

Adolescentes mazahuas y solidaridad intergeneracional frente a la violencia de género

Adolescent mazahuas and intergenerational solidarity against gender violence

Cristina Oehmichen-Bazán

Instituto de Investigaciones Antropológicas

Universidad Nacional Autónoma de México – México

Introducción

En el medio académico y en organismos internacionales, ha sido frecuente escuchar que una persona o grupo se encuentran en desventaja porque en su condición se entretajan tres elementos: la “raza”, el género y la clase. Esta perspectiva ha sido retomada por los estados nacionales para diseñar políticas públicas neoliberales, focalizadas hacia los sectores que consideran “más vulnerables”: las mujeres pobres, indígenas y/o afrodescendientes. Este planteamiento, que surge inicialmente del movimiento feminista afroamericano, parte de una crítica radical a los enfoques que tendían a universalizar la condición de “la mujer” como si esta categoría explicara la situación que viven todas las mujeres, sin considerar su clase social, pertenencia étnico nacional o su “raza”. La interseccionalidad plantea que, por el contrario, es necesario considerar que las mujeres comparten una condición de género, pero se distinguen por otras las divisiones sociales, tales como la clase, raza, la nacionalidad o la orientación sexual, entre otras. Por tanto, no todas las mujeres viven la opresión de género con la misma intensidad ni de la misma manera (Yuval-Davis, 2006). La interseccionalidad, planteada como una “teoría provisional” (Crenshaw, 1989), busca comprender que las mujeres están situadas en la intersección de múltiples formas de opresión (de clase, de raza, de género), por lo que su condición no puede atribuirse exclusivamente a sólo una de ellas (Jaunait; Chauvin 2012).

La teoría de la interseccionalidad ayuda a comprender “...la multiplicidad de los sistemas de opresión que operan a partir de las categorías sexo/género, clase, raza, y cuerpo, (aunque no exclusivamente) sino que también postula su interacción en la producción y la reproducción de las desigualdades sociales” (Labrecque, 2018, p. 29). En este sentido, permite “informar sobre un cierto número de configuraciones

específicas, formadas en el cruce de diferentes ejes de estructuración de las desigualdades (...)" (Jaunait; Chauvin 2012, p. 10).

La interseccionalidad ha demostrado también ser una metodología útil para explicar las estructuraciones de larga data histórica, derivadas del colonialismo y del neocolonialismo. No obstante, se corre el riesgo de naturalizar esas relaciones de opresión y explotación si no se les ve como un constructo cultural e ideológico en constante proceso de cambio y actualización, mediado por relaciones de poder (Crenshaw, 1989, 1991). Una de las críticas que se le han hecho, ha sido su divulgación superficial y vanalización, sin que se especifique qué es, en particular, la intersección y cómo reproduce relaciones de poder y jerarquía en un contexto histórico y social determinado. Dentro de la crítica académica y feminista, se ha visto que es un concepto sobre utilizado y, a la vez, subutilizado, debido a que se le cita mucho, pero no se profundiza. Como paradigma de investigación, la interseccionalidad se plantea no como una suma de desventajas sino como una herramienta para analizar la simultaneidad, complejidad, irreductibilidad e inclusión de relaciones de opresión y privilegio que se entrecruzan, en contextos específicos (Carastathis, 2014).

La generalización de la condición de género, clase y "raza" puede llevar a fijar ciertas relaciones y verlas como esencias inmutables, cuando no se consideran los contextos específicos de jerarquía y poder, así como los procesos de identidad social en que se producen dichas relaciones. No es lo mismo ser afrodescendiente en Brasil que en Estados Unidos, como tampoco ser mujer indígena en una comunidad rural organizada y movilizadora en torno a la lucha por sus derechos colectivos, que serlo en una sociedad fragmentada, atomizada y dividida, en que se reproducen las relaciones de servidumbre. También podría conducir a no considerar que las mujeres de los grupos subalternos tienen capacidad de simbolización y de agencia, cuyo capital cultural, económico y simbólico varía de un sujeto a otro dentro de una misma sociedad, o a lo largo del curso de vida de una misma persona. No es lo mismo ser mujer, indígena y pobre cuando se tienen 15 años, que cuando se tienen 50 o más, se es madre de hijos adultos y, con frecuencia, se tiene un capital social que se moviliza y permite a las mujeres contar con un mayor poder de negociación frente al Estado y liderazgo entre los miembros de sus comunidades. Para ilustrar lo anterior, acudiré a un estudio de caso entre mujeres mazahuas que radican en la Ciudad de México, cuyo poder se manifiesta a través de las organizaciones vecinales, étnicas y de comerciantes, así como también en su capacidad para incidir en el cambio de ciertas costumbres de sus comunidades de origen, que consideran

negativas (Oehmichen, 2005, 2003). En este trabajo parto de considerar que la condición de género, etnia, generación y “raza” interactúan de manera particular en su contexto histórico y social específico. Para ello, haré referencia a las alianzas intergeneracionales entre las adolescentes y jóvenes mujeres indígenas y sus madres, abuelas y tías, cuyos vínculos se facilitan en el medio urbano más que en la comunidad rural.

