


98




Prácticas sociales y estrategias de las mujeres en contextos de violencia

Nueva Antropología

•**Ana Teresa Peña Hernández,** "Y le puse las manos entre mis piernas y le dije: ya está naciendo el bebé, atiéndame". Resistencias de un grupo de mujeres de Teopancingo, Puebla, ante la violencia obstétrica • **María Susana Rosales Pérez,** Género, agencia y religión. Participación de las mujeres rurales en grupos religiosos pentecostales fronterizos • **Edith Mónica Hernández Hernández,** Parteras de la resistencia contra la violencia: mujeres *ñuu savi* dando vida a otras formas de habitar el mundo • **Alejandra A. Ramírez López,** Experiencia juvenil de afromexicanas en la Costa Chica de Oaxaca: prácticas de agenciamiento frente a la violencia simbólica • **Jahel López Guerrero,** Prácticas espaciales de mujeres indígenas jóvenes ante el miedo, las violencias y la discriminación en la Ciudad de México • **Lizeth Pérez Cárdenas,** Más allá de llegar al cargo: violencia política contra mujeres indígenas, los retos de la participación

VOL. XXXVI, NÚMERO 98, ENERO-JUNIO 2023 ISSN 0185-0636

Nueva Antropología 98

Prácticas sociales y estrategias de las mujeres en contextos de violencia

Directora fundadora
Silvia Gómez-Tagle

Director general
Emanuel Rodríguez

Directora editorial
Ana Peña

Consejo de redacción
Raúl Nieto, Xóchitl Ramírez, María Josefa Santos, Héctor Tejera, Betzabé Márquez

Consejo editorial
Alejandra Aguilar, Jorge Alonso, Lourdes Arizpe, Steffan Igor Ayora, Federico Besserer, Carmen Bueno, Edith Calderón, Alicia Castellanos, Rodrigo Díaz, José del Val, Carles Feixa, Carlos Garma, Turid Hagene, Esteban Krotz, Gilberto López y Rivas, Roger Magazine, Vicente Moctezuma, Eduardo Nivón, Marisol Pérez Lizaur, Patricia Ravelo, María Teresa Romero, Mauricio Sánchez, Sergio Sánchez, Pablo Semán, Gabriela Vargas Cetina, Claudia Ytuarte-Núñez, Claudia Zamorano

Consejeros honorarios
Luis H. Barjau, Erwin Stephan Otto, Adrián García Valadés, José Eduardo García Gómez-Tagle

Asociación Nueva Antropología, A. C., publica *Nueva Antropología*

Instituciones que apoyan Nueva Antropología, A. C.:
Instituto Nacional de Antropología e Historia; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

Coordinadoras del número
Ana Teresa Peña Hernández y Sonia Guadalupe Contreras Medina

Secretaría técnica
Karen Palacios

Producción y cuidado editorial
Subdirección de Publicaciones Periódicas, CND-INAH

Ilustración de portada
Dibujo de Felicita López Gómez (10 años. San Juan Colorado, Oaxaca)

Publicación semestral
Certificado de licitud de título y contenidos números: 2059 y 1291
Reserva de título número: 37286
Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de los autores

Impresa y hecha en México
Tiro: 500 ejemplares
Talleres gráficos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Av. Tláhuac 3428, Col. Los Reyes Culhuacán, C. P. 09800, Ciudad de México

PARTERAS DE LA RESISTENCIA CONTRA LA VIOLENCIA: MUJERES *ÑUU SAVI* DANDO VIDA A OTRAS FORMAS DE HABITAR EL MUNDO

Edith Mónica Hernández Hernández*

Resumen: El presente artículo expone las diferentes maneras en que mujeres indígenas —de la Costa Chica de Oaxaca en el sureste de México— dieron vida a formas de resistir a diferentes violencias. Se presenta la voz de las que, en distintas etapas de su vida, incluida la niñez, tuvieron que tomar decisiones transgresoras y desafiantes a su época, las costumbres e imperativos para las mujeres por su condición de género. Situaciones como la pedofilia, la maternidad y matrimonio forzados, el abuso sexual, el maltrato infantil y la violencia en general, son las encrucijadas que enfrentaron para tomar decisiones que les cambiaron la vida. Un punto de partida importante es la idea de que todas ellas tienen la capacidad de resistir, sin embargo, sus resistencias no son homogéneas, ya que cada una ha tenido diferentes recursos simbólicos y materiales para generar una respuesta.
Palabras clave: mujeres indígenas, violencia, resistencias, Oaxaca.

Resistance Midwives against Violence: Indigenous Women Ñuu Savi Bearing Alternative Ways of Dwelling the World

Abstract: This article explores how indigenous women in the Costa Chica region of Oaxaca have devised methods to resist violence against them. A voice is given to women who, at different stages of their lives, including childhood, had to make transgressive, challenging decisions contrary to the customs or imperatives of their time caused by their gender condition. Some of the crossroads they faced to make life-changing situation decisions, include paedophilia, forced maternity or marriage, sexual abuse, child abuse and general violence. A key starting point is to acknowledge the fact that all women have the ability to resist. In spite of this, their resistance does not follow the same pattern. This is because each is endowed with unique symbolic and material resources for producing a specific response.
Keywords: indigenous women, violence against women, resistance, Oaxaca.

* Doctora en Antropología Social, ENAH.
Correo electrónico: monher86@gmail.com

Éstas son las mujeres que sin ninguna notoriedad pública han padecido y soportado un cúmulo de vejaciones a sus cuerpos y a su dignidad. De la misma manera, han resistido con actos sutiles, de manera clandestina y sin interrumpir el continuum de la vida cotidiana, para en el fondo defender la vida
MARCELA LAGARDE Y DE LOS RÍOS

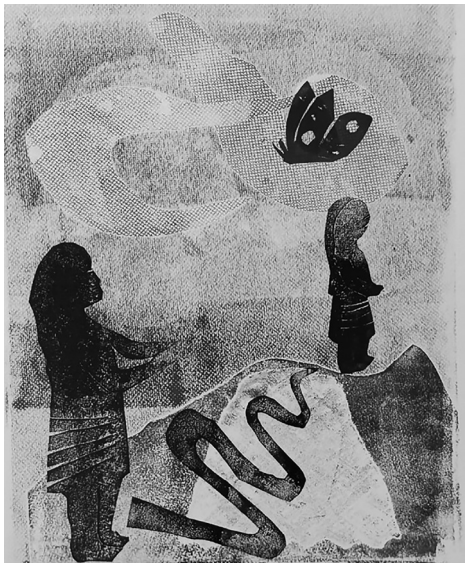

Figura 1. Autora: Ingrid Sáenz (2023). Técnica: monotipia, 27 × 21 cm.

INTRODUCCIÓN

Las ideas presentadas en este artículo son producto de mi investigación doctoral en antropología social, realizada de 2018 a 2022 en la Costa Chica del estado de Oaxaca, México. El punto de partida epistémico es el feminismo, perspectiva desde la cual es relevante reconocer que el sujeto que investiga posee una carga valorativa frente a la investigación, en función de su constitución como sujeto histórico y de género. En ese sentido, la condición de género de quien investiga se convierte en el lenguaje cultural y político desde el cual se transmite una concepción del mundo asociada a una posición social (Castañeda y Valero, 2016).

Un aspecto importante para mí fue identificar y enunciar cuáles fueron mis referentes y, por lo tanto, los posibles sesgos de esta investigación, lo que dentro de la epistemología feminista se llama *conocimiento situado*, es decir, el reconocimiento de que la persona que conoce está situada y, en consecuencia, el conocimiento que produce también, ya que refleja perspectivas particulares de la persona que genera conocimiento (Blazquez *et al*., 2010: 23).

La epistemología feminista se propone recuperar, valorar y reconocer maneras distintas de hacer conocimiento, particularmente las desarrolladas por las mujeres, con la intención de reconocer su autoridad epistémica a lo largo de la historia en cada sociedad (Castañeda, 2013). El reconocimiento de ellas y de su autoridad va en dos líneas: en mirarlas como sujetos cognoscentes o como sujetos cognoscibles. Es decir, que nosotras somos capaces de construir y poseer conocimiento. En ese proceso, el feminismo académico ha elabora-

do teorías, conceptos y categorías que dan cuenta de esos sesgos que han ignorado, invisibilizado, negado y, en ocasiones, justificado la desigualdad que subordina y oprime a las mujeres en un contexto de dominación patriarcal (Castañeda, 2008).

Por ello, la propuesta del conocimiento situado me permite reconocer mis inclinaciones, implicaciones y afectos, con sus ventajas y dificultades, y me ayuda a entender y explicar las motivaciones por las que me interesé en este tema y ser consciente de los lugares que ocupo frente a él. De esta manera, identifico tres aspectos que antecedieron la elección de los sujetos y el tema de investigación: uno de carácter de origen familiar; el segundo, político, y el tercero, de tipo académico. Cabe aclarar que son dimensiones que no están separadas una de la otra.

En primer lugar, me considero originaria del lugar donde se desarrolló la investigación. Es importante decir que la comunidad es conocida de manera oficial como Pinotepa de Don Luis, el nombre colonial. Sin embargo, se le denomina en el idioma propio de sus habitantes, el *tuun savi*[1] o mixteco, como Ndoo Yu'u. Éste es el nombre con el que decidí referirme a la comunidad en todo momento, como un acto de reivindicación política de esa manera propia de denominar al lugar.

El segundo aspecto fue mi participación como profesora voluntaria en la comunidad en 2012, en un proyecto de gestión de educación superior para la población indígena, lo que me permitió vincularme con el lugar, en otros términos, más allá de mi origen, y conocer las problemáticas de la zona. De la misma manera, el hecho de asumirme como feminista fue un aspecto central para la definición de los sujetos y el tema de investigación.

Finalmente, haber realizado la investigación de la tesis de Licenciatura en Ciencias Sociales en dicho espacio, es un antecedente importante. El trabajo versó sobre la *escenificación del conflicto social en los carnavales* de la comunidad, registré las formas de resistir de lo étnico, lo político / partidista y lo magisterial en diferentes elementos, tales como la danza, el disfraz, el discurso oral, la selección de la reina, la venta de productos, etc. Desde un punto de vista que omitió en su totalidad las formas de opresión que viven, en ese mismo contexto, las mujeres, así como las maneras en que resisten.

En estos mismos términos académicos, el trabajo de investigación de la Maestría en Antropología Social, que versó sobre la *violencia contra las mujeres en contextos de violencia criminal en Guerrero,* me permitió reflexionar sobre la importancia de considerar la agencia de las mujeres, es decir, rebasar la idea victimizante de que sólo sufren violencia de manera pasiva, y mirar las formas creativas de responder a esas vivencias. De manera

[1] *Tuun savi* es la denominación propia del idioma mixteco y significa la voz *lluvia*.

más concreta, fue gracias al testimonio de una de ellas que llegué a construir esta idea. El testimonio es el siguiente: "Mi suegra me ha dicho que cuando mi marido busque pelear, yo haga de cuenta que un perro le está ladrando a la luna, a ver, que la alcance [...]".

Registré esas palabras en mis notas de campo y tiempo después reflexioné sobre lo revelador de ese testimonio. Aquella mujer me confío la clave heredada por su suegra para ponerse a salvo de la violencia ejercida por su pareja. De esta manera decidí trabajar el tema de las resistencias que ellas construyen frente a la violencia en Ndoo Yu'u. Como producto final de la investigación, elaboré siete relatos, uno por cada mujer entrevistada; de ellos, por cuestiones de espacio, expongo uno solo en este documento.

Es importante aclarar que las siete mujeres son originarias de la comunidad, pero tres de ellas viven en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México. La ampliación al interés de mujeres originarias de Ndoo Yu'u residentes en la región, se debió a que la pandemia del SARS-COV-2 no me permitió volver al campo a profundizar el diálogo con ellas, y decidí complementar el panorama considerando la experiencia de mujeres migrantes.

OAXACA FEMINICIDA

Uno de los criterios para tomar la decisión para trabajar en esa comunidad, fue la declaración de Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres (AVGCM) en Oaxaca, emitida en agosto de 2018. El estado de Oaxaca, a nivel nacional, se encuentra entre las cinco entidades con mayor incidencia de violencia intrafamilar: física, psicológica, sexual y económica. En cuanto a los feminicidios, la Costa ocupa el tercer lugar de ocho regiones, después de los Valles Centrales y el Istmo de Tehuantepec (Hernández y Tello, 2016).

La Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (Endireh) 2021, que da cuenta sobre la situación de violencia que viven las mujeres en México, con la intención de erigirse como insumo importante para el diseño, seguimiento y evaluación de políticas públicas orientadas a prevenir, atender, sancionar y erradicar dichas conductas, revela la siguiente información en cuanto a Oaxaca: 67.1% de las mujeres de 15 años o más experimentaron algún tipo de violencia psicológica, física, sexual, económica o patrimonial a lo largo de la vida. En el caso de la violencia en pareja, ésta fue experimentada en 42.5%, en el ámbito comunitario en 35.2%, en el ámbito familiar 12.0%, y en cuanto a la violencia sexual en 46.1% (INEGI, 2022).

Uno de los municipios de la región que está incluido en la alerta como prioritario, es Pinotepa Nacional, la ciudad más cercana a Ndoo Yu'u. Este hecho me llevó a reflexionar sobre la situación de la violencia

en la comunidad y pensé en todos los casos que conozco sobre violencia feminicida: la muchacha apuñalada en el brazo por su novio, la mujer asesinada en un hotel, las mujeres que son insultadas y golpeadas por sus esposos, las niñas violadas por familiares, aquella mujer que es amenazada de muerte todas las noches por su pareja, entre otras. En ese contexto me pregunté: ¿qué pasa con las comunidades de alrededor de los municipios de referencia para la alerta? ¿Cómo podemos conocer acerca de la violencia que ellas experimentan en las comunidades cercanas a Pinotepa Nacional? En ese sentido, me pareció importante acercarme a conocer el fenómeno en una de las comunidades aledañas a un municipio prioritario para la alerta.

Una de las razones para interesarme en el tema de las resistencias de las mujeres de Ndoo Yu'u frente a la violencia, fue la cercanía con la historia de mi madre y de mi abuela materna, a la cual no conocí sino a través de la experiencia de mi progenitora. Siempre he disfrutado escuchar la historia de mi mamá, porque a pesar de ser una historia de mucho dolor, reconozco y admiro toda la creatividad con la que tomó decisiones que la llevaron a librarse de la situación de violencia y explotación que sufría. Tener la posibilidad de relatar su vivencia desde los elementos de reflexión que me ha dado la formación en antropología y en feminismo, fue determinante para comenzar a pensar su historia más allá de la intimidad de nuestra relación madre-hija, pasar de lo personal a lo político-académico. Conocer otras historias a través de ella y de otras mujeres cercanas, primas, tías y conocidas, me hizo pensar esos hechos como un reflejo de la forma de pensamiento y práctica a nivel colectivo de la población de Ndoo Yu'u.

En ese sentido, definí como objetivo de mi investigación analizar cómo son las experiencias de violencia de las mujeres indígenas de Ndoo Yu'u y conocer cuáles son los recursos materiales y simbólicos con los que cuentan para generar algún tipo de resistencia.

NDOO YU'U, EL PUEBLO DE LA BOCA FRONDOSA

Ndoo Yu'u pertenece a dos regiones culturalmente distintas, la Costa Chica —que comprende de Acapulco a Puerto Escondido y que atraviesa los estados de Guerrero y Oaxaca— y la región de la Costa de la Mixteca[2] (figura 2), al sureste del país. El total de población es de 6 416 habitantes, de los cuales 50.7% son mujeres y 49.3% hombres.[3] De ese total, 6092

[2] La Mixteca es una región que a su vez se subdivide en Mixteca Alta, Baja y de la Costa.

[3] Véase "Pinotepa de Don Luis: economía, empleo, equidad, calidad de vida, educación, salud y seguridad pública", Data México (economia.gob.mx), consultada el 14 de noviembre de 2022.



Figura 2. Mapa de la región Costa Chica, elaborado por Francisco Ziga (2013)

personas son indígenas mixteca[4] y el resto son mestizos. Como señalé anteriormente, el nombre indígena de la comunidad es Ndoo Yu'u o Ñuu Ndoo Yu'u.

El significado de estas palabras, de acuerdo con el diccionario del idioma mixteco Tutu Tu'un Ñuu Savi (2008),[5] es: *Ñuu*, pueblo; *Ndoo*, grande, frondoso, limpio, araña, o verbo *se va a quedar*, y *Yu'u*, boca, orilla, pronombre personal *yo* y verbo *va a tener miedo*. Como no hay un acuerdo homogéneo sobre lo que significan estas palabras aglutinadas, las interpretaciones responden a la manera en la que los expertos se relacionan con la comunidad. La interpretación que yo hago de Ndoo Yu'u es el *pueblo de la boca frondosa,* y la explicación tiene su origen en la filosofía *ñuu savi*, que concibe a todo ente sobre la tierra con vida y con un cuerpo. En el idioma mixteco, cuando se hace referencia a la puerta se define metafóricamente como boca; entonces, cuando aludo a la boca frondosa, hablo de la puerta frondosa, es decir, la puerta abierta a la dimensión simbólica de la cultura, el pensamiento y sabiduría del pueblo.

[4] Véase "Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social 2022", Oaxaca, Pinotepa de Don Luis, Unidad de Planeación y Evaluación de Programas para el Desarrollo. Recuperado de: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/697285/20_070_OAX_Pinotepa_de_Don_Luis.pdf>.

[55] Véase a Gabriel Caballero Morales (2008), *Variación léxica en los mixtecos. Diccionario del Idioma Mixteco. Tutu Tu'un Ñuu Savi*, Huajuapan de León, Universidad Tecnológica de la Mixteca

Una manera de percibir que la comunidad es un lugar con un alto porcentaje de población indígena, más allá de las estadísticas, es que, al llegar, la tonalidad que predomina en el paisaje social es el púrpura, que es el color característico de la vestimenta de las mujeres mixtecas de la región. Es común verlas caminar, sutilmente, hacia el mercado o al molino para moler el nixtamal. El atuendo consta de un mandil, que permite cubrir el pecho, pero que deja descubierta la espalda; de un huipil, que es una tela de manta, rectangular, que cubre espalda, cabeza y brazos, y un pozahuanco o enredo, que va de la cintura a los pies y que es una tela de hilos tejidos de color rojo, azul, guinda y principalmente púrpura. La única manera de producir este pozahuanco es tejiéndolo y bordándolo en telar de cintura,[6] pero como el proceso es largo, muchas mujeres de la región han dejado de ejercer esta práctica y prefieren comprarlo a las que aún se producen.

Para el caso de Ndoo Yu'u, un gran número de ellas teje y borda pozahuancos, servilletas y blusas, que después venden en otros pueblos, como Jicayán y Pinotepa Nacional, principalmente. La indumentaria masculina consta de un cotón (camisa) y un calzón (pantalón) blancos de manta (véase la figura 2). Es importante mencionar que no todas las indígenas portan la vestimenta tradicional, sólo las mujeres mayores; para el caso de los hombres es igual, pero las más jóvenes hacen un uso reivindicativo de la vestimenta tradicional, porque la han adaptado a estilos de ropa modernizados, como faldas cortas, blusas o vestidos de diferentes telas que resaltan fragmentos del pozahuanco.

La comunidad cuenta con los servicios de agua potable, luz eléctrica, telefonía celular e internet, y escuelas desde nivel básico hasta medio superior, con un centro de salud y un hospital. En las actividades económicas predominan la agricultura y la ganadería, principalmente, las cuales son realizadas por hombres, en tanto que las mujeres se dedican a hacer pan, tamales y textiles para vender dentro y fuera de la comunidad. De la misma manera, se encargan de la mayor parte de los cuidados del hogar y de los integrantes de la familia y la comunidad, lo que no les genera un ingreso específico, pero sostiene la economía de la comunidad. Cabe mencionar que, aunque la ganadería y la agricultura son actividades compartidas por el grupo mixteco y mestizo, lo hacen de forma diferente. La mayoría de la población mestiza es ganadera, y la mayor parte de la gente indígena se dedica a la agricultura, principalmente el cultivo de temporal.

Las actividades descritas anteriormente se aprenden en el proceso de socialización, incorporación que se asimila desde una edad tem-

[6] Instrumento de origen prehispánico que facilita la elaboración de la vestimenta tradicional.

prana, ya sea con la práctica o con la observación cotidiana. Algunos aprendizajes se vuelven duros cuando la tarea es un imperativo que corresponde a la relación con la condición de género. En el caso de las mujeres, el aprendizaje de la elaboración de las tortillas a mano podía llegar a ser doloroso, ya que si no quedaban del tamaño y grosor sugerido, les quemaban las manos en el comal como castigo o las maltrataban psicológicamente con insultos.

Con la llegada de las máquinas tortilleras se facilitó el trabajo y han sido de gran ayuda para esta actividad. En el caso de los varones, un aprendizaje que puede parecer duro son las labores en el campo, para lo cual hay que levantarse muy temprano, aprender a usar el machete y demostrar que se pueden desarrollar destrezas para la siembra y la cosecha. La llegada de las escuelas en los años setenta representó una opción para las infancias que, en lugar de ir al campo o desarrollar las actividades del hogar, iban a la escuela. Sin embargo, la incorporación a los planteles no fue homogénea, en tanto que los hijos de la población mestiza fueron los primeros en ir y, en cuanto a la población indígena, los hombres se incorporaron antes que las mujeres.

Es común que, derivado de este proceso de socialización, diversas prácticas se sostuvieran y legitimaran, incluso en la actualidad, a través de la violencia, desde la de tipo muy visible hasta la más sutil o simbólica. Existen diversos testimonios de mujeres que fueron desposadas de manera forzada a una edad muy temprana y, por lo tanto, fueron violadas sexualmente por sus parejas (en general hombres mayores). Como consecuencia de lo anterior, fueron obligadas a ser madres-infantes o adolescentes, eran violentadas en sus hogares cuando no hacían correctamente las actividades de la cocina y limpieza, y eran castigadas si no vendían por completo las tortillas, pan o tamales que salían a vender. Algunas afirmaron que cuando eran niñas y salían a vender esos alimentos, tenían miedo de ser violadas sexualmente por hombres que les decían que les comprarían y les invitaban a pasar a su casa mientras buscaban dinero. De esta manera, las engañaban y ya estando cerca de la puerta, las jalaban. La mujer que refirió a esta situación, afirmó haber sabido de muchas niñas que experimentaron vivencias similares, pero todas callaban, porque nadie les iba a creer o iban a terminar regañadas por ser consideradas confiadas.

Desde la infancia, un número elevado de mujeres va experimentando esas violencias que no dejan de vivir en sus distintas etapas de crecimiento, pero lo que sí cambia es quien la ejerce. Por ejemplo, en la infancia, la violencia viene más de las mamás, papás, hermanos, tíos, padrinos y comunidad en general, y al casarse la viven por parte de sus esposos y de los familiares

de éste. Sumado a la violencia estructural de poco acceso a los servicios, educación y salud.

La violencia que viven las mujeres no se denuncia debido a que existe el imaginario de que son situaciones que corresponden al ámbito privado y, en ese sentido, las autoridades no se involucran. Algunas de las instancias donde se han llegado a reportar estos casos de violencia son el palacio municipal, en la que si es considerable la insistencia, o es un caso considerado de gravedad, la instancia actúa y la sanción es la cárcel local por algunos días o la canalización a instancias mayores.

Tal fue el caso de un militar que intentó asesinar a su pareja enterrándole un cuchillo en el brazo; los policías acudieron al lugar de los hechos y lo reportaron con las autoridades castrenses, los que sancionaron al perpetrador con algunos meses de cárcel. Desafortunadamente, las autoridades no actúan sino hasta que se llega a estas situaciones; en alguna ocasión me tocó reportar un caso de violencia verbal, física y amenazas de muerte de un vecino hacia su pareja, y a pesar de haber llamado a la policía y reportado la situación más de tres veces, la solicitud nunca fue atendida.

Una instancia más donde se reportan casos de violencia contra mujeres e infancias es el Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), sin embargo, la gente que representa a esta institución no cuenta con la formación adecuada para dar seguimiento y acompañamiento, por lo que terminan sin hacer algo para atender esas denuncias, incluso hay ocasiones en las que se re-victimiza a las mujeres, culpándolas por la violencia que viven o terminan invitándoles a resolver la situación a nivel familiar.

Por otro lado, en la comunidad existe la Instancia de la Mujer, un espacio de creación municipal establecido por el gobierno del estado; sin embargo, su alcance es menor en el sentido de que promueve la no violencia contra las mujeres dentro del marco institucional; es decir, que organiza eventos o actividades en días como el 8 de marzo, el Día Naranja, el 10 de mayo, y sus acciones están más apegadas a las necesidades del municipio en términos de rendición de cuentas, pero no realizan acompañamientos puntuales a casos de violencia.

De manera que la mayoría de los casos quedan en la impunidad y en ese contexto existen mujeres que han respondido a esa violencia de manera frontal, que son infieles como respuesta a ese maltrato, o que se han separado de sus parejas, que han intentado envenenar a sus esposos, y otras que han aguantado diferentes circunstancias para que sus hijas tengan la posibilidad de estudiar y no la necesidad de aguantar algún tipo de violencia. Éstas y otras violencias aún permanecen en mayor o menor medida, y el extremo de todas ellas es el feminicidio.

MIGRACIÓN DE LAS MUJERES A CAUSA DE LA VIOLENCIA

Una de las respuestas de las mujeres a esas violencias ha sido la migración, la cual se registró en Ndoo Yu'u en el contexto de las crisis del campo, y del país en general, y la industrialización de las ciudades, principalmente la de la Ciudad de México. Los primeros estudios sobre la migración dan cuenta de que en sus inicios fue predominantemente masculina, lo cual no es extraño en el contexto patriarcal que considera como propiedad a las mujeres, por lo que salir de la comunidad era impensable para ellas sin la autorización o tutela de los padres o esposos. Los varones salían en búsqueda de mejorar sus condiciones económicas, educativas y culturales, dados los altos índices de marginación y extrema pobreza. El grupo *ñuu savi* ha sido uno de los grupos étnicos con mayor movilidad a nivel nacional e internacional. La población ubicada en la denominada Mixteca Alta ha centrado su migración hacia el norte del país y del continente, mientras la población de la Mixteca de la Costa se ha destacado por migrar a la Zona Metropolitana de la Ciudad de México y, los últimos años, a Guadalajara.

Posteriormente la migración fue de familias. Cabe destacar que aunque en ese contexto las mujeres comenzaron a migrar, era en su calidad de "esposas de", por lo que tal vez ni siquiera era su intención hacerlo. También es importante resaltar que en la región de la Costa, la migración de familias no fue tan sobresaliente como pasó con las comunidades de la Mixteca Alta, pues su movilidad fue principalmente en términos individuales. Por último, tuvo lugar la migración de las mujeres indígenas hacia la ciudad. En el caso de la Costa, las primeras que migraron tenían algún tipo de condición favorable para salir, ya que lo hicieron para estudiar o buscar trabajo, pero hubo un sector con otros motivos que no fueron económicos, tal es el caso de las mujeres entrevistadas, y muchas otras con condiciones parecidas, que tuvieron como motor principal escapar a las violencias que experimentaban.

Ninguna contaba con los recursos para hacerlo, por lo que tuvieron que recurrir a diferentes estrategias para construir una ruta de escape: ahorrar dinero y/o pedir ayuda a familiares comprensivos de su causa:

> Yo no sabía dónde era México y no conocía a nadie acá, pero escuchaba que todos hablaban de México. Yo no quería que mi tío abusara de mí, sabía que a donde fuera me podía pasar también, pero no sería él. Ahorré mi dinero y cuando junté lo que necesitaba me fui [...] Estaba cansada, no sabía qué hacer, así que hablé con mis padrinos de bautizo, ellos veían todo lo que sufría y me ayudaron a escapar. Tenían una hija viviendo acá y me mandaron con ella [...] Una amiga me ayudó,

> ella ya había venido a la ciudad y conocía paisanos y lugares. Nunca me dejó sola y gracias a ella, yo pude escapar de todo ese maltrato que vivía [...].

LA MEMORIA DE LAS MUJERES

Eli Bartra (2012) afirma que el método feminista no está creado de antemano, sino que se va creando en la medida en la que se construye el trabajo de investigación y, en ese sentido, se desarrolla de una manera espontánea. Dada la complejidad del tema de interés de esta investigación, la selección de las siete mujeres entrevistadas fue abierta, en el sentido de que dejé que mi estancia en el lugar, sumado a expresar de manera abierta mi interés en las experiencias de violencia de las mujeres, me llevará a concretar con alguna, por lo que quedó abierto a las condiciones del trabajo de campo. Un dato interesante es que cuando expresé con algunos hombres mi interés en el tema me dijeron lo siguiente:

> —Qué bueno que se interese en el tema, es muy importante, una vez hubo una policía que ejercía violencia con las mujeres. Imagínese, una propia mujer violentando a otra mujer.
>
> —¿Sabía que en la región muchas mujeres fueron caciques porque tenían mucho *poder? El poder lo ejercían ellas.*
>
> —En Jamiltepec hay una mujer que ha tenido el poder durante mucho tiempo y ha ejercido violencia contra toda esa comunidad.

No dudé de la veracidad de sus afirmaciones y considero que la violencia contra las mujeres desplegada por los hombres no es excluyente de que ellas también la ejerzan. Sin embargo, me pregunté sobre el trasfondo de esas aseveraciones. ¿Por qué la necesidad de hacer ver la existencia de la violencia hacia las mujeres ejercida desde una de ellas cuando yo referí a mi interés en la violencia contra las mujeres sin hablar de quién la perpetra? Me pareció interesante esta postura un poco defensiva del género masculino a partir de visibilizar la violencia que ejercen las mujeres y la vinculación del poder con la violencia. Por otro lado, también hubo varones que afirmaron la importancia de indagar sobre el tema, ya que la violencia contra ellas es algo cotidiano en la comunidad, vinculada a temas de alcoholismo y a las propias costumbres.

El primer testimonio que obtuve y al cual recurrí en diferentes ocasiones porque fue amplio y me permitió generar un panorama más extenso y mirarlo como una experiencia de género compartida por otras mujeres, fue el de mi madre. La he acompañado en diferentes momentos como hija, amiga, antropóloga y feminista, y en uno de esos acompañamientos, en 2021, le solicité permiso de escribir su testimonio como parte de mi investigación y le expuse la importancia

de visibilizar y reconocer la sabiduría, fuerza y creatividad de ella y otras frente a estas situaciones. Mi mamá estuvo de acuerdo y su testimonio se volvió un punto de partida importante para llegar a otras mujeres y para pensar cómo abordar el tema.

El segundo testimonio posee la particularidad de ser contado desde el acontecimiento recordado, más no vivido. La historia de una mujer que no pudo darme su testimonio y que, sin embargo, también es un punto de partida importante en esta investigación: mi abuela materna. Para la reconstrucción del mismo recurro a las herramientas de la historia oral, que plantea la posibilidad de que, a través de la memoria, se acceda a la manera en que un hecho es recordado, significado, transmitido e interpretado (Portelli, 1989).

Alessandro Portelli (1989) afirma que escribir sobre la vida de alguien sin fuente directa corre el riesgo de que el resultado sea una convergencia entre lo equivocado o lo inventado, sin embargo, también posee la potencia de trasladarnos a un contexto histórico particular y la manera en que otras y otros lo vivieron. Esa posible "invención" no es arbitraria porque responde a una serie de valores e ideas compartidas que hacen parte de un imaginario social que da cuenta de una realidad concreta.

Los primeros relatos sobre la vida de mi abuela fueron de mi madre; ya en estancia de campo entrevisté a tres mujeres que me proporcionaron información suficiente para reconstruir el escenario que enmarca esa historia. Una de ellas es su prima, por lo que compartieron el contexto de matrimonio infantil forzado. Ella me contó que tanto a mi abuela como a ella las casaron con hombres mayores que las pidieron en matrimonio. La manera en que me lo contó fue normalizando esa práctica, dado que era común y representaba el destino de un buen número de ellas, en su mayoría niñas.

La segunda mujer que entrevisté fue una tía de mi abuela, que la conoció de niña, cuando ella misma era adolescente, así que tenía muy presente la imagen de la madre de mi mamá. Finalmente, la tercera entrevistada fue su sobrina, hija de su única hermana. Esta última entrevista la realicé en Chiminitió, la ranchería y el lugar donde mi abuela vivió la mayor parte de su vida. Su sobrina e, incluso, su hijo mayor, recordaron a la perfección a mi abuela y me dieron información no sólo de ella, sino del contexto en el que creció. Hice estas tres entrevistas con ayuda de una traductora, dado que ninguna habla totalmente el español, aunque lo comprenden muy bien, y de la misma manera yo no tengo un dominio amplio del *ñuu savi*. Quienes me ayudaron con la traducción fueron mujeres que en el momento estaban cerca y con la disponibilidad de apoyarme. Las entrevistadas nacieron entre los años cincuenta y sesenta.

El tercer testimonio que da cuenta sobre un feminicidio fue recopilado de la misma manera que el anterior, a través de terceros. Cuando platiqué con algunas mujeres sobre mi interés en el tema, además de aseverar que es un contexto complicado y cotidiano, me compartieron lo que sabían del caso y me pareció importante incluirlo, ya que el feminicidio sigue siendo considerado en la comunidad como crimen pasional y como algo que pertenece al ámbito de lo privado.

El cuarto testimonio pertenece a una mujer que reside en la comunidad, con la que ya tenía cierta cercanía porque la entrevisté cuando escribí mi tesis de licenciatura y conocía un poco sobre su experiencia. La entrevista se llevó a cabo en dos espacios diferentes: una primera parte en el río, que es su lugar favorito y, la otra parte, en su casa. A la quinta entrevistada la conocí cuando fui profesora voluntaria para la gestión de la universidad en la comunidad en 2013. El detonante del acercamiento a su historia fue la despenalización del aborto en Oaxaca en 2019. Ellas son las mujeres más jóvenes que entrevisté, ambas nacidas en los años ochenta.

Finalmente, el sexto y séptimo testimonios son de mujeres residentes en la Ciudad de México, nacidas en los años setenta y ochenta y, como en el caso de mi mamá, migraron para escapar de la violencia que vivían. Las tres emigraron cuando eran niñas-adolescentes, entre los 11 y 18 años de edad.

De este modo, obtuve el testimonio de mujeres de diferentes generaciones con experiencias de violencia distintas, pero enmarcadas todas en un contexto de dominación patriarcal, en el que se asume que las niñas y mayores son propiedad de los hombres, ya sean padres, hermanos, tíos o esposos, pero también de las familias, por lo que muchas de ellas, en su rol de madres, ejercen algún tipo de violencia que está dentro de esa estructura. Dada la especificidad de cada testimonio, no utilicé el mismo instrumento de entrevista para todas, sino uno distinto para cada una, en una lógica de no homogeneizar sus experiencias. Sin embargo, los ejes generales fueron los mismos: experiencia de infancia, motivos para migrar (en el caso de las que lo hicieron), sus relaciones con la familia y comunidad, y su experiencia concreta de violencia.

NOMBRAR LA VIVENCIA

La herramienta mediante la cual realicé mi acercamiento a las mujeres interrogadas fue la entrevista narrativa, que tiene que ver con las historias que cuentan los seres humanos para sí mismos, pero sobre todo para otros, en este caso los y las antropólogas. La investigación antropológica sobre narrativas se ha centrado, sobre todo, en trabajos sobre minorías, excluidos y subalternos (obreros, desocupados, mujeres, migrantes, etc.) (Visacovsky, 2016: 24), lo que supone una impor-

tante participación de los sujetos en la construcción social de conocimientos, ya que el acto de narrar implica un proceso de reflexión y elaboración de la vivencia y la construcción de un relato.

La preocupación disciplinaria clásica para captar el modo en que las personas experimentan sus vidas en relación con el mundo que les toca vivir, la manera en que lo organizan y le dan sentido, ha sido la base sobre la cual se ha edificado el campo de estudios sobre la narrativa (Visacovsky, 2016: 24), ya que estudiar los relatos nos lleva a indagar sobre el pensamiento que los promueve, es decir, el contexto.

De los años ochenta a los noventa, la narrativa dio un giro lingüístico y registró un desplazamiento epistemológico hacia modelos interpretativos, ya que se comenzó a hablar sobre una gran diversidad de paradigmas, teorías, métodos y estrategias de investigación en un contexto de crítica al positivismo. Su objeto de investigación han sido los estudios sobre las experiencias y formas no oficiales de recuerdo, como las historias de vida de sectores subalternos con escasas posibilidades de hacerse escuchar o participar en la producción de las historias oficiales (Visacovsky, 2016: 24). Una de esas formas no oficiales de recuerdo es la memoria, que para Alessandro Portelli (2016), no es un archivo del pasado, sino el proceso que transforma los materiales pretéritos en materiales del presente, re-elaborándolos continuamente a través de la narración.

La narración es poner lo vivido en palabras, y en tanto ideas y emociones, posibilita la re-significación de las experiencias y las dota de sentido. Permite a los sujetos re-nombrar y re-crear una serie de acontecimientos que dan cuenta de la configuración particular y compleja frente a los hechos vividos (Arias, 2015: 172). Es contar la historia a favor de quien narra, de una manera situada. Esto último implica desmontar la idea de una verdad única y absoluta y dar cabida a otras verdades o, mejor dicho, otras versiones y voces de la realidad social y la manera de habitarla.

Finalmente, quiero resaltar el papel de las narrativas como una plataforma de enunciación de demandas regionales, étnicas, de género y de grupos específicos de víctimas, que posibilita la visibilidad de experiencias atravesadas por contextos opresivos y las resistencias que los sujetos generan a esa opresión. En este caso, las mujeres.

RESISTENCIA DE LAS MUJERES INDÍGENAS FRENTE A LA VIOLENCIA

Los conceptos clave para esta investigación son: *violencia contra las mujeres, resistencia* y *mujeres indígenas*. La aproximación a dichas categorías se efectuó retomando, principalmente, perspectivas y propuestas desarrolladas en la antropología y el feminismo, con

el interés de resaltar cómo se vive la violencia, y cómo se resiste a ella, desde la condición de mujer indígena.

Para la categoría de *violencia*, una autora importante es la antropóloga Myriam Jimeno, en particular su propuesta de abordar dicha categoría a partir de cómo la viven los sujetos desde sus marcos culturales y esquemas cognitivos propios. Para ella, la violencia se encuentra dentro de la cultura, pues "las acciones humanas y las acciones violentas, entre ellas, sólo pueden entenderse en un contexto social particular" (Jimeno, 2019: 9). Además, asegura que "la violencia está ligada a ciertos roles y relaciones entre los miembros del grupo familiar, a determinados esquemas de ejercicio de la autoridad y a la delimitación de espacios culturales que justifican su uso" (Jimeno *et al*., 2007: 44). Esta autora define la violencia de la siguiente manera:

> La violencia es una acción social específica enmarcada en referentes socio y psico-culturales susceptibles de modificación. Esta perspectiva desmedicaliza el abordaje, desnaturaliza el género y la sexualidad y permite integrar los derechos humanos. Tiene presente que las interacciones personales que desembocan en el uso de la violencia están ancladas en esquemas de sentido que provienen de la vida sociocultural y que en éstos se entrelazan cognición y emoción (Jimeno *et al*., 2007: 17).

Según Myriam Jimeno, "se debe examinar el vínculo entre las personas, las condiciones sociales en las que se desenvuelve un acto de violencia y la manera en cómo intervienen los esquemas cognitivos y emocionales aprendidos en la vida con otros" (Jimeno, 2005: 12). Esta definición es importante porque se aproxima al interés principal de conocer las experiencias de violencia contra las mujeres desde su subjetividad y en un entorno específico. En el caso particular de esta investigación fue posible observar que la violencia está presente en la cotidianidad de los sujetos, de manera que no sólo se experimenta, sino que se reproduce; como es el caso de la violencia que se usa con fines correctivos al interior de las familias, de los padres a los hijos e hijas y de los esposos a las esposas.

Finalmente, es importante aclarar por qué no uso el término de violencia de género y en su lugar propongo usar la categoría *violencia contra las mujeres*. Desde mi punto de vista, referir al primer concepto desdibuja que la mayor parte de afectadas son mujeres y niñas, por lo que hay que especificar que es una violencia contra las mujeres.

El planteamiento de Myriam Jimeno se complementa con las ideas de la antropóloga Marcela Lagarde, quien propone aproximarse a la realidad de las mujeres y su significado desde contextos concretos. Es decir, ¿qué significa ser mujer y en dónde? Propone también que la condición genérica de ellas ha sido construida

históricamente y es una de las creaciones de las sociedades y las culturas patriarcales. La autora afirma que el poder define genéricamente la condición de las mujeres. Y esa condición es opresiva por la dependencia vital, la sujeción, la subalternidad y la servidumbre voluntaria de las féminas en relación con el mundo (los otros, las instituciones, los imponderables, la sociedad, el Estado, las fuerzas ocultas, esotéricas y tangibles) (Lagarde, 2005: 35). La autora asevera que la condición de ser mujer es compartida, pero la situación de cada una tiene que ver con aspectos sociales, culturales y económicos específicos, por lo que, de acuerdo a la situación de cada una, será el grado de opresión que viva. En este sentido, afirma que los cautiverios de ellas son diferentes también. Esto es importante, ya que uno de los planteamientos centrales de esta investigación es que, de acuerdo a esas condiciones, la experiencia de las mujeres con la violencia es diferenciada, por lo tanto, también su manera de responder a ella.

Para el caso de la categoría *resistencia* es importante retomar a Marcela Lagarde, quien considera necesario distinguir entre hechos subversivos y hechos trastocadores. Los primeros son notables, pero en sí mismos no tocan la esencia del poder; por su parte, las acciones trastocadoras fundan la desestructuración de los poderes, porque tocan la raíz de ellos. Según la autora, el trastocamiento implica un cambio en la identidad de la feminidad de las mujeres, por lo que el paso de subvertir a trastocar es complejo (Lagarde, 2005: 582-583). Esta propuesta me permitió mirar los alcances de las diferentes escalas que puede alcanzar la resistencia. En ese sentido, me atrevo a afirmar que todas resisten de alguna manera y esa resistencia está articulada, no sólo a su condición, sino a su posición y situación de género, es decir, a aspectos articulados a cuestiones económicas, educativas, étnicas, políticas, de redes sociales, acceso a la tecnología, etcétera.

En tanto que María Lugones coincide con Marcela Lagarde al concebir la resistencia como un elemento de agencia que no llega a ser radical, pero que es fundamental para cuestionar la dominación:

> La resistencia es la tensión entre la subjetificación (la formación / información del sujeto) y la subjetividad activa, ese sentido mínimo de agencia requerido para que la relación oprimir→←resistir sea de tipo activo [...] La subjetividad resistente a menudo se expresa infra-políticamente, más que en una política de lo público, la cual es fácilmente habitada por la contestación pública. A la subjetividad resistente se le niegan legitimidad, autoridad, voz, sentido y visibilidad. En nuestras existencias colonizadas, generizadas racialmente y oprimidas, somos también otros / otras de lo que el poder hegemónico nos hace ser. Éste es un logro infra-político (Lugones, 2011: 109).

En una lógica de proteger la identidad de las mujeres entrevistadas, presenté la información —obtenida en campo y en entrevistas— diluida en el contexto sociocultural de la comunidad, el panorama de violencia y en articulación con relatos de terceros. De la misma manera, los articulé con el panorama de violencia de la región y con una intención propia de dotarlos de un carácter reivindicativo de sus historias. La voz narrativa es mía, pero la historia es de ellas, cuyos nombres fueron modificados.

Sol del amanecer. Ya sabía cuál sería mi plan y mi ruta de escape, nada podría salir mal [...].

Me llamo Sol y tengo 60 años, resido en la Ciudad de México desde hace más de 40 años. Yo llegué a esta ciudad a los 12 años aproximadamente. Soy originaria y nacida en Ndoo yu'u, en la Costa de Oaxaca. Cuando tenía 2 años, falleció mi papá; recuerdo que yo lo veía tirado en el tapete muy enfermo. Muchas y muchos se sorprenden cuando cuento este recuerdo, pues afirman que era muy pequeña como para recordarlo, pero tengo frescas esas imágenes. Mi papá dejo una esposa viuda, tres hijos varones y dos niñas, una que venía en camino en la panza de mi mamá. Yo me quedé viviendo con mi abuela paterna, madre y hermanos. A los dos años de nacida, mi hermana murió de una tos que le dio y nunca se le quitó. Dicen que era tosferina. Yo tenía 4 años y recuerdo que estaba muy triste y lloraba mucho por mi hermana. Mi abuela le sugirió a mi madre que me bañara en la tumba de mi hermana, porque si no yo me iba a morir. Mi mamá hizo lo que mi abuela le dijo y pronto comencé a estar más tranquila con la ausencia de mi hermana.

Después de un tiempo, tal vez uno o dos años, mi mamá se fue. Se fue y por un tiempo no supimos de ella, se fue y nunca volvió por nosotros. Ni siquiera por mí, que era su única hija mujer. Se fue con un hombre. ¿Cómo alguien es capaz de cambiar a sus hijos por un hombre? Mi abuela y abuelo paternos se quedaron conmigo y mis hermanos se fueron; el mayor era militar y los otros ya trabajaban en el campo y eran más independientes. Después de unos meses, mis abuelos me fueron a dejar con mi tía Margarita, la hermana mayor de mi difunto padre. Mi abuelo lloró al dejarme y se disculpaba conmigo por ser tan pobre y no poderme cuidar. Yo me quedé bajo el cargo de mi tía que tenía nueve hijos. Estuve viviendo con ella cinco años aproximadamente. Esos años fueron muy duros y dolorosos, pues no estaba con mis abuelos, quiénes para mí eran como mis padres.

Vivir con mi tía fue otra de las cosas más difíciles que me pasaron. Había mucho maltrato de ella hacia sus hijos, pero también hacia mí. Supongo conmigo le dolía menos porque no era su hija, pero por no tener alguien que me

defendiera ella se aprovechaba. Yo le ayudaba con todas las tareas domésticas y aparte hacíamos pan y yo lo iba a vender con mis primos, primas y amigas. A veces si no lo vendíamos todo, mi tía nos pegaba, así que entre nosotros hacíamos carreritas para terminar de vender. Había gente muy amable y a veces me compraba una pieza de pan para mí. Siempre tuve el sueño de irme de la casa de mi tía. Yo escuchaba hablar de México, un lugar en el que la gente del pueblo se superaba. Así que vendía ese pan que me regalaban y comencé a ahorrar para mi huida.

Cada noche lo pensaba y soñaba con irme y escapar de lo que vivía. Aparte del maltrato de mi tía, todas las noches su esposo intentaba abusar de mí. Yo dormía con mis primos y él subía a buscarme, ya cuando sentía que me tocaba, lloraba y mi prima, la hermana mayor de mis primos se levantaba y lo corría. Ella siempre me defendió y le decía a mi tía que me cuidara mucho de él. Hasta la fecha tengo el sueño muy ligero, como si durmiera siempre alerta. Es algo que se te queda. En las noches, pero también en el día buscaba cómo acosarme y amedrentarme. Yo tenía mucho miedo porque aparte me amenazaba con hacerle daño a mis abuelitos si yo le decía alguien. Ése fue uno de mis mayores motivos para irme, no iba a dejar que ese hombre me violara. Pensaba que afuera podrían hacerlo también, pero no sería él. No sabía con quién hablar de mi partida así que fui con una madrina. Ella me hizo una serie de preguntas sobre mi salida: —¿A dónde vas, con quién, a dónde vas a vivir? Yo sólo deseaba irme sin querer pensar tanto en mi lugar de destino. Sólo sabía que era México a donde yo tenía que llegar. Mi madrina decidió avisar a mi hermano mayor que me iría, pues al menos alguno de mis hermanos tenía que saberlo. No lo esperaba de él, pero fue a delatarme con mi tía, quién me pegó tanto hasta querer hacerme olvidar la idea de irme, pero no pasó. Seguí ahorrando dinero y pensando en cómo irme.

Dejé pasar mucho tiempo, tal vez un año o más para decidir irme. Ya sabía cuál sería mi plan y mi ruta, lo pensé muchas veces, nada podría salir mal esta vez. Sólo le avisé a mi abuelo y a mi madre. Una mañana, a las 4 de la mañana, me levanté al baño. Teníamos que salir al patio, donde estaban las letrinas, ahí estaba mi dinero enterrado en un botecito. Salí corriendo de casa y mi abuelo y mamá me estaban esperando para llevarme. Caminamos cerca de 20 o 30 minutos para llegar a la secundaría, dónde salía la pasajera. Yo caminaba muy rápido, casi corriendo, por el temor de ser descubierta y alcanzada por mi tía. Mi mamá y mi abuelo lloraban desconsoladamente por mi partida. pero no podía hacer nada, me tenía que ir. Iba llena de miedo y de coraje, le iba reprochando a mi madre su abandono.

—"¿Por qué nos dejaste? Una buena madre no abandona a sus hijos, aun en las peores condiciones. No llores, hipócrita, por tu culpa yo me tengo que ir, porque no nos quisiste cuidar como madre que eres".

Ella no paraba de llorar, no recuerdo si aparte de llorar decía cosas, ya que era más mi enojo y mi preocupación por ser descubierta. Abordé la pasajera y conforme ésta avanzaba perdí la imagen de mi abuelo y mi madre llorando. Estaba llena de miedo, pero segura de lo que hacía. Llegué a Pinotepa Nacional, la ciudad más cercana a mi pueblo, y corrí a la central de autobuses para comprar mi boleto: —¡Un boleto para México! ¡Un boleto para México! ¡Rápido! ¡Un boleto para México!

La señorita de los boletos me dijo que no podía venderme un boleto porque yo era una niña.

—¿Por qué estás sola? ¿Con quién vienes? ¿Cómo te llamas? —Remedios, me llamo Remedios (si daba mi nombre real era más fácil que me encontraran, así que tuve que inventarme un nombre).

La señorita vio mi desesperación y miedo y se ofreció a ayudarme. Me llevó a su casa y me prometió que nunca iba a permitir que nadie me lastimara. La señorita vivía con su hermano, así que yo me quedaba con él mientras ella iba a trabajar. Me dejaban ayudarles con los deberes domésticos, pero no me dejaban hacer todo. Me decían que descansara y jugara. Fueron tres meses bellos y tranquilos, pero no podía quitarme de la cabeza que cualquier día mi tía podría encontrarme. Ese miedo comenzó a ser más cotidiano hasta que Chefita, así le decíamos de cariño a Josefina, la muchacha de los boletos, decidió traerme a la Ciudad de México con su familia que ya vivía acá. Les encargó que fueran amables conmigo y que me cuidaran. También me dijo que, si me hacían algo, como un maltrato o algo así, que le avisara.

En esa casa fueron muy bellas personas conmigo. Me trataban muy bien y me fueron acompañando para tener más confianza en mí misma. Me querían enseñar como si fuera yo a la escuela, pero siempre me ponía a llorar. Tenía muy presente los insultos y golpes que me daba mi tía por no hacer mis tareas. Yo le ayudaba a hacer pan y luego a venderlo, ya no me quedaba tiempo para las tareas y en la escuela quien me maltrataba era mi maestro. Me pegaba con un bejuco en las manos. Así que en el 3er año mi tía me sacó de la escuela con el pretexto de que yo no estudiaba, pero sé que era la estrategia para que me dedicara de lleno a trabajar con ella en la venta y elaboración de tamales, tortillas y pan. Sumado al trabajo doméstico todo. Me ganaba el sentimiento y no me concentraba, así que no lo intentamos más. A mi nueva familia le revelé mi verdadero nombre varios años después, cuando mi hermano el mediano, no sé cómo, llegó a esa

casa a preguntar por su hermana Sol. Ahí supieron mi verdadero nombre. No les importó que haya mentido, incluso lo comprendieron, pero ya estaban tan acostumbrados al nombre de Remedios, que hasta la fecha me llaman así. No regresé al pueblo y nadie tenía noticias mías (salvo mi hermano): "A Sol se la tragó la tierra", decían.

Comencé a conocer, reconocer y juntarme con paisanas y paisanos, y un día me enteré que mi mamá se estaba muriendo. Estaba muy enferma. Es una enfermedad de su parte, decían todos. Se referían a su vagina. Llegué y la vi desangrándose: su sangre tenía un olor fuerte y desagradable. Ya no tenía cura, se iba a morir. Ya tenía la muerte rotunda de mi madre enfrente de mí. Necesitaba decirle todo lo que sentía, le dije que me dolió, lastimó y enojó mucho que me haya abandonado, que no se merecía ningún perdón. Yo seguía muy enojada. No recuerdo si ella me dijo algo, ni qué más le dije. Pero decidí asumir los gastos de su entierro, la enterré y me regresé a la ciudad. Con eso enterraba una parte importante y dolorosa de mi vida. Nunca supe por qué mi madre nos abandonó.

Me volví a ir del pueblo y tardé en volver ya que, después de la muerte de mi madre, no sentía que tuviera una razón para quedarme o volver pronto. Solo me preocupaba mi abuelo paterno, pero cada vez que podía le mandaba un dinerito para que tuviera algo que comer. Volví nuevamente al pueblo tiempo antes de que mi abuelo falleciera. Llevé a mis cuatro hijos para que lo conocieran. Pronto murió y regresé a enterrarlo. Definitivamente ya no tenía nadie a quién arraigarme o aferrarme y comencé a acercarme de nuevo con mi tía Margarita. Sus hijos, en su mayoría, ya eran maestros y ella comenzó a verme distinta, pues ya era yo una mujer casada, con hijos y con casa y trabajo en la Ciudad de México, ya no era esa niña indefensa a la que podía maltratar. Su esposo ya había fallecido, lo cual también fue un motivo para mí para recuperar el vínculo con mi tía. Recuperamos la relación y hasta el día de su muerte fue una relación de respeto y hasta cariño, podría decir. Ella me llamó a su lecho de muerte para disculparse por los maltratos y la vida que me dio. El tiempo ya no vuelve y creo que ya la había perdonado desde antes. No me olvido de lo que viví porque fue muy duro, tal vez la experiencia más dura de mi vida.

Cuando dejé de vivir con la familia que me ayudó a salir de la comunidad y a instalarme y adaptarme en la ciudad, comencé a trabajar como empleada doméstica. Con tercero de primaria, viniendo de un pueblo lejano y como mujer indígena, el único trabajo que conseguíamos era de limpieza en casa. Ahí sufrimos muchas vejaciones, discriminación, explotación y racismo. Una vez hicimos, mi esposo, un primo y yo, la limpieza de toda una casa entre los tres y nos llevamos todo el día, ni siquiera comimos por

apurarnos a terminar, y la señora de la casa no nos quería pagar con el argumento de que no lo habíamos hecho bien. Tuvimos varias experiencias de gente que se quería aprovechar y poco a poco fuimos conociendo nuestros derechos y aprendimos a defendernos. Sabíamos de nuestros derechos simplemente porque merecíamos un pago por nuestro trabajo y un buen trato. Luego conseguimos la posibilidad de tener una vivienda y mi esposo encontró un trabajo que, junto con mi trabajo, nos permitió construir un patrimonio para vivir sin preocuparnos nunca más por pagar una renta.

Desde la muerte de mi abuelo, mis hijos comenzaron a tener relación con su comunidad de origen y aman regresar cada vez que pueden. Ahora son mayores de 30 y los cuatro tienen formación profesional. Pienso que en pocos años me iré a vivir a mi pueblo, a tener una vejez tranquila. Ya tengo mi casa y cada vez que voy, me lleno de energía de mi familia, de mis primas y de mis muertos que siguen ahí, de mis bisabuelos, abuelos, padres y hermana. Mientras me decido, voy cada vez que puedo y me traigo la maleta llena de jamaica, café, chocolate, totopos, queso, tamales, memelas, chorizo, chiles, fruta local y todo lo que me recuerde el sabor de mi pueblo.

REFLEXIONES FINALES

Este relato nos permite observar que las infancias, en particular de las niñas, son el eslabón más frágil de toda la cadena de violencias que se gestan en la comunidad o, al menos, que así era en la década de los sesenta y setenta. Vemos adultos imposibilitados para cuidarlas debido a condiciones estructurales, otros que aprovecharon esa vulnerabilidad para beneficiarse de alguna manera con el trabajo de ellas.

La historia de Sol nos narra la vivencia de otras niñas también. En términos de resistencia, lo primero que me gustaría resaltar es el abandono de su madre: ¿por qué eso es una resistencia a la violencia? Dicho acto puede representar un rechazo a uno de los mandatos centrales para las mujeres en el sistema patriarcal, que es ser madres, independiente de los efectos vitales que eso pudo haber tenido en sus hijos e hija. Por otro lado, dicho abandono puede representar esa llave que le dio a Sol para irse de la comunidad y ponerse a salvo del matrimonio y maternidad forzados. Su mamá no tenía la certeza de los peligros que pudo haber vivido afuera de la localidad, pero sí tenía certeza del destino que le esperaba a su hija si se quedaba, el cual era el destino que compartían todas las niñas de esa época.

En Sol, podemos ver cómo fue construyendo su plan con suficiente tiempo, su estrategia para generar un plus de sus ventas y poder ahorrar. Es decir, ese empoderamiento económico como un aspecto importante para su huida y el camuflaje de su identidad al llegar a comprar

su boleto para la ciudad. Es importante, como menciona Diana Valle Ferrer (2011), entender cómo los factores personales, culturales y sociales inciden en los sentimientos y las acciones que las mujeres deciden emprender para enfrentar la violencia, ya que, cuando enfrentan algún abuso, confronta sus pensamientos más íntimos sobre lo que es ser mujer, madre, hija o esposa en una sociedad en donde ellas son oprimidas, discriminadas y vistas como propiedad.

De lo dicho en éste y los demás relatos, también puedo destacar que la toma de decisiones de estas mujeres sobre sus cuerpos y sus vidas ha significado una ruptura con el deber ser que la formación de género les impuso, decisiones que se han expresado en huidas, abandonos, desobediencia de las costumbres, interrupción de embarazo, entre otras. Al día de hoy, han generado reflexiones sobre sus vivencias de violencia, lo que posibilita salir de la normalización de ésta, valorar sus propias fortalezas, su capacidad de construcción de redes, de sobrellevar los rumores, juicios y presiones, pero también de sobreponerse a esas experiencias y caminar hacia donde eligieron.

Cuando las mujeres confrontan el maltrato, enfrentan posibles problemas económicos, pérdida de amor, de amistades, de hijos e hijas, de su estima y hasta la vida (Valle, 2011: 142). Cuando una actúa a su favor frente a la violencia, está confrontando a la sociedad, comunidad, familia y a sí misma. Cuando una se siente en extremo peligro, su único camino es tomar una decisión sobre su vida.

Por último, quiero resaltar el apoyo que Sol recibió en determinados momentos, si bien podemos hablar de una comunidad que ha sido cómplice con el silencio frente a la violencia, con la ejecución de acciones concretas desde los distintos roles de madre, padre, hermana, abuela, etc.; también podemos referir a una comunidad que no está totalmente de acuerdo con esas prácticas y a la primera oportunidad de ayudar a una mujer en situación de violencia, lo hace desde sus recursos y posibilidades.

Asimismo, quiero resaltar los alcances, trastocadores y transformadores, de esas resistencias para las generaciones posteriores en términos positivos, en el caso de las hijas e hijos de Sol, que, de acuerdo a lo que ella describe, vivieron en condiciones óptimas para lograr hacer una carrera universitaria y todo lo que eso te posibilita. Yo soy una de ellas.

BIBLIOGRAFÍA

Anguiano, María Eugenia (2009), "La migración de indígenas mixtecos / movilidad poblacional y preservación de identidades". *DemoS*, núm. 6. Recuperado de: <DMS00608.pdf>, consultada en 23 de noviembre de 2022.

Arias C., A.M. (2015). Conversación sobre la(s) paz(ces): perspectivas

y tensiones. Entrevista con Mario López-Martínez, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 13, núm. 1, pp. 430-436. Recuperado de: <http://revistalatinoamericanaumanizales.cinde.org.co/wpcontent/uploads/revistavol13n1.pdf>.

Barragán Maya, Lourdes (1998), "Diagnóstico de desarrollo social, económico y cultural del municipio de Pinotepa de Don Luis, Oaxaca. Programa: Pinotepa de Don Luis, fase II", tesis para obtener el título de Médico Veterinario Zootecnista, unam, México.

Bartra, Eli (2012), "Acerca de la investigación y la metodología feminista", en *Investigación feminista epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, Facultad de Psicología-crim-unam.

Blazquez Graf, Norma, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.) (2010), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, ceiich-crim-fp-unam.

Caballero Morales, Gabriel (2008), *Diccionario del idioma mixteco: mixteco-español, español-mixteco Tutu Tu´un Ñuu Savi*, Oaxaca, México, Universidad Tecnológica de la Mixteca.

Castañeda, Patricia (2008), *Metodología de la investigación feminista*, México, Fundación Guatemala / ceiich-unam, 2008.

_____ (2013), Conferencia inaugural del I Diplomado en Estudios de las Mujeres, Género, Feminismo y Descolonización. Oaxaca, uabjo.

_____ y Verónica Valero (2016) "Epistemología y metodología feminista: debates teóricos", en Ma. Elena Jarquín, *El campo teórico feminista. Aportes epistemológicos y metodológicos*, México, ciich-unam, pp. 79- 111.

Guzmán Flores, René Enedina (2005), *Raigambre púrpura: imágenes de Pinotepa de Don Luis*, México, Fondo Editorial del IEEPO.

Hernández Cárdenas, Ana María y Nayelli Guadalupe Tello Méndez (2016), *Informe ciudadano.* ¿Dónde está la esperanza? Miradas sobre la violencia feminicida y los feminicidios en Oaxaca d*urante el gobierno de Gabino Cue (2010-2016)*, Oaxaca.

Hernández Montaño, Antonio (2003), *Pinotepa de Don Luis, costumbres y tradiciones*, México, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales Comunitarias / Conaculta.

inegi (2022), Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (Endireh, 2021). Principales resultados, Oaxaca. Recuperado de: inegi.org.mx>, consultado el 22 de septiembre de 2022.

Jimeno Santoyo, Myriam E. (2005), "Narrando la violencia: relatos de pasión y muerte", *Anuario de Estudios en Antropología Social*, vol. 1, Bogotá, pp. 55-67. Recuperado de: <http://www.myriamjimeno.com/wp-content/uploads/2017/08/Narrando-la-violencia.-Relatos-de-pasión-y-muerte.pdf>, consultada el 8 de marzo de 2018.

_____ (2019), *Cultura y violencia: hacia una ética social del reconocimiento*, Bogotá, Centro de Estu-

dios Sociales-Facultad de Ciencias Humanas-Universidad Nacional de Colombia.

_____ *et al*. (2007), *Manes, mansitos y manazos. Una metodología de trabajo sobre violencia intrafamiliar y sexual*, Bogotá, Centro de Estudios Sociales-Facultad de Ciencias Humanas-Universidad Nacional de Colombia.

Lagarde y Marcela de los Ríos (2005), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, presas y locas*, 2ª reimpresión, México, Siglo XXI Editores, pp. 581-582.

Santiago Mendoza, Nicolás (2019), *Antología e historia contemporánea de Pinotepa de Don Luis, Oaxaca*, México, Oaxaca, inpi, 2019.

Lugones, María (2011), "Hacia un feminismo descolonial", *La Manzana de la Discordia*, vol. 6, núm. 2, julio-diciembre, pp. 105-119.

Portelli, Alessandro (1989), "Historia y memoria. La muerte de Luigi Trastulli", *Historia y Fuente Oral*, núm. 1, pp. 5-32.

Valle Ferrer, Diana (2011), *Espacios de libertad: mujeres, violencia doméstica y resistencia*, Buenos Aires, Espacio.

Visacovsky, Sergio Eduardo (2016), "Lo narrativo y la investigación antropológica sobre la producción de historias", en Myriam Jimeno, Carolina Pabón, Daniel Varela e Ingrid Díaz (eds.), *Etnografías contemporáneas*, III: *Las narrativas en la investigación antropológica*, Bogotá, Centro de Estudios Sociales-Departamento de Antropología-Universidad Nacional de Colombia, pp. 23-53.