalización de la inferioridad de los pueblos víctimas de la colonización” (2014:237).

Esto analizado desde el contexto de las mujeres xí'uy se percibe en el desarrollo de su cotidiano, se expresa a través de las formas de trabajo y como les es remunerado y reconocido, como lo es el trabajo doméstico fuera de su comunidad, donde la carga y horario laboral es amplio, y la remuneración menor del salario mínimo, percibiendo una hipervigilancia dentro de su ambiente laboral, desde su perspectiva por cómo lucen, de donde vienen y cómo hablan. Del mismo modo las mujeres percibían un menor salario a comparación de sus compañeros hombres en espacios como la docencia, donde desde su mirada sus compañeros recibían un mayor reconocimiento derivando en mayores oportunidades laborales a las cuales ellas no podían acceder por responsabilidades impuestas dentro de la comunidad, como lo es el trabajo doméstico, materner, alimentar, proveer, etc. Además, podrían no recibir su paga a tiempo generando adeudos de meses, o incluso no pagándoles sus horas laboradas; teniendo que conformarse con una parte del mismo, o no recibir nada.

“El avance de sus derechos civiles [de las mujeres blancas] puede decirse que ha dependiendo de la superexplotación de las mujeres negras, latinas e indígenas dentro de sus países, y de las mujeres de la periferia. Explotación que hoy se extiende a las mujeres migrantes en el contexto de la economía global” (Mendoza, 2010: 27).

Quijano realiza una división del trabajo: esclavitud y trabajo asalariado dentro de la estructura capitalista-moderno-colonial. Mendoza menciona que Quijano reconoce una intersección entre raza y clase sin embargo no analiza la idea de género que se reproduce constantemente en la idea de raza. Es así que para Quijano el sistema de castas no solo clasificó racialmente a los sujetos racializados si no también designó el acceso al trabajo que tendrán las personas. “Una ideología de supremacía blanca fue crucial para diferenciar el trabajo de los esclavos del trabajo asalariado” es decir que sin la esclavización de las personas africanas y la “servidumbre” indígena no existiría el capitalismo, Mendoza expone que para que exista un trabajo asalariado libre se debió de ‘domesticar’ a las mujeres en las ciudades y luego implementar una imposición jerarquizada del género en las colonias; desde esta perspectiva ejemplifica el sometimiento dentro de las colonias donde el instrumento de guerra y conquista eran “las violaciones masivas de mujeres indígenas”(2012:25) donde se pierde el estatus social y político para sustituirlo con esclavización, servidumbre y “la intensidad letal del trabajo”, de esta manera la domesticación actual se observa con los “feminicidios, el tráfico de mujeres pobres, el turismo sexual, la maquilización y feminización de la industria y la pobreza bajo el capitalismo neoliberal” (2010:25) es decir existe una carga colonial hacia la producción del capital, donde se reproduce desde el capital neoliberal, que transiciona hacia opresiones y subordinación.

Castro deja de lado testimonios de éxito dentro de la migración global, visibilizando “rasgos de precariedad y violencia en que se mueven gran parte de las migraciones globales” (2014:36) plantea dos problemáticas: el describir la migración internacional actual desde sus nuevos signos y rasgos, definiendo a la política y sus opresiones en todos los procesos de movilidad humana después de septiembre del 2001 y como la securitización y la seguridad se construye a base de la violencia hacia las personas migrantes. Para Castro en los noventas del siglo pasado fueron buenos años desde la mirada académica para la migración, donde se “revelaban innumerables posibilidades emancipatorias en las migraciones internacionales”(2014:33), a partir del suceso ocurrido en septiembre de 2001 (la caída de las Torres Gemelas en Estados Unidos) se traza una “época del terror”, representando un “momento en que los migrantes y los movimientos masivos de población aparecen como un problema de seguridad nacional para los países” (2014:34), en consecuencia se interpreta a

los migrantes como personas peligrosas. A partir de este suceso la migración internacional se convierte en prioridad en la agencia de seguridad en países europeos, en EE. UU. e internacionalmente.

A medida que los viajes, las migraciones y los flujos de personas se han tornado amplios y masivos, se han multiplicado las maneras y se han reinventado las arterias por las que transitan las violencias. A una macropolítica de las violencias en la migración se le añade la proliferación de micropolíticas de las violencias en los desplazamientos y en los lugares de llegada. (Castro, 2014:37)

Es así que Castro (2014) retoma al estudio de la migración desde una perspectiva a partir de las violencias que les atraviesan, es decir, observa como raíz la criminalización hacia la persona migrante desde un carácter global, sin embargo, menciona que existe una “paradoja liberal” en donde existe una competencia comercial y de inversiones, las cuales necesitan la fuerza de trabajo barata para ser o continuar siendo fuerzas con agencia global a través de la producción económica, pero al mismo tiempo estas fuerzas perciben a los movimientos migratorios como una “amenaza política” (2014:35). De tal forma que se construye el imaginario en donde se categoriza a la persona migrante como extranjero y excluido, así ellos aparecen dentro de la ley con una perspectiva de ilegalización que justifica la violencia dentro de la misma y en lo político, expresada en la negación de sus derechos y criminalización del trabajo, gracias a su “dimensión clandestina y silenciosa ... lo que le ayuda a confirmar la definición de la ley como productora de excepcionalidades” (2014: 37). Esto explica la relación que tiene la persona migrante con el trabajo, los cuerpos y la labor, ya que ellos buscan movilizarse a donde hay trabajo, en donde la mayor parte del tiempo el trabajo es precario y se perpetúan las opresiones de la estructura colonial-capitalista, convirtiendo a las personas migrantes en “máquinas capitalistas de formación de trabajo precario” (Castro; 2014: 38)

Son ya muchos los organismos nacionales e internacionales que al observar el paso de los migrantes por México hablan de su situación en términos de una crisis humanitaria.¹⁰ De esto nos hablan los 20 000 migrantes secuestrados al año en México. Sumado a ello, un sinnúmero de actividades legales, ilegales y cuasi legales producen ganancias económicas superiores a los 6 500 millones de dólares que van a parar al esponjoso concepto de “crimen

organizado”. Se debe hablar, en este sentido y con todas sus letras, de una verdadera economía política de administración de vidas humanas. (Castro, 2014:43)

Mediante esta reflexión analizamos cómo las fuerzas globales permeadas por la producción capitalista, hacen uso de la fuerza de trabajo migrante a la vez que invisibiliza y justifica las violencias que ejercen en su contra, la necesidad de analizar los procesos migratorios de mujeres y hombres tomando en cuenta el contexto nacional y global en términos de guerra y la lucha del narcotráfico. Es relevante para observar cómo se desenvuelven en estos nuevos panoramas; a las personas les atraviesan diferentes formas de dominación y de subordinación, dependiendo de su contexto, es importante analizar las diversas categorías en las que la intersección del sexismo, racismo y explotación de clase se pueden presentar, es decir, el proceso migratorio de un hombre mestizo no es el mismo que el de un hombre xi'iu, del cómo el proceso migratorio de una mujer mestiza no es el de una mujer xi'iu, no les traspasan las mismas adversidades, ya que no tienen las mismas necesidades, ni imposiciones coloniales, patriarcales, de género y de raza.

5.3 Las mujeres xi'iu se movilizan

La movilización constante es una realidad que atraviesa a las mujeres xi'iu ya que, debido a la centralización en los municipios como Rayón, Río Verde, Cárdenas e incluso en la ciudad de San Luis Potosí no tienen a su disposición los recursos necesarios para realizar sus actividades cotidianas como es: trabajar, estudiar, la obtención de víveres, atención médica, medicamento, comercio, entre otras. Esta problemática no es reciente, sucede desde generaciones anteriores y gracias a la falta de recursos y servicios dentro de las comunidades se ven con la necesidad de moverse, se observa como consecuencia un gran flujo migratorio ya sea a EE. UU. o a ciudades dentro del país. Sin embargo, una de las mayores necesidades de esta región es la falta de comunicación del transporte público y acceso carretero para el libre tránsito dentro de las mismas. Como es el caso de la comunidad de Cuesta Blanca en donde la mayoría de la población tiene que caminar largas distancias hacia la entrada de la comunidad para conseguir algún medio de transporte y gracias a su difícil acceso se utiliza el famoso raite en donde personas de la misma comunidad que tienen acceso a un vehículo, comúnmente camionetas, llevan a grupos de personas hasta el pie de carretera

de otras comunidades para que así consigan algún otro medio de transporte como el camión, combi o taxi.

La colaboradora F quien reside en Cuesta Blanca es comerciante dentro de La Palma, Río Verde, Rayón y Cárdenas, el punto de venta depende de acuerdo a la temporalidad o festividades que se presenten; como una persona que se moviliza diariamente nos expone las dificultades a las cuales se enfrenta, tanto por la falta de un sistema de carreteras adecuadas dentro de su comunidad, como por la falta de un medio de transporte seguro, al visitar Cuesta Blanca logramos notar que solo habían tres formas de acceso: mediante un vehículo propio, el uso de raite o caminando. Desde esta perspectiva 'F' nos menciona que es importante contar con un horario específico para salir y para entrar a la comunidad, pues al no contar con un vehículo propio tiene que caminar por un periodo de aproximadamente veinte minutos para posteriormente buscar raite y dirigirse generalmente al entronque entre Rayón y Vicente Guerrero, para transbordar y dirigirse a su lugar de destino, cualquiera de los anteriormente mencionados, aunque usualmente es la Palma; de esta forma realizaba el mismo proceso de regreso; sin embargo, en situaciones esporádicas en las cuales no encontraba raite debido a el horario u otras circunstancias, se veía obligada a caminar varias horas hasta llegar a su casa.

Del mismo modo el testimonio de la colaboradora A devela que cuando era estudiante (primaria) se trasladaba caminando a la escuela, lo cual podía llevarle algunas horas, debido a esta situación tenía que levantarse en la madrugada para llegar puntual, sin embargo, cuando inicio la escuela secundaria tuvo la necesidad de pausar sus estudios e ir a trabajar a Río Verde, donde laboraba como trabajadora del hogar en diferentes casas particulares, tenía un sueldo de apenas cinco pesos, gracias a que obtuvo una beca, pudo regresar a la secundaria, aunque no regreso a Agua Puerca, no fue hasta que pudo estudiar la preparatoria en la comunidad de Vicente Guerrero, que se encontraba a unas horas de su casa. Con sus testimonios pudimos observar una constante movilización para cubrir necesidades básicas como la obtención de materia prima, laborales y educativas, al mismo tiempo se observa una migración de tipo circular a la cual recurren ya que en su comunidad no encuentran estas oportunidades; cabe destacar que su movilidad también se veía afectada por la falta de un

medio de transporte, y por el tipo de suelo que tenían que recorrer diariamente. Relacionando los recorridos que realizan ‘A’ y ‘F’ quienes viven en comunidades diferentes, en zonas “alejadas” notamos que es una problemática recurrente en la zona de Tamasopo, que afecta a gran parte de las personas dentro de la comunidad, en mayor porcentaje a aquellas que no cuentan con un medio de transporte propio. Es así como se remarca una migración interna y circular, que se caracteriza por la búsqueda de recursos, ya sea, educativos o laborales, van y vienen a comunidades aledañas, dentro del mismo municipio.

5.4 La migración femenina

Estar aquí

En nuestras visitas a las diferentes comunidades nos dimos cuenta de la estigmatización de la figura femenina dentro de la migración, ya que desde la perspectiva patriarcal la mujer no debe de migrar a menos de que sea para acompañar y atender al hombre. Sin embargo al tener contacto dentro de la comunidad notamos que existe una resistencia por parte de algunas mujeres a la negación de una mujer capaz de migrar de forma autónoma; este es el caso de la colaboradora ‘B’, la cual tuvo la oportunidad de estudiar hasta la primaria, debido a que su familia era muy pobre y no podían sustentar los gastos de vivienda; al conversar con ‘B’ mencionó que al ser la única mujer aparte de su madre en su entorno familiar se le adjudicaron tareas diferentes a las de sus hermanos; desde esta postura narra “que estaba cansada de caminar en caminos de tierra, todo para realizar las tareas básicas” (Colaboradora B, 10/04/22 en El Huizachal, SLP) como era acarrear agua, conseguir leña, conseguir víveres y la energía física - emocional que esto implicaba, ya que sentía que realizaba tareas que no le correspondía, y prefería realizar otro tipo de actividades. Durante su adolescencia se ‘juntó’ y tuvo dos hijas, sin embargo ‘B’ aún encontraba este sentimiento de rechazo hacía estas actividades impuestas al ser mujer dentro de su comunidad. Desde esta idea de cansancio en las actividades cotidianas, observó a la migración como una salida para ‘cambiar’ de aires y probar una nueva vida, en este caso se percibe una migración externa de larga duración que por el momento culmina con el regreso al lugar de origen.

Al contrario para ‘D’ que su decisión de migrar fue más por aprovechar la situación, ‘D’ que ahora reside en Vicente Guerrero, es originaria de Chiapas; en su infancia su padre la obligó

a trabajar en una casa fuera de su localidad, como empleada doméstica, la dinámica de trabajo consistía en una estadía ‘permanente’ que sólo le permitía salir para comprar víveres o hacer mandados para quien le mantenía ‘trabajando’ ahí, explica que ella era menor de edad, por lo cual, no recibía ningún tipo de remuneración económica, pues su tutor legal era su padre y este era el que recibía su paga; aun cuando no entendía porque la dinámica de pronto se tornaba de esta manera, comenzó a sentir disgusto y ganas de escapar, mientras trabajaba ahí consiguió una amiga, la cual le ‘vendió’ la migración a EE.UU. como una oportunidad para crecer y cambiar, cuando tuvo edad suficiente para escapar y teniendo el apoyo de su amiga que le propuso pagar los gastos del coyote y darle trabajo al llegar con la única condición de que cruzara con su hijo y lo mantuviera a salvo, se dirigió a Cd Juárez donde narra “me fui con un muchachito [...], o sea me pagaron a mí la pasada, porque era menor de edad y por eso la señora, mi amiga, me pagó con tal que me llevara a su hijo” (Colaboradora D, Vicente Guerrero, San Luis Potosí, 09/11/22) El proceso migratorio de la colaboradora ‘D’ ha sido cambiante, comenzando con una migración interna de larga duración y posteriormente con migración externa que culmina para transformarse en migración interna nuevamente, en la actualidad ella radica en Vicente Guerrero, pero antes de llegar a esta localidad se movilizó de forma constante hasta lograr adaptarse y comenzar a crear un patrimonio.

El camino

Los sucesos más impactantes y reveladores del proceso de migrar son las situaciones a las cuales se enfrentan: un conjunto de horas sin dormir, caminar en el frío de la noche, dolor físico, incertidumbre, miedo y expectativa. Así fue como las colaboradoras nos permitieron compartir lo que pasaron; con esperanza, así emprendió la experiencia de ‘B’, los “padrinos” le cobraron una cuota por “pasarla al otro lado”, advirtiendo que esta se dividía en dos partes, la primera la pagaba en México y la segunda la pagaba con trabajo hasta saldarla, es decir, en primer estancia ella tenía que dar un “enganche”, el cual le permitía cruzar a EE.UU. una vez ahí “los padrinos” ya tenían un trabajo destinado para ella, del cual iban a descontar la mitad de cada pago para abonar a su deuda. menciona que por la premura de la situación no recuerda mucho del proceso migratorio, pero, aseguró que era la única mujer en el grupo, lo que sorprendió a la mayoría de ellos, los cuales cuestionaron su decisión; dice que por su desconocimiento, y al no haber escuchado ningún otro testimonio acerca de cómo es “cruzar”

la frontera, ya que “solo te das cuenta de lo bueno, de que les va bien allá, de que tiene dinero y una mejor vida” (Colaboradora B, El Huizachal, San Luís Potosí, 10/04/22) ella no sabía las dificultades del camino, como que se necesita de ropa resistente y un calzado grueso para soportar todas las horas que tenía que caminar, menciona que las espinas atravesaban su piel, pero no podía darse el lujo de detenerse, pues si se quedaba “atrás” podría ponerla en situaciones de vulnerabilidad y desventaja, sus suelas se desgastaron hasta desprenderse causándole heridas profundas y ampollas que tardarían semanas en sanar. Al llegar con el “padrino” comenzó a trabajar como mucama en un hotel, menciona que al llegar solo le dieron un día para descansar ya que tenía que trabajar para pagar su deuda, se dio cuenta que trabajando en el hotel no podía sustentar sus gastos, pues tenía que dividirlo en cubrir sus necesidades básicas y en saldar su deuda, con esto en mente ella comienza a buscar trabajos que le den una mayor remuneración, ella trabajó en un car wash, en el fichaje de un bar y en la en construcción, mencionó que buscó inclinarse por trabajos que le dieran una mayor remuneración, aun cuando estos trabajos le exigieran un mayor esfuerzo físico.

‘D’ comenzó su proceso migratorio externo cuando viaja a Ciudad Juárez, donde tenía dos objetivos buscar al “coyote” encargado de trasladarla a EE. UU. su amiga le había dado un nombre y un número de teléfono e instrucciones de ir a buscar a su acompañante pues ella iba a fungir como cuidadora de un joven menor de edad, que buscaba encontrarse con su mamá quien llevaba tiempo viviendo en EE.UU. antes de emprender el viaje hacia “el otro lado” recibió indicaciones de llegar a una locación en ciudad Juárez, una habitación de hotel en donde al llegar se dio cuenta que era un espacio para resguardar a las personas que esperaban a migrar, al contrario de ‘B’, ‘D’ menciona que había muchas mujeres solas y con niños pequeños aunque los hombres se presentaban en mayor proporción, se debe considerar que existe una brecha temporal en ambas experiencias migratorias. Ella nos narra que a la noche siguiente de haber llegado al hotel comienza el primer intento de “cruzar”, menciona que cuando llegaron todas las personas a la habitación los subieron a una van, les dieron indicaciones y los “tiraron” en el monte, en donde iban acompañados de un hombre y con el cual caminaron toda la noche y parte de la madrugada hasta que “la migración” les detuvo, cuando los detuvieron, la “migra” insistió en saber quién dirigía al grupo de personas, les dijeron que no les iban a hacer daño si decían quién era, sin embargo, los migrantes presentes

nunca delataron a su “guía” y los “soltaron” a la mañana siguiente, menciona que aun cuando experimentó esta situación con la migra no lo percibió como un hecho violento que la desalentó a intentarlo otra vez, posteriormente de que fueron liberados volvieron al hotel que resguardaba a los posibles migrantes, mencionó que esperaron un día y una noche y lo intentaron al día siguiente, menciona que hubo personas que se quedaron en el camino y no sabe que paso con ellas. En el segundo intento caminaron toda la noche, tal como en el caso de ‘B’ no llevaba una vestimenta que soportara el trayecto caminando, cuando ya estaba por amanecer llegaron a un punto en donde ya estaba una camioneta esperando, “hasta que nos levantaron y nos llevaron a una casa en el paso Texas” (Colaboradora D, Vicente Guerrero, San Luis Potosí, 12/11/22).

Estar ahí

La estancia de ‘B’ en Estados Unidos la describe con la palabra libertad, menciona que sentía que podría hacer cualquier cosas ya que la vida era más fácil tanto en el acceso a servicios y la convivencia que existía en su entorno donde podía ahorrar para poder mandarle dinero a sus hijas y no necesitaba saber inglés pues su red de “apoyo” estaba llena de hispanohablantes, estando ahí conoció a una persona con la que tuvo un hijo, a la cual le tiene mucho aprecio, expuso que a partir de esta experiencia su perspectiva de la vida cambió, durante este proceso dejó de importarle lo que las personas dijeran de ella y se sintió “liberada” de las imposiciones del pasado, resignificando sus vivencias.

‘D’ describe su llegada como fácil, al llegar al paso ya la esperaba una camioneta para llevarla a su destino final “Panama city”, ahí ya tenía un trabajo y un lugar donde hospedarse, esto gracias a su amiga (la mamá del niño que cuido) en un *carwash*, posteriormente se dedicó a la limpieza de hoteles; describe su estadía como placentera, “a mí me gustó mucho allá [...] daría cualquier cosa por regresar”, menciona que el aire en EE.UU. es diferente “yo prefiero allá por lo económico, porque ganas bien, trabajas bien y te puedes vestir como tu quieras, compras tus cosas [...] con cien dólares te compras un montón de cosas y aquí con cien pesos no te compras nada” las desventajas que ella logró observar son las largas distancias que se recorren para llegar a los destinos, aunque, menciona que con coche no tiene gran relevancia, nos dijo que las largas jornadas de trabajo no le molestan, pues tiene una mayor calidad de

vida. De igual manera menciona como desventaja el miedo que genera “la migración”, esta expresión hace referencia a la policía fronteriza que se encarga de identificar y deportar a las personas migrantes dentro de EE. UU., el cual no le permite andar libremente, aunque, ella hace una comparación interesante, mencionado que allá tiene que cuidarse de la migra, pero acá hay que “cuidarse más, por la delincuencia”, ella finaliza diciendo que es mucho más seguro que México. (Colaboradora D, Vicente Guerrero, San Luis Potosí, 12/11/22).

El regreso

A partir de los testimonios de ambas colaboradoras, logramos analizar ciertas similitudes del ‘dolor’ y ‘sacrificio’ que significó regresar. ‘D’ menciona que “el regreso fue muy, muy difícil [...] como que no te cae el veinte de que estás aquí y no sabes ni cómo empezar de nuevo”, es así como describe el “tormentoso” regreso hacia México, ‘D’ fue deportada junto con su esposo, en donde reconoce que tardó más de tres años en adaptarse a su nueva vida, en comparación de ‘allá’ donde le era más fácil, ya que tenía un ‘buen vivir’ es decir, desde su perspectiva “tienes todo, todo nuevo [...] es más fácil estar allá”; y en México lo considera imposible. Cabe recalcar que después de volver a México decidió mudarse con su hermana en Tijuana, en donde la apoyaba con los trabajos en casa, mientras su esposos conseguía algún tipo de estabilidad económica, debido a que estaba embarazada, por ejemplo narra que comenzó a trabajar en limpieza en una casa y cuando notaron su embarazo “la corrieron” ya que ellas no podían hacerse responsable si algo le llegaba a pasar o darle seguridad social, posteriormente cuando se “notaba su embarazo” no la aceptaban en ningún empleo, después solo se volvió más difícil conseguir trabajo ya que tenía que cuidar a su hija; es así que su esposos decidió volver a EE. UU., y aunque ella añoraba volver decidió quedarse por su hija, ya que por seguridad no podían “cruzar” al otro lado, y para ‘D’ era inimaginable dejar a su hija en México. De este modo se mudó a Vicente Guerrero ya que su esposo es originario de ahí, mientras él se encontraba en USA ella construye sus vidas allí, mejorando su casa y creando un patrimonio propio. En la actualidad ‘D’ es propietaria de una tienda de abarrotes en la comunidad de Vicente Guerrero.

Para ‘B’ el regreso fue un acto de ‘amor’, pero al mismo tiempo fue decirle adiós al estilo de vida que tenía establecido ‘allá’ con su hijo, ‘B’ narra que a pesar de que no tenía mucha

comunicación con su familia, siempre estaba pendiente de su abuelo, pues era su figura paterna, debido a esto le notificaron que su abuelo estaba enfermo y quería verla; desde la perspectiva de 'B' fue como "un balde de agua fría" (Colaboradora B, El Huizachal, San Luis Potosí 10/04/22) ya que comenzaba a construir su vida, en donde había ahorrado para pagarle a un profesional que le ayudará a llevar a sus hijas a EE.UU. Al final tomó la decisión, volver por su abuelo, junto a su hijo dejó su hogar para regresar a El Huizachal para ver a su abuelo; gastó todos sus ahorros para intentar mejorar la calidad de vida de su abuelo, pero lamentablemente falleció, hasta el día de hoy no ha vuelto a EE. UU., sin embargo 'B' menciona que tiene la esperanza de volver, cuando su hijo sea mayor de edad, ya que al ser un ciudadano estadounidense es probable que le ayude conseguir papeles a ella y a sus hijas. Al regresar 'B' se sintió como una extraña, pues había experimentado cambios en su pensamiento y considera que ya no se sentía representada dentro de los usos, costumbres y roles de la comunidad, por esta razón hizo a un lado estos y comenzó a apropiarse de espacios que no "eran para mujeres", es así que ella experimenta un rechazo por parte de su comunidad; sin embargo, ella se siente plena, ya que con su trabajo y esfuerzo le demuestra día a día que puede ser autónoma.

Desde sus testimonios podemos notar como sus vivencias están atravesadas por el racismo, sexismo, clasismo y explotación laboral y con las cuales se ven obligadas a resistir; desde estas opresiones podemos observar que no son casos aislados y que se requiere de especial atención, ya que, a pesar de haber migrado, no obtienen los mismos beneficios que los hombres xi íuy que migran. Así mismo en EE. UU. trabajan jornadas laborales muy extensas, con remuneraciones mínimas.

Capítulo 6: Discusión

6.1 Mujeres xi'iyu como agentas activas

A partir de la investigación historiográfica realizada dentro de esta tesis observamos un patrón que describe a las mujeres xi'iyu como 'pasivas' y definidas desde una agencia familiar, doméstica y de reproducción, con esto en mente buscamos conocer cómo interpretan las mujeres xi'iyu las diferentes actividades en su cotidiano, es decir, cuáles son las motivaciones con las que guían sus acciones y el impacto que tienen dentro de su comunidad, desde el cómo son percibidas dentro de ésta, hasta el cómo perciben las costumbres y tradiciones de su entorno. La nueva tendencia migratoria de las mujeres, la promoción de su cultura en lugares fuera de su localidad, la participación en plantones y lucha para exigir sus derechos son acciones que denotan su participación activa dentro de la agencia económica, social, cultural y política, al mismo tiempo esta serie de acciones crea una fractura dentro de los roles dismórficos, donde la mujer xi'iyu, se apropia de espacios y actividades que en su mayoría están 'destinados' para los hombres.

Si se hace una comparativa de la información presentada en el capítulo de historiografía con los dos capítulos etnográficos, puede verse con claridad la posición de las mujeres en las distintas investigaciones a lo largo del tiempo, si bien es cierto a las mujeres xi'iyu en su mayoría se les ha mencionado dentro de investigaciones acerca de la comunidad, también es relevante analizar cómo surge su aparición en los textos, pues, no surgen como protagonistas, suelen aparecer como casos aislados o en complementariedad del hombre xi'iyu, aunque algunas autoras pueden retomar a la mujer xi'iyu desde sus actividades cotidianas, podemos decir que estas no se hacen a partir de la antropología de la mujer que toma a las mujeres como los ejes centrales dentro de las investigaciones y la resignificación de conceptos desde los conocimientos de los feminismos comunitarios.

Dentro del cuerpo de esta tesis se expuso cómo les atraviesan a las mujeres xi'iyu diversas opresiones de la estructura colonial, analizadas desde el pensamiento de(s)colonial y el conocimiento del feminismo comunitario. Retomando la intersección de racismo, sexismo y explotación de clase, que expone la colonialidad del género, concepto que propone Lugones (2014) con el fin de comprender cómo prevalece una estructura colonial que permea dentro

de todos aquellos vínculos, relaciones sociales, económicas y políticas en las cuales están inmersas, se conoce las situaciones de vulnerabilidad a las cuales las mujeres xi'uiy se encuentran expuestas desde muy temprana edad, como lo es el trabajo infantil poco o no remunerado, las discriminaciones y expresiones despectivas que se utilizan para describir a su comunidad y las cuales generan marginación y aislamientos.

Gracias a la crítica construida a través de la colonialidad del género, se observa cómo el sistema moderno teoriza desde una lógica de opresión la categorización de una dicotomía jerárquica, que mantiene como estandarte al pensamiento capitalista colonial moderno. Es así que la estructura colonial está de forma constante en las actividades colectivas e individuales, sin embargo, la resistencia de las mujeres xi'uiy ante la estructura colonial se expresa en aquellas actividades que salen de lo establecido, tanto en su comunidad, como fuera de ella.

Del mismo modo se retoma la crítica de la construcción del género como una denuncia que enmarca la imposición y opresión patriarcal imperialista, así resignificando la lucha de los feminismos decoloniales y comunitarios. Donde autoras como Segato (2014) proponen un patriarcado pre colonial, el cual, desarrolla desde 'el mundo de la aldea' en donde menciona existía una jerarquía que separaba a hombres y mujeres, es decir, que existía un patriarcado de baja intensidad pre colonial, como lo mencionan Mendoza (2014) y Bidaseca (2023), sin embargo, con la llegada de la colonia está 'separación' se acentúa y jerarquiza, demostrando que el género es la única forma en la que las mujeres han sido subordinadas a los hombres. En la actualidad en la comunidad xi'uiy, se observó una fractura en las imposiciones de género ancestrales, como lo son aquellas actividades que se establecen por la construcción social del género. Esta fractura se muestra en las actividades que realizan las mujeres xi'uiy dentro de la comunidad y las cuales son consideradas 'para hombres'; como es el caso de la colaboradora 'B' quien es la proveedora y administradora de su hogar, mientras trabaja en el proyecto Sembrando Vida, el cual, dentro de la comunidad no es considerado para mujeres, por el esfuerzo físico que conlleva. De igual manera se identificó una relación generacional en la administración del ingreso económico y material dentro del núcleo familiar. Las colaboradoras que tienen una edad mayor a cincuenta y que se encuentran en un núcleo familiar tradicional, es el hombre el que suele ser el encargado de proveer y administrar los

ingresos económicos y bienes materiales, las mujeres, aunque cuentan con ingresos no los destinan al hogar. En cambio, las colaboradoras más jóvenes y casadas, como es el caso de las colaboradoras 'A' Y 'D' se encargan de proveer y administrar el ingreso económico y los bienes materiales en conjunto con sus parejas.

Dentro de esta fractura en las imposiciones de género nos arroja otro resultado dentro de la investigación, que es la necesidad que encuentran las mujeres de migrar dentro y fuera de su comunidad, encontrando así una feminización de la migración (Bastia, 2008). La cual debe de ser visibilizada, pues, se trata de una apropiación de los procesos migratorios en los cuales las mujeres están inmersas y tienen la agencia de modificarlos de acuerdo a sus necesidades, Se identificó que en la comunidad, la migración, sobre todo la externa, solo es adjudicada a los hombres y sobre la migración femenina hay una negación, esto evidencia la percepción migratoria de las mujeres como agentes pasivas, guiadas por las necesidades de segundas o terceras personas, pues, a pesar de que ya teníamos colaboradoras que habían experimentado un proceso migratorio, al preguntar en la comunidad. Nos mencionaron que solo emigran hombres o familias que se movilizan impulsadas por los esposos, lo que crea la idea de que no hay mujeres migrantes autónomas. A pesar de esto, las mujeres xi'uy migrantes, utilizan estos procesos, para resignificar su historia, costumbres y tradiciones.

Una limitante dentro de nuestros resultados es nuestra unidad de análisis la cual no es tan amplia, como para representar las distintas generaciones de mujeres xi'uy y los contextos desde los cuales se expresan, ya que sus vivencias y las opresiones que las atraviesan son contextuales y generacionales por lo cual se puede caer en generalizaciones.

Una variable inesperada dentro de los resultados de esta investigación fue la violencia que atraviesa a las mujeres xi'uy dentro de sus actividades cotidianas y que afectan su movilidad, su manera de relacionarse y de desenvolverse en los espacios públicos.

Algo de gran valor dentro de la investigación es la unión de tres teorías que entrelazan y analizan la intersección de diferentes opresiones ejercidas a la mujer xi'uy con trabajos poscoloniales, de(s)coloniales, desde la fractura epistémica realizada por los feminismos comunitarios e indígenas y retomando la feminización de la migración para reconocer a las

mujeres como personas capaces de transformar el proceso migratorio y abarcar espacios que en teoría no están hechos para ellas.

Si bien entendemos y afirmamos la necesidad de retomar en los proyectos de investigación enfoques poscoloniales, de(s)coloniales y feministas, pues conllevan una reflexión de las opresiones e imposiciones coloniales-capitalistas que atraviesan a diferentes grupos sociales, es importante, el cuidar como se realizan y desde qué contexto se plantean, para no caer en una retórica salvacionista, que silencie o invisibilice las distintas realidades o que incluso llegue a revictimizar a personas, situaciones o contextos.

La violencia generada desde las nuevas figuras de poder, como lo es el denominado 'narcotráfico' simbolizan una limitante dentro del devenir antropológico, es decir, al realizar diferentes investigaciones dentro de comunidades permeadas de estas violencias arriesgan la integridad física de las/os colaboradoras/es y de quien investiga, sin embargo, existe una urgencia de visibilizar estas nuevas figuras de opresión, las cuales afectan y transforman las relaciones económicas, políticas, culturales y sociales dentro de las comunidades; del mismo modo como estas opresiones atraviesan a las mujeres x'uiy, pues las nuevas relaciones de poder se forjan a través del miedo y la violencia.

Capítulo 7: Conclusiones

Una antropología realizada desde conceptos de(s)coloniales y o desde el feminismo comunitario, no es tarea fácil, ya que es necesario realizar una serie de resignificaciones de los conceptos e ideas impuestas dentro del devenir académico, es decir, reconocer que la antropología se enseña desde cierta colonialidad, nos ayuda a reivindicar los conceptos y teorías que aún sin tener la intención llegan a oprimir y silenciar el estudio de las mujeres. Retomar la investigación de las mujeres xi'iy colocándolas como protagonistas y ejes centrales es una manera de romper con la invisibilización/pasividad historiográfica. Este trabajo retomó la presencia de las diversas formas de dominio que existe en la vida de las mujeres xi'iy, para desde esta noción describir todas aquellas actividades que realizan como respuesta, es decir conocer cómo expresan las resistencias ante la imposición colonial.

Dentro de esta investigación nos cuestionamos acerca de ¿cómo afecta en su cotidianidad a las mujeres xi'iy las opresiones por parte del sistema colonial hegemónico? ¿Qué actividades implementan las mujeres xi'iy para permanecer dentro de la estructura colonial? y ¿Por qué las mujeres xi'iy se movilizan? A partir de estos cuestionamientos se proponen los objetivos específicos y se exponen los resultados.

Se consideró la falta de representación histórica de las mujeres xi'iy a lo largo del tiempo demostrado en el cuerpo del proyecto donde se remarca una fractura de la creación histórica en la cual el concepto mujer es percibido desde la pasividad, está expresada dentro de los roles de género, es así que mediante la crítica desde la historiografía acerca de la definición de una historia de la mujer, demuestra un hueco histórico desde la historia de las mujeres xi'iy, es decir, dentro de las diversas investigaciones multidisciplinarias no se describe a las mujeres xi'iy como mujeres activas dentro de ámbitos económicos, sociales, políticos y culturales. Desde los testimonios registrados dentro de los datos etnográficos se muestran actividades implementadas por las mujeres xi'iy dentro de su comunidad.

Al observar las actividades implementadas por las mujeres xi'uiy para permanecer dentro de la estructura colonial-capitalista, logramos identificar dentro de estos resultados una naturalización de las dificultades a las que se enfrentan las mujeres xi'uiy donde se demuestra una fractura dentro de la división dimórfica del trabajo, donde algunas mujeres xi'uiy resignifican actividades permeadas de un rol de género como es participar dentro del corte de caña, el migrar dentro y fuera del país, es decir, la apropiación de espacios.

Es así que se describió cuál fue el impacto de la estructura colonial en la vida de las mujeres xi'uiy, desde un análisis teórico, retomando a su vez el pensamiento descolonial. Donde se analizan estas violencias ejercidas desde la sociedad hegemónica, cuando al salir de la comunidad para estudiar, trabajar o viajar les atravesaron diversas discriminaciones por representarse como mujeres xi'uiy, por hablar su lengua materna; es así que ellas deciden renunciar o transformar sus usos y costumbres, incluso dejando de enseñar la lengua a generaciones menores, ya sea para evitar esta discriminación o porque ya existe una negación por las instituciones escolares fuera de la comunidad de conservar la lengua, la cultura xi'uiy.

Dentro de estas actividades de resistencia ante la opresión colonial de las diversas formas de dominio existe una necesidad por parte de las mujeres xi'uiy de migrar dentro y fuera de su comunidad, y lo que supone para ellas; dentro de esta investigación identificamos que todas las colaboradoras realizan una migración constante, interna y externa, que en ocasiones supone una exposición que las coloca en situaciones de vulnerabilidad y discriminación, pero las cuales no son un impedimento para movilizarse en busca de trabajo, autoabasto y educación, buscando un bienestar al cual, debido a la centralización no pueden acceder en la comunidad.

Uno de los principales aportes de la presente investigación es la compleja intersección de teorías dentro del conocimiento poscolonial, de(s)colonial, feminismo comunitario, feminismo indígena, entrelazadas dentro de la feminización de la migración. Dentro de estas teorías se realiza una crítica consciente acerca de las mujeres xi'uiy como agentas activas en su momento histórico, de la misma concientizamos a la mujeres xi'uiy como mujeres que

migran y se movilizan, capaces de transformar el proceso migratorio e integrarse a espacios en los que hay una predominancia de hombres, el proceso migratorio no debe generalizarse y tomarse únicamente con causalidades económicas, pues existen motivaciones de cambio, en las cuales el querer una “mejor vida” implica el querer salir del lugar de origen para conocer y experimentar. Así retomando la antropología como una herramienta que analiza las diferentes realidades, una antropología que toma a la mujer como eje central de sus investigaciones y que con ayuda de los trabajos poscoloniales y de(s)coloniales pudimos observar un panorama de las realidades que enfrentan las mujeres xí’iuy, al desenvolverse en su comunidad, las maneras en las cuales establecen y mantienen relaciones en su entorno, en los ámbitos económicos, políticos, socioculturales, familiares y cómo a través de sus procesos migratorios y de movilización han logrado crear un sistema de resistencias que aunque se invisibilizan, muestran su agencia, es así que logramos observar una lógica estructural en el desarrollo histórico y del presente de las mujeres xí’iuy dentro de sus actividades implementadas.

Conclusión Beatriz Adriana Flores Gómez

Realizar una tesis en conjunto, puesto en perspectiva puede ser complejo desde el momento en el que son dos mentes pensando un solo trabajo, sin embargo, desde mi experiencia fue una grata sorpresa saber que ambas estábamos caminando juntas, desaprendiendo y aprendiendo, considero que la compañía ayudó a asimilar un montón de información que estando sola me hubiera costado un periodo de tiempo más largo.

Ambas tenemos conocimientos distintos y por supuesto eso suele ser una dificultad pues para unificar visiones se tiene que aprender de la otra, e incluso mientras ambas aprendemos, surgen desacuerdos, que ayudan a desarticular los conocimientos y nutrir tanto el proyecto como nuestras enseñanzas y desde este lugar plantear nuevos caminos, ideas y pensamientos.

Al final, logramos articular nuestras visiones, por lo cual presentamos el actual proyecto de investigación, que resultó de un gran esfuerzo de búsqueda, participación, síntesis, análisis y observación tanto de información como de los testimonios de las colaboradoras. Es grato saber que logramos encontrar un balance tanto en nuestras perspectivas, como en tiempo y aportación, pues esto nos ayudó a entender tanto las teorías poscoloniales, de(s)coloniales, del feminismo comunitario, de la feminización de la migración e incluso los antecedentes históricos de las mujeres xi'íuy y de su comunidad.

Conclusión Johanna Pamela Dávila Gallardo

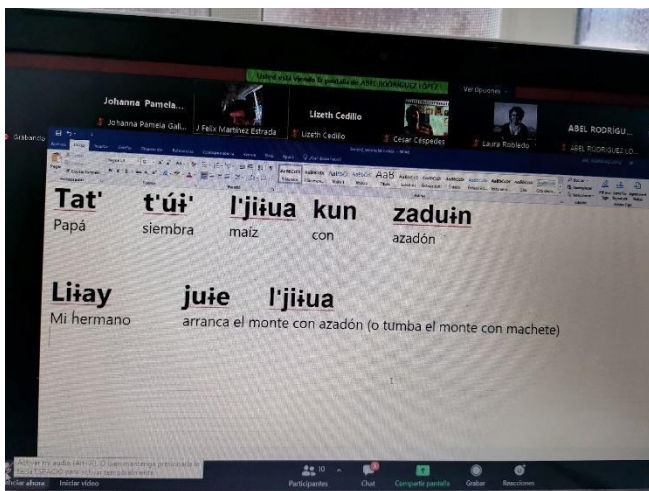
Este trabajo de investigación implicó una deconstrucción total tanto en mi perspectiva antropológica como en lo personal, descubriendo cómo resignificar y reconstruir mucho dentro de mi senti-pensares. Descubrir que la construcción de un proyecto como este no es lineal, que tiene una cantidad de altibajos que nunca imaginé al iniciar esta investigación. Desde el trabajo en campo cuando no puedes evitar sentir que no realizaste un cuestionamiento pertinente, sin embargo, me siento realmente afortunada de no haber estado sola en este proceso, realizando este proyecto a lado de mi compañera Beatriz.

El decidir trabajar en bina nació de las pláticas después de cada visita con alguna colaboradora, al terminar cada clase de seminario, platicando las visiones de la otra; encontramos una conexión entre nuestros pensamientos y del cómo queríamos realizar nuestro proyecto. Así construimos esta tesis, con esfuerzo, de levantarnos y acompañarnos mutuamente; no diré que no existieron conflictos, trabajar en bina se construye a partir del respeto y admiración del trabajo de la otra, de cuestionar todo, de críticas del cómo se escribe, de lo que se dice; somos personas con perspectivas diferentes que decidieron plasmarlo en este trabajo. Creo que los proyectos en bina no es solo la cantidad de páginas, capítulos o teorías retomadas, sino reconocer que unir el trabajo de dos personas no es fácil, que existe un trabajo de síntesis, introspección y de reflexión intenso; creando métodos de estudio, redacción y síntesis de datos que nos acomodará a ambas, donde la información estuviera al alcance de las dos, y estar de acuerdo en todo lo que se escribe.

Al final, creo pertinente reconocer el amplio trabajo realizado en la revisión historiográfica, teórica y de análisis de datos, en donde construimos desde los testimonios de las colaboradoras esta tesis; retomando teorías de(s)coloniales, las perspectivas de los feminismos comunitarios, la historiografía, a partir de la interdisciplinariedad.

Anexo 1

Figura 1. Clases de la lengua xi'uiy



(San Luis Potosí, SLP, 29/10/2021)

Figura 2. En camino



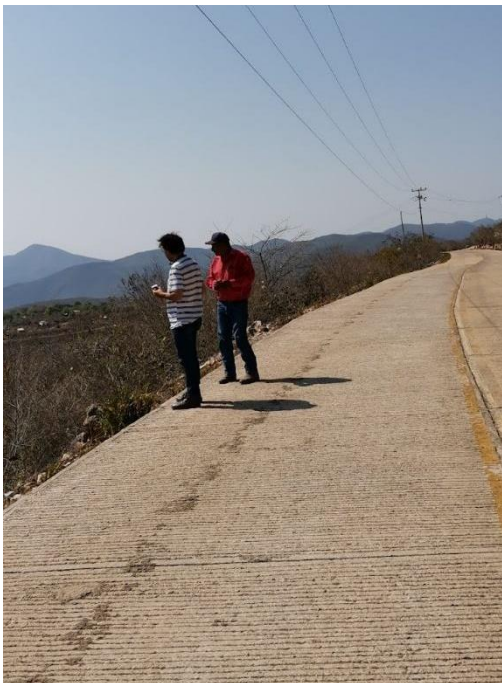
(San Luis Potosí, SLP, 09/04/2022)

Figura 3. Mirador de Manzanilla



(Manzanilla, Tamasopo, SLP, 09/04/2022)

Figura 4. Prof. Félix y Dr. Rodríguez



(Manzanilla, Tamasopo, SLP, 09/04/2022)

Figura 5: Manzanilla



(Manzanilla, Tamasopo, SLP, 09/04/2022)

Figura 6. En Cuesta Blanca



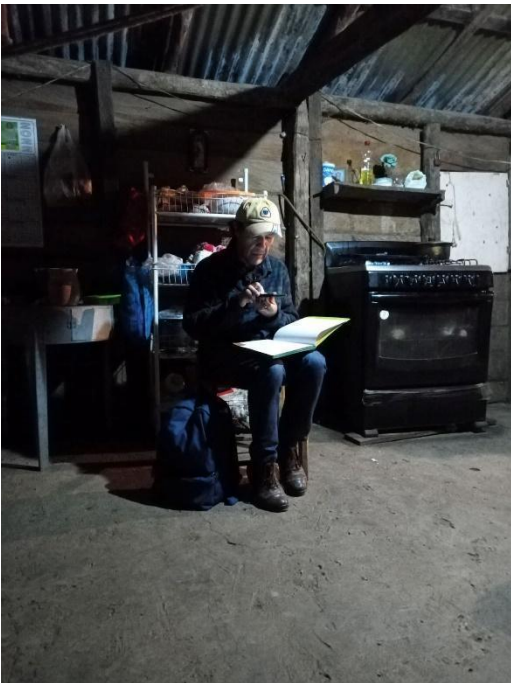
(Cuesta Blanca, Tamasopo, SLP, 10/04/2022)

Figura 7. Recorrido en Cuesta Blanca



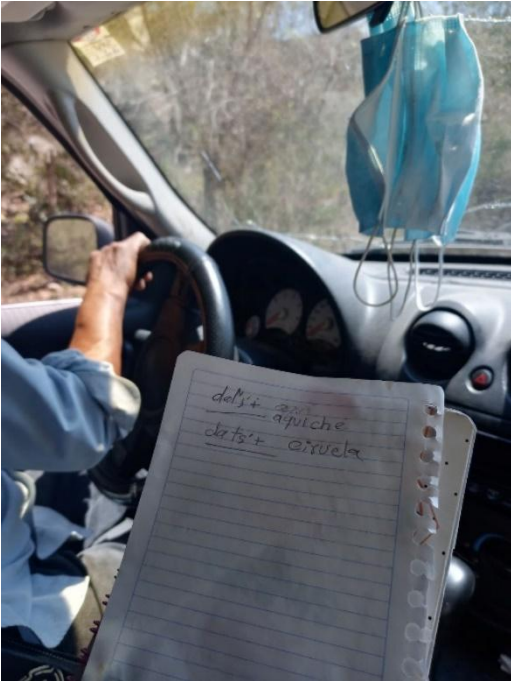
(Cuesta Blanca, Tamasopo, SLP, 10/09/2022)

Figura 8. Casa de Don Félix



(Cuesta Blanca, Tamasopo, SLP, 09/04/2022)

Figura 9. Clases de la lengua xi'uiuy



(Vicente Guerrero, Rayón, SLP, 11/04/2022)

Figura 10. Recorriendo



(Tamasopo, SLP, 10/04/2022)

Figura 11. Escribiendo el diario de campo



(Vicente Guerrero, Rayón, SLP, 10/04/2022)

Figura 12. Casa de la Prof. Eulalia y el Prof. Félix



(Vicente Guerrero, Rayón, SLP, 12/04/2022)

Anexo 2

Figura 1. Agua Puerca



(Agua Puerca, Tamasopo, SLP, 12/11/2022)

Figura 2. Visitando a la colaboradora 'A'



(Agua Puerca, Tamasopo, SLP, 12/11/2022)

Figura 3. Casa de la colaboradora 'A'



(Agua Puerca, Tamasopo, SLP, 12/11/2022)

Figura 4. Casa de la colaboradora 'A'



(Agua Puerca, Tamasopo, SLP, 12/11/2022)

Figura 5. Visitando a la colaboradora 'D'



(Vicente Guerrero, Rayón, SLP, 12/11/2022)

Figura 6. Recorriendo Vicente Guerrero



(Vicente Guerrero, Rayón, SLP, 12/11/2022)

Figura 7. En el camino



(Rayón, SLP, 12/11/2022)

Figura 8. Recorriendo Vicente Guerrero



(Vicente Guerrero, Rayón, SLP, 12/11/2022)

Figura 9. Educación Inicial



(Manzanilla, Tamasopo, SLP, 12/11/2022)

Figura.10 En Rayón



(Rayón, SLP, 11/11/2022)

Referencias

- Arizpe, L. (1973). *Migración indígena problemas analíticos Nueva Antropología*. Asociación Nueva Antropología A.C, 2(5), (pp. 63-89.)
- Aguilar, Y. (2023). *Un nosotrxs sin estado*. Ampliada.
- Bastia, T. (2008). *La feminización de la migración transnacional y su potencial emancipatorio*. En *Papeles*, 104, (pp. 67-77).
- Behar, R. (1997). *Las visiones de una bruja guachichil en 1599: hacia una perspectiva indígena sobre la conquista de San Luis Potosí*. El Colegio de San Luis, 1(2), (pp. 7-32).
- Bidaseca, K. (2011). *Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial*. *Andamios*, 8(17), (pp. 61–89).
- Bidaseca, K. (2023). *Feminismos descoloniales*. En Rufer, M. (Ed.), *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. CLACSO. (pp. 139–158).
- Bugallo, J. (2014). *Sexismo, racismo y clasismo*. Espacio público.
- Cabnal, L. (2010). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, (pp. 11–33).
- Casas, G. (2015). *Lecturas históricas mexicanas*, 2a. edición, 5 tomos, selección, prefacio, notas y tablas cronológicas de Ernesto de la Torre Villar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, (pp. 310-315).
- Castro, Y. (2014). *Migraciones a debate: Las cuestiones políticas en la época de los regímenes de terror*. *Desacatos*, 46, (pp. 32–51).
- Chemin, D. (1996). *Unas consideraciones sobre los pames y su historia*. En *Xi'oi Coloquio Pame. Los Pames de San Luis Potosí y Querétaro*. Colección de memorias. (pp. 29-42).
- Chemin, H. (1984). *Los Pames Septentrionales de San Luis Potosí*. Instituto Nacional Indigenista.

- Cumes, A. (2012). *Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio*. Anuario Hojas de Warimi, 17, (pp. 1–16).
- Curiel, O (2010). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Torricella, P. (Ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. En la Frontera. (pp. 69-76).
- Delgadillo, N. Angel, J. (2008) Población migrante mexicana de retorno, ¿selectividad por género? En *La situación demográfica de México 2018*. (pp 175-197).
- Díez Martín, M. T. (2004). *Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana*. Espacio Tiempo y Forma Serie IV Historia Moderna, 0(17). <https://doi.org/10.5944/etfiv.17.2004.5659>
- EZLN (2014). Ley revolucionaria de mujeres. Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico. En Espinosa, Y. Gómez, D & Ochoa, K. (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca. (pp. 399-400).
- Feminismo Comunitario. (2014). Pronunciamiento del Feminismo Comunitario Latinoamericano en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático. En Espinosa, Y. Gómez, D & Ochoa, K. (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca. (pp. 425–434).
- Gallardo, P. (2007). *Estrategias de adaptación de los pames al sistema colonial en la Villa de Santiago de los Valles*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gallardo, P. (2022). *Movilizaciones de los pames del norte, Cuicuilco*. Revista de Ciencias Antropológicas, 85, (pp. 289-310).
- Gallardo, P. (2018). *Conflictos sociales y relaciones culturales. Un mulato acusado de brujería en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, siglo XVIII*, Dimensión Antropológica, 25(72), (pp. 32-71).
- García, L. (2017). *Entre chinchos y pitacoques: análisis del sistema ritual de los pames septentrionales de Ciudad del Maíz, San Luis Potosí*. Universidad Nacional Autónoma de México. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos.
- Gargallo, F (2014). Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico. En Espinosa, Y. Gómez, D & Ochoa, K. (Eds.), *Tejiendo de otro*

modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala . Editorial Universidad del Cauca. (pp. 371-382).

- Gargallo, F. (2014). Racismo y sexismo. En *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. (pp. 233–244).
- Hernández, R (2014). *Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género*. En Espinosa, Y. Gómez, D & Ochoa, K. (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* . Editorial Universidad del Cauca. (pp. 279-294).
- Lagarde, M (2015). Una antropología de la mujer. En *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Siglo XXI Editores.
- Lara, F. (1991). *Sexismo e identidad de género*. *Alteridades*, 1, (pp. 2-29).
- Lugones, M. (2011). *Hacia un feminismo descolonial*. *La manzana de la discordia*, 6(2), (pp. 105–119).
- Lugones, M. (2014). *Colonialidad y género*. En Espinosa, Y. Gómez, D & Ochoa, K. (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* . Editorial Universidad del Cauca. (pp. 57–73).
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Torricella, P. (Ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. En la frontera. (pp. 19–36)
- Mendoza, B. (2014). La cuestión de la colonialidad del género. En *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*. Herder. (pp. 45–71).
- Ochoa, K. (2018). Feminismos de (s) coloniales. En Moreno, H. y Alcántara, E. (coords), *Conceptos clave en los estudios de género*, Universidad Autónoma Nacional de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, México, 2, (pp-109-121).
- Ochoa, K (2023). Kuna-Abya Yala. En Rufer, M. *Colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. CLACSO. (pp.159-168)
- Olais, L. (2017). *Profesionistas indígenas ex becarios de la fundación tarahumara José Alberto Llaguno. Migración, educación y reinserción social e inserción laboral en la Sierra Tarahumara*. EAHNM.

- Ordóñez, G. (2004) “Pames”. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Paredes, J. (2017). *El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio. Corpus*, Vol. 7,1. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1835>
- Paredes, J., & Comunidad., C. M. I. (2013). *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. Cooperativa El Rebozo.
- Powell, P. (2019). La guerra chichimeca (1550-1600), México, Fondo de cultura económica, (sección de obras de historia).
- Quijano, A. (1999). *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América latina. Dispositio*, 24(51), (pp.137-148).
- Quijano, A. (2014). En D. Assis (Ed.), *Cuestiones y Horizontes, de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Ramos, C. (1996). *Quinientos años de olvido: historiografía e historia de la mujer en México*. Secuencia (Mexico City, Mexico), 0(36), 121. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i36.552>
- Ramos, C. (1997). *Género e historia: la historiografía sobre la mujer*. Instituto de Investigaciones.
- Ramos, C. (2005, marzo). *La historiografía sobre la mujer y el género en la historiografía mexicana reciente*. CIESAS.
- Riveros, C. (2018). Aproximaciones a los feminismos contemporáneos en América Latina. En Flores, C. Rodríguez, A. Kan, J. Barbosa, F. Marchini, J. Bertoni, R. Cortés, C. Flores, C. Navarro, A. Rudnik, I. Duarte, M. Carpenter, S. & Stronzake, J. *América Latina: una integración regional fragmentada y sin rumbo*. CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn96f4f.10> (pp. 180–201)
- Rodríguez L.A. (2018). En *101 textos y más sobre Pames xi'iuy y xi'oi*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca & V, Vazquez (Eds.), *Feminismos y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Ediciones Godot. (pp. 17–30).
- Segato, R. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En Espinosa, Y. Gómez, D & Ochoa, K.

(Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* . Editorial Universidad del Cauca. (pp.75-90).

- Segura, M. (2007). “*Ollas y comales: más allá del barro. La construcción social y simbólica de las alfareras pames de Cuesta Blanca*”. El Colegio de San Luis.
- Todos los pueblos de México. (s/f). mexico.pueblosamerica.com. Recuperado el 15 de mayo de 2024, de <https://mexico.pueblosamerica.com>
- Torquemada, J. (1975). Capítulo XV. De cómo el chichimeca Xolotl, señor de las provincias y reinos de Amaqueme, en el septentrión o partes del norte, primer poblador de esta Nueva España después de los tultecas, viendo que las gentes que solían hacer guerra ya no parecían, se determinó de entrarles las tierras a buscarlos y envió sus exploradores para que los recorriesen. En *Libro primero de los veinte y un rituales y monarquía indiana* . Universidad Nacional Autónoma de México. (pp. 58–60).
- Torres, M. (2012). *La migración y sus efectos en la cultura de Yerko Castro Neira* (coord.) Sociología, 27(77), (pp 301-206).
- Vázquez, F. & Hernández, C. (2004). *Migración, resistencia y recreación cultural: El trabajo invisible de la mujer indígena*. México, D.F: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Velasco, L. (2010). Migraciones indígenas mexicanas a Estados Unidos: un acercamiento a las etnicidades transaccionales”. En Alba, F. Castillo, A. Verduzco, G; (Ed.); *Los grandes problemas de México*. El Colegio de México, A.C. (pp. 317-354).