Este artículo se basa en el trabajo etnográfico de campo realizado entre 1998 y 2004, y en el año 2018 entre organizaciones mazahuas residentes en la Ciudad de México. Me apoyé en las redes comunitarias urbanas de migrantes y residentes cuyos lugares de origen se encuentran en dos entidades federativas del centro del país: uno es San Antonio Pueblo Nuevo, ubicado en el municipio de San José del Rincón, en el norte del Estado de México. El otro es San Mateo, localizado en el municipio de Zitácuaro, Michoacán. Ambos lugares de origen de los migrantes y residentes indígenas se encuentran situados a una distancia aproximada de 150 kilómetros de la Ciudad de México. En ambos casos, los migrantes mazahuas han recreado sus comunidades étnicas en la ciudad, comparten elementos simbólicos (tales como el sentido de pertenencia a un lugar de origen, el uso de la lengua mazahua, el empleo de los atuendos tradicionales en los días de fiesta, la veneración al santo patrón del pueblo, el compromiso de participar en las fiestas en honor a los santos, entre otras cosas que otorgan y actualizan su sentido de pertenencia.

Ser adolescente y joven indígena

Los pueblos indígenas de México son portadores de una gran riqueza y diversidad cultural. Hablan cuando menos 68 lenguas vernáculas diferentes y cuentan con un conjunto de tradiciones, costumbres y cosmovisiones que han sobrevivido al impacto del dominio colonial por más de cinco décadas. No todos ellos cuentan con una categoría que les permita identificar lo que es un adolescente o un “joven”. Esta categoría, que aparece con la modernidad, en las comunidades indígenas se acuñó sólo hasta épocas muy recientes, a partir la influencia del sistema escolar. Por ello quisiera abrir esta reflexión retomando la pregunta planteada por Maya L. Pérez Ruiz (2011): ¿Quiénes son los jóvenes entre los pueblos indígenas?

Para el Estado mexicano, es joven aquella persona que tiene entre 12 y 29 años, pero este rango que no aplica para muchas comunidades indígenas. En diversos casos, los jóvenes cambian su estatus al unirse en matrimonio. El estatus marital tiende a ser un indicador importante de que la persona es mayor de edad, en el

sentido de que la persona es responsable y jefe de familia, aunque tenga menos de 18 o 20 años.

Las categorías de clasificación del Estado no siempre coinciden con las de las comunidades indígenas. En estos casos, las respuestas varían mucho. Regina Martínez Casas (2002), por ejemplo, encontró que la noción de “adolescencia” está presente entre los otomíes originarios de Santiago Mezquititlán que han emigrado hacia la ciudad de Guadalajara, pero no así en el lugar de origen. La autora señala que el ser joven o adolescente es una creación reciente que se produce a partir de la escolarización y la vida urbana de los otomíes. A ello también contribuyen los medios de comunicación, como la televisión, que proyecta una visión diferente entre los grupos de edad considerados “jóvenes”, lo que les permite a los y las jóvenes otomíes reivindicar ciertos derechos, tales como tener novio, hacer algún deporte, divertirse o estudiar, o permanecer solteros/as. M. Urteaga (2011) muestra que, para numerosas comunidades indígenas, es en las ciudades cuando los indígenas migrantes comienzan a reivindicar su derecho a ser joven. Entre los varones indígenas, la reivindicación de su derecho a ser jóvenes se expresa en su participación en movimientos contraculturales, tales como su adscripción a determinados grupos identitarios que se forman a partir de sus gustos musicales, su vestuario y su expresión corporal, que les permite mostrarse en la ciudad con una identidad distintiva no indígena.

Pérez Ruiz (2015) encontró categorías nativas entre los mayas de Yaxcabá, Yucatán. Entre los mayas se emplean términos para designar el ser joven y ser mujer que por sí mismos connotan un conjunto de prescripciones de género. Una de sus informantes, por ejemplo, utiliza un término *chu'palech* para referirse a las jóvenes púberes y solteras. Más que definir un rango de edad, el término se asocia con lo que la mujer, por su condición de género y edad, representa para la comunidad: un peligro, tanto para ella misma como para los varones a los que se aproxima.

Para los mazahuas no existe una categoría específica para distinguir a los jóvenes, sean hombres o mujeres. Al indagar sobre las fiestas de XV Años que se celebran en México cuando una mujer cumple esa edad, los mazahuas decían que esa no era su costumbre, pues no le veían ningún atractivo ni la veían como algo necesario, ya que consideraban que la quinceañera pronto se iba a casar. Hasta hoy, la nupcialidad entre los mazahuas se presenta a edades muy tempranas. Hasta hace poco, la distinción entre los miembros del grupo de edad considerado “joven” por las instituciones del Estado, no se daba entre los mazahuas. Para ellos, la principal distinción era

entre estar casado o ser soltero.

En la Ciudad de México, los y las jóvenes mazahuas se incorporan al trabajo desde edades muy tempranas. Algunos comienzan su vida laboral desde niños, dadas las condiciones de pobreza que prevalecen en sus núcleos familiares y comunitarios. Trabajan en la industria de la construcción como albañiles o ayudantes, o se desempeñan en el comercio informal, en tanto que las mujeres lo hacen en el comercio y en el servicio doméstico. Cuentan con espacios de sociabilidad en la ciudad en donde entablan vínculos de amistad con otros jóvenes. Entre los varones, es frecuente observar que cuando salen de trabajar su apariencia se transforma. Algunos se visten con chamarras negras decoradas con estoperoles de metal, se peinan acomodando su cabello en gel, a la manera gótica, darketa o punk. Uno de esos grupos es los “mazahua-cholo-skato-punk”, integrado por jóvenes que pasean desafiantes por una ciudad racista que los agrede y excluye (Gama, 2017). La ciudad les permite el anonimato y también portar una identidad juvenil más positiva que el ser identificado como indígena. En el caso de las mujeres, se sabe menos. Sin embargo, su inclinación por practicar ciertos deportes agonísticos, como el boxeo, el karate o el fútbol, se presenta como una forma de autoafirmación a través de la cual reivindican su derecho a salir a la calle, ser jóvenes, tener novio y divertirse.

Adolescencia femenina y liminalidad

Para avanzar en la disertación sobre la situación de las adolescentes y mujeres jóvenes mazahuas, he preferido utilizar del concepto de liminalidad propuesto en 1909 por Arnold Van Gennep (2008) para analizar los ritos de paso. Dicho concepto ha sido retomado por otros autores para analizar los procesos de cambio sociocultural en las sociedades modernas, así la reagrupación y desmembramiento de las colectividades étnicas en sus procesos migratorios (Shinar *et al.*, 1990). Este concepto ayuda a pensar en la adolescencia como una etapa de riesgo, y a verla como una fase de transición de un estado a otro en la vida de una persona. Quienes atraviesan por una fase de liminalidad pasan por proceso de cambio de estatus, el cual representa una situación de peligro. Este el caso de las mujeres, por ejemplo, la liminalidad abre un periodo de ambigüedad y tránsito de la infancia a la vida adulta: con la primera menstruación se da por sentado que la mujer ya puede procrear y dar vida.

El periodo de liminalidad es un periodo de ambigüedad con respecto a las restricciones culturales y clasificaciones sociales. La niña ha pasado a ser adulta, pero aún depende de sus padres. Ya se puede casar, pero aún es pequeña para contraer

nupcias. En la fase liminal del cambio, se abre un umbral que impone a los individuos y a los grupos una condición de riesgo. En el caso de las mujeres mazahuas, al igual que en muchos otros casos, dicho umbral se presenta entre la primera menstruación y el casamiento o unión conyugal, la cual se efectuaba hasta hace poco en edades sumamente tempranas. Por ello, quienes atraviesan de la fase de la niñez a la vida adulta, viven una situación peligrosa, caracterizada por un periodo de tensión.

Así, propongo interpretar la adolescencia como una etapa de liminalidad, para enfatizar una fase de cambio y de riesgo para las mujeres quienes a la vez que corren peligro, se convierten en un peligro en esta fase de su vida. Ser mujer adolescente puede representar una amenaza para la estabilidad familiar y comunitaria, al convertirse en objeto de deseo de los varones. Para conjurar ese peligro, existen un conjunto de normas comunitarias que tienden a recluir a las mujeres en el espacio del hogar y bajo la supervisión de personas adultas. En otras palabras, la identidad de género y la pertenencia a un grupo de edad intersecciona convirtiendo a las adolescentes en objeto de control y vigilancia, lo que no ocurre con los jóvenes varones. No solo se refuerzan los controles, sino que también hay una serie de dispositivos simbólicos que se relacionan con esta etapa de la vida de las mujeres. La tradición oral mazahua provee de un conjunto de elementos que protegen a las mujeres jóvenes que atraviesan por una etapa de liminalidad, pues como señalé, en la adolescencia se encuentran en una condición de riesgo.

Los mazahuas comparten una serie de mitos sobre el origen del ser humano y sobre la naturaleza de las cosas, los cuales son transmitidos de generación en generación, muchas veces de manera fragmentaria. Diversos elementos de su narrativa tienen un origen mesoamericano que muestran un orden de género. En su cosmovisión, la noche y la luna se asocian con la tierra. En el trabajo agrícola el hombre labra la tierra mientras la mujer deposita las semillas de maíz y los niños las de frijol. En la representación de lo femenino la mujer, al igual que la tierra, da su fruto: “cuida la planta hasta que crece y ella misma da su fruto”, me dijo una mujer migrante en la Ciudad de México. Entre los migrantes de segunda generación, la identificación de las mujeres con la tierra emerge en las conversaciones y comentarios ordinarios. La visión de la maternidad concuerda con un hecho que se repite cotidianamente: la identidad femenina mazahua se construye en torno a la maternidad.

La tierra da su fruto, es protectora y alimentadora, pero a la vez es peligrosa porque en determinados lugares alberga a las entidades del inframundo. Georgina

de Jesús, mazahua nacida en la Ciudad de México, cuenta que en una ocasión su padre contrató un camión para llevar a sus hermanos y primos a conocer algunas partes de San Antonio Pueblo Nuevo, su pueblo de origen. Recorrieron varios lugares. Uno de ellos es un sitio que la gente evita. Se trata de una cueva prohibida, donde hay un “túnel” que llega hasta el pueblo vecino de Palizada, pues se cree que allí habita el “diablo”. Me dice que hay una puerta grande que da a San Antonio Pueblo Nuevo, ubicada atrás del panteón y sellada por una enorme roca. Le llaman “*el Cerro del Tʔzimalo*”. De acuerdo con el vocabulario mazahua-español de Muro (1975) las palabras *tsʔsimo* y *tsʔinana* significan imagen de mujer. La palabra *Tʔzimalo* es traducida como un término muy respetuoso para referirse a una mujer anciana. De acuerdo con esta narración, nadie debe entrar a la cueva del *Tʔzimalo*, porque en ella habita el maligno (el demonio). A éste se le representa como una enorme víbora que encarna “el mal”.

En toda la región mazahua las narrativas hablan de deidades acuáticas asociadas con lo femenino, con la fertilidad y la sexualidad. Una de ellas es *Ményehe* o *Menjeje*. Este espíritu es descrito como una mujer joven y hermosa que seduce a los hombres, para posteriormente arrancarles la vida. Doña Cristina Remigio me aseguraba que ella nunca la había visto, pero sus hermanos y uno sus hijos sí. A *Ményehe* también se le conoce con el nombre de “La Sirena” o como “Espanto del Agua.” El mito de *Ményehe* tiene diversas variantes. Para algunas personas, se trata de una mujer hermosa que utiliza como anzuelo su atractivo físico, pues les ofrece a los hombres relaciones sexuales, aunque también los puede atraer ofreciéndoles riqueza. En otras versiones, *Ményehe* sólo se les aparece a los borrachos.

Como señalé, hay quienes identifican a *Ményehe* con el nombre de “La Sirena”. Esta última suele estar presente en las narraciones de una gran cantidad de localidades rurales de México y se le ha atribuido un origen tanto americano como europeo. En tanto analogía simbólica que asocia a la mujer con el agua “implicó la referencia a los determinantes sociales de la subordinación femenina, así como a las formulaciones mágicas y religiosas [...] que se han elaborado en diversos tiempos y sociedades pretendiendo legitimar la supuesta inferioridad de la mujer, o bien su condición de latente o manifiesta peligrosidad numinosa” (Báez-Jorge, 1992, p. 17).

Otra variante de *Ményehe* proviene de San Mateo. Allí se le conoce con el nombre de “La Llorona”, quien al igual que La Sirena, se aparece a los hombres en los ojos de agua, arroyos y riachuelos. También se presenta cuando llueve mucho. Este ser ataca a los hombres, sobre todo a los borrachos. A este mito se sobrepone la creen-

cia en las brujas. María Benítez, de San Mateo, afirma que en una ocasión ella y su cuñada se quedaron en el pueblo a cuidar el ganado, cuando en el monte vieron que una mujer se aproximaba. Salieron huyendo de casa a pedir auxilio, pues creyeron que era una bruja que iba a chupar la sangre de los animales. Cuando algunos de sus parientes se aproximaron con un rifle para darle muerte, la misteriosa mujer había desaparecido.

Al respecto, Galinier dice que, entre los otomíes, vecinos históricos de los mazahuas, se cree que las brujas "...observan a los niños cuya sangre les apetece, y luego, por la noche, se acercan al fogón, se quitan las piernas y los ojos, y los depositan a un lado de éste. Se volatilizan enseguida bajo la apariencia de una bola de fuego que surca el cielo. Entran a la vivienda y chupan la sangre de sus víctimas, ya sea por la nuca o por el otro extremo de la cabeza" (Galinier, 1990, p. 261).

En términos de la cosmovisión, las brujas son mujeres posmenopáusicas que se vuelven peligrosas porque han perdido su capacidad reproductiva, pero no su necesidad de semen. Esto hace que las brujas busquen con ansiedad chupar sangre, lo que las convierte en seres muy peligrosos. Por tal razón, los mazahuas comentan que anteriormente en el pueblo las mujeres mayores eran identificadas como brujas y, cuando eso sucedía, eran asesinadas a pedradas o con pistola: "es que antes había mucha ignorancia allá en el pueblo", me comentan. Como se observa, los elementos de la tradición oral interseccionan con la condición de las mujeres adultas mayores para reducir o menoscabar su poder.

La narrativa mazahua está poblada de entidades femeninas, tanto terrestres como acuáticas, generalmente relacionadas con los ojos de agua, las cuevas, la noche, la luna y la tierra. Una más, de suyo interesante, se refiere a una mujer nagual. Catalina y Georgina Romualdo me refieren la historia de "su prima". Se trata de una joven muy bonita y gentil que vivía en el pueblo e iba todos los días a la iglesia para rezar. En una ocasión, cuatro hombres intentaron abusar sexualmente de ella, pero, para su sorpresa, no se toparon con cualquier mujer, sino con la mujer nagual. Frente a sus ojos la hermosa mujer se transformó en un demonio. Aterrorizados, los hombres huyeron del lugar, pero "...mi prima no los quiso matar porque ella es buena y nunca ha hecho daño a nadie. Nunca ha matado." Las cosas no terminaron allí, pues más tarde la mujer nagual "...se les apareció a esos gandallas en los sueños y les dijo que por esa ocasión lo perdonaba, pero que a la próxima vez... los iba a matar".

La relación de las mujeres con la tierra, el agua y los seres del inframundo corres-

ponden a un sistema de significados que los migrantes mazahuas llevan consigo a los lugares de destino. Con ello, los referentes geosimbólicos que se localizan en el territorio ancestral son resignificados en la ciudad.

Es posible que estos fragmentos narrativos de la cosmovisión nos remitan al peligro que representa ser una mujer joven. En las diversas narraciones, la sexualidad femenina se vincula con el demonio, con “el maligno”. Por tanto, los hombres deben evitar estar cerca de mujeres jóvenes. Habría que preguntarnos para futuras investigaciones, si la cosmovisión (aun fragmentaria) constituye un elemento que impone respeto ante la naturaleza sexualizada de las adolescentes, mujeres que atraviesan por una fase de liminalidad.

La violencia y la migración femenina hacia la ciudad

El estudio de la migración indígena femenina ha sido objeto de atención de las ciencias sociales desde inicios del nuevo milenio (Barrera; Oehmichen, 2000). Esto he permitido afinar el estudio de las migraciones, tanto de hombres como de mujeres, y mostrar ciertas particularidades que una visión macro no permite ver. En el caso de los mazahuas, desde hace seis décadas entre los mazahuas, los niños y jóvenes varones han emigrado hacia la ciudad de México. Lo han hecho solos o en compañía de otros niños (Ramírez, 1985; Oehmichen 2005). A partir de los ocho o diez años, muchos de ellos emprendieron la emigración a causa de la pobreza en sus comunidades de origen y del maltrato físico sufrido en sus hogares. De hecho, la violencia intrafamiliar aparecía como una constante entre las causas de la migración de los niños. Al llegar a la Ciudad de México se incorporan a al trabajo informal en los mercados públicos como ayudantes, cargadores o en cualquier otra actividad informal. Antes lo hacían a mercado de La Merced y a partir de la década de 1980, cuando se crea la nueva central de abasto de la ciudad de México, también llegan a laborar a ese espacio. Estos niños migrantes resuelven el problema de la vivienda quedándose a dormir en las bodegas.

A diferencia de los varones, la posibilidad de las niñas y adolescentes de emigrar solas no se presenta. Aunque han existido grupos de mujeres mazahuas originarias de Michoacán que duermen en las bodegas, lo hacen en compañía de sus hijos y de otros parientes. Su ocupación gira en torno al comercio callejero de verduras que compran o pepenan en la Central de Abasto y que venden en la vía pública a precios un poco más bajos que al interior de los mercados. Realizan también actividades domésticas, tales como el cuidado de niños y el lavado de la ropa.

Por lo general, las mujeres mazahuas llegan a la ciudad a residir con sus parientes o encuentran refugio en los hogares en los que trabajan como empleadas domésticas. Su migración se presenta como parte de la emigración familiar y los recursos que obtienen por su trabajo son compartidos con su familia. Algunas niñas y adolescentes trabajan para otras mujeres mazahuas a cambio de la comida y de un pequeño ingreso económico. En todos estos casos, sus redes de parentesco y paisanaje son movilizadas para encontrarles acomodo en una casa que para ellas represente cierta seguridad: que se note que son “buenas personas”, que se sepa que las van a tratar bien. No obstante, la vida en la ciudad no es fácil. Numerosos testimonios hablan del maltrato que reciben por el sólo hecho de ser indígenas y mostrarse como tales. En el transporte público, en las calles, en las tiendas y mercados, en los espacios donde se encuentran sus viviendas, suelen recibir malos tratos por parte de los no indígenas. Eso ha hecho que busquen pasar inadvertidas, por lo cual, dejan de utilizar su atuendo tradicional y se visten con ropa similar a la que utilizan las mujeres no indígenas de los sectores urbano-populares. Desarrollan una invisibilidad estratégica para evitar las agresiones y la violencia en la ciudad, aunque en otros contextos muestran de manera abierta y desafiante su etnicidad. Su invisibilidad les permite pasar inadvertidas en el anonimato de la ciudad, y lo logran, pues ocultan los símbolos más visibles de su pertenencia étnica, tales como el atuendo, la forma de su peinado y el uso de la lengua materna. La discriminación étnica se expresa en la intersección entre género y etnicidad en la ciudad en aquellos espacios donde se muestran o son identificadas como indígenas. Han observado por experiencia propia que la invisibilidad les favorece en la ciudad, aunque en otros contextos de interacción les resulta útil mostrarse como indígenas, particularmente cuando negocian con las autoridades los espacios para la venta de sus productos en la vía pública o demandan del gobierno algunos servicios, como el de vivienda (Oehmichen, 2005, 2010). Dicho lo anterior, hay que considerar que existe una serie de factores de carácter genérico más allá de los meramente económicos. Entre las mujeres casadas, un primer factor de expulsión es el “fracaso matrimonial”, ocasionado principalmente por el abandono del cónyuge. Las mujeres adultas narran que fueron obligadas a salir de sus comunidades a causa de que su pareja abandonó el hogar y las dejó desamparadas. La emigración se convirtió para ellas en la única alternativa para sobrevivir y garantizar la sobrevivencia de sus hijos.

Vinculada al abandono paterno está la poliginia, esto es, la unión de un hombre con más de una mujer. Doña Gabriela Desiderio, de 73 años, recuerda que emigró

hacia la Ciudad de México porque su esposo la abandonó a ella y a sus ocho hijos. La causa del abandono fue que él se consiguió otra mujer.

La poliginia ha sido práctica frecuente en la sociedad mexicana, aunque generalmente oculta, tanto en el medio rural como en el urbano y se presenta en todas las clases sociales. Esta práctica no es avalada por el Estado ni por las iglesias de diferentes denominaciones, pero se practica porque confiere prestigio a los hombres, a la par que devalúa el estatus de las mujeres. Esta “costumbre” lleva a que las adolescentes mazahuas emigren a la ciudad por temor a ser “robadas” por un hombre que ya tenga esposa. En varios casos, esperaron a concluir su educación primaria para ir a la ciudad, lejos del peligro de ser “robadas” porque por ese medio se les impone una unión conyugal no deseada. En la ciudad, las tías, las abuelas las acogen y les dan trabajo y protección. Las mayores saben que muchas veces el matrimonio se impone por medio de la violencia, y son conocedoras de la vida de sufrimiento que depara a las jóvenes en caso de ser obligadas a contraer nupcias con un hombre violento, alcohólico o con alguno que tenga mujer.

Otro factor de emigración de las jóvenes es la soltería. Lourdes Arizpe (1978, p. 319) ubica como un factor de emigración femenina la soltería, fenómeno que se da cuando las mujeres son consideradas “viejas”, pues a los 21 años pueden ser consideradas como “quedadas”. En el caso de las mujeres mazahuas, estos casos son excepcionales, pero existen. En estos casos las mujeres se han ido a trabajar tanto a la ciudad de México como a los Estados Unidos.

Las mujeres que han emigrado a la ciudad perciben que en el pueblo o comunidad de origen las mujeres no tienen derechos. Incluso aquellas que ya son suegras tienen una opinión negativa sobre el trato que se les da a las mujeres en el pueblo pues, aun cuando cuentan con mayor poder en el hogar, el varón sigue teniendo un lugar privilegiado.

La ausencia de derechos de las mujeres en sus comunidades de origen se observa en el uso de su cuerpo con fines sexuales y reproductivos. El rapto como mecanismo con el que se inician las uniones conyugales ha sido práctica cuestionada por las mujeres, pues vulnera su derecho a elegir con quien casarse.

Yo no me casé por mi gusto, a mí me encerraron. Tenía yo 13 años cuando conocí a mi exmarido una vez que fui a mi pueblo. Después de tres meses lo vi por segunda vez... Él me invitó a dar una vuelta y me llevó a su casa, y entonces... que me encierra (Georgina Álvarez, 30 años, migrante de segunda generación).

El matrimonio adolescente ha sido una pauta entre las comunidades mazahuas y la imposición de la unión conyugal. En muchos casos, dicha unión inicia con lo que ellos identifican como “robo”. Cuando la joven se va con su novio, se dice que “se la robó”. Esta forma con la que inician las uniones conyugales es una fuga concertada entre la pareja, la cual implica el consentimiento y la participación de las mujeres. Así inician numerosas uniones conyugales. Sin embargo, también se dice que el hombre se la “robó” cuando hay un rapto sin consentimiento de las mujeres. El rapto es un secuestro, una decisión impuesta a las mujeres, y por ello se convierte en un elemento subjetivo que compele a las niñas y adolescentes a emigrar.

Cuando las uniones matrimoniales que inician con el “robo de la novia” o fuga concertada, estas se ritualizan posteriormente y se celebra la boda religiosa. A veces esta boda se lleva a cabo años después, ya que requiere de un gran gasto para hacer una fiesta. Sin embargo, haya o no una ceremonia, una vez que la mujer se une en conyugalidad, el vínculo matrimonial no se puede deshacer. La norma comunitaria prescribe que una mujer debe aguantar a su marido a pesar de los maltratos. Decía doña Margarita:

Una mujer puede estar medio muerta por las golpizas que le da su marido. Entonces ella va con sus padres. Ellos le dicen, “...ni modo, aguántate, ese es el marido que te tocó y ni modo, debes regresar a tu casa”. La pobre mujer entonces va a la iglesia, pero el padre le dice: “hija, ese es el marido que Dios te dio, es tu cruz, es la prueba que Dios te ha enviado”. Una como mujer no tiene ningún derecho.

En el pueblo, la familia de origen de la mujer no interviene para rescatarla, porque ya pasó a formar parte de otra familia: la de su cónyuge. Este testimonio expresa una fuerte crítica a “la costumbre” de la comunidad y a la actitud del sacerdote católico que aconsejaba a las mujeres aguantar “su cruz”. La mujer que denuncia se refiere a la imposición de su matrimonio cuando aún era una adolescente. Su testimonio me fue dado ante otras seis mujeres de distintas edades, y todas ellas lo respaldaron y lo ampliaron para referirse a las agresiones y violaciones sexuales, y a la naturalización de esa violencia.

Así pues, el rapto es un secuestro por el cual se impone la unión conyugal que no es deseada por la mujer. Es una práctica que implica también la violación sexual, es un hecho significativo que compele a las adolescentes a emigrar, pues, aunque ellas no lo han sufrido en carne propia, este tipo de agresión brutal cometido contra las mujeres de mayor edad es un hecho que es vivido como una amenaza potencial a

que a ellas así también les suceda. La violación es interpretada por las mujeres como un ejemplo de su falta de derechos en la comunidad.

Diversas autoras han hecho referencia al hecho de que la violencia hacia las mujeres indígenas no sólo viene de fuera de sus localidades rurales. También se origina dentro de sus propios hogares y comunidades, y a manos de hombres también indígenas (González, 2009; Oehmichen, 2006; Bonfil *et al.*, 2017; Segato, 2011; Sierra, 2017).

La violencia doméstica ha sido puesta en relieve por el Estado y por organismos internacionales que, desde una visión etnocéntrica, la han “culturizado” para hacerla aparecer como resultado de ciertos “usos y costumbres” ancestrales. Se le emplea como un argumento para negar el derecho a la autonomía y al autogobierno de los pueblos indígenas. Todo ello, “... sin dar cuenta en términos históricos del origen de dichas prácticas ni contextualizarlas en el marco de relaciones de desigualdad económica y política que construyen y dan sentido a las exclusiones de género” (Valladares, 2008). En otras palabras, se atribuye a las comunidades indígenas un supuesto “atraso” y esa sería la causa de los malos tratos que reciben las mujeres, sin considerar que dicha violencia es también producto de las condiciones creadas por el colonialismo al interactuar con las “aldeas” (Segato, 2011) y en donde la relación de colonialidad tiende a acentuar el poder patriarcal. Las visiones etnocéntricas tampoco reparan en el hecho de que en las propias comunidades indígenas se viven procesos de cambio y se reinventa la justicia indígena, sobre todo a partir de los cuestionamientos que hacen las mujeres sobre los llamados “usos y costumbres” (Sierra, 2017).

En muchas ocasiones, las mujeres indígenas deben enfrentar numerosos obstáculos para acceder a la procuración de justicia dentro de sus comunidades. Diversos estudios de caso muestran que cuando interponen alguna denuncia y solicitan la intervención de las autoridades para frenar el maltrato, las autoridades procuran que las partes lleguen a un arreglo conciliatorio antes que buscar proteger a las mujeres del maltrato y de la violencia (Chenaut, 2001; González, 2006; Hernández, 2004; Vallejo, 2004). De esta forma, las autoridades “...suelen minimizar los problemas presentados por las mujeres y las instan a cumplir con el papel que les asigna el modelo genérico, que incluye la obligación de la ‘buena esposa’ de subordinarse al marido ‘por el bien de la familia’ y en particular de los hijos” (González, 2009).

No todas las comunidades indígenas son tan violentas hacia las mujeres como lo fue San Antonio Pueblo Nuevo, cuyas condiciones fueron creadas por el enfrentamiento con los hacendados y grupos muy poderosos en la región en la que está

enclavada la comunidad. A diferencia de este pueblo, en la comunidad mazahua de San Mateo, Michoacán, las bodas inician con la fuga concertada con el novio y la unión conyugal es posteriormente ritualizada a través del matrimonio. En ella no se habla de mujeres que hayan sido violadas.

Considero que la violencia contra las mujeres de San Antonio Pueblo Nuevo tuvo condiciones para germinar durante todo el periodo colonial y en los años en los que dominó la hacienda. Diversos conflictos faccionales y un enorme saldo de personas asesinadas durante las cuatro primeras décadas del siglo XX también contribuyeron a generar un contexto de violencia. Esto es así porque el uso y la posesión del cuerpo femenino a través de la violación se convirtió en un arma para destruir al grupo rival.

En una situación de guerra y de confrontación, la violación sexual la transgresión "...del tabú sobre la posesión de la mujer de otro... (que)... rompe también con la posesión de la mujer sin la mediación de las instituciones y las normas positivas" (Lagarde, 1990, p. 265). Rompe también con las normas que regulan el matrimonio en la comunidad como un mecanismo de alianza entre familias. Cuando el caciquismo en San Antonio Pueblo Nuevo se consolidó, la violación sexual contra las mujeres continuó siendo un mecanismo en el que se expresarían los conflictos intracomunitarios, pues:

...no importaba si una mujer era joven o vieja, bonita o fea, si tenía o no marido... todas las mujeres éramos como las gallinas que cualquiera puede agarrar. Si a un hombre le gustaba una mujer, decía "a ésta me la echo" y se la echaba... (la violaba) (María Trinidad).

El que una de las mujeres se equipare con una gallina, nos habla de la manera en que se vive y se experimenta, con el cuerpo, la condición de violencia que se vive cuando una mujer es tomada por la fuerza, y la gran carencia de derechos para ellas.

Las violaciones sexuales generalmente han quedado impunes ante la falta de denuncias. Al preguntarles por qué no son denunciados estos delitos, algunas mujeres señalaron que es por temor a ser culpadas y, sobre todo, porque tienen miedo de que su padre, su esposo o su hermano confronten a sus agresores y sean asesinados por ellos. Además, habría que agregar que la autoridad comunitaria está conformada por varones, tienden generalmente a darle la razón a los hombres. Lo mismo hace el cura de la iglesia cuando conmina a las mujeres a aceptar "su cruz", como vimos anteriormente.

“La ciudad es de las mujeres”

Como vimos anteriormente, los mazahuas han llegado a la ciudad y se han establecido como residentes desde hace más de cinco décadas. Al igual que los miembros de otras comunidades indígenas, se incorporan al medio urbano sin romper con sus lugares de origen. En el caso de las mujeres mazahuas de San Antonio Pueblo Nuevo, la violencia de género precipitó su migración a la ciudad. La llegada a la capital, sin embargo, no eliminó su condición de vulnerabilidad, pero si las empoderó, al contar con las condiciones para fortalecer sus redes de soporte y provisión de recursos económicos.

Las adolescentes son víctimas de abusos en la ciudad. Sin embargo, en ella tienen mayor oportunidad de romper con un vínculo matrimonial indeseable, pues pueden ganarse su sustento y vivir con sus madres, abuelas, hermanas o tías. Para ello cuentan con el apoyo de una amplia red de parientes, sobre todo las tías, primas y abuelas que en la ciudad tienden a conformar familias recompuestas que comparten los gastos, la vivienda, los espacios de trabajo y se auxilian para el cuidado de sus niños. Esta amplia red constituye un capital social. Es una fuente de poder original que suelen utilizar las mujeres mazahuas para negociar por espacios para la venta de sus productos en la vía pública y conseguir algunos recursos de parte de las instituciones del Estado. (Oehmichen, 2010) Dicho capital es movilizad, sea para proteger a sus miembros de los conflictos con otras asociaciones de comerciantes, pero también para proveer a las mujeres de una red de apoyo contra la violencia. En una ocasión, doña Margarita Ramírez, una señora octogenaria me habló de sus temores respecto a la situación conyugal que vivía su nieta Graciela, quien estaba casada con un hombre violento que continuamente la golpeaba:

“Yo le dije a mi nieta, abandona a ese hombre, déjalo, déjale a los niños, abandónalo porque te va a matar. Tú te vienes conmigo porque aquí nada te va a faltar”.

Doña Margarita velaba así por sus seis hijas, sus diez nietas y una gran cantidad de niños pequeños que son su descendencia y sobre quienes tenía una gran poder y autoridad.

Las redes que han construido las y los mazahuas en la ciudad constituyen un capital social que es movilizad para proteger a sus miembros. No todos los migrantes pobres en la ciudad cuentan con esas redes, de ahí que sea tan importante para los mazahuas contar con ellas y refrendar su identidad comunitaria. La acción de

doña Margarita obedece a esa lógica. Dichas redes son muy necesarias, además, por las peligrosas y difíciles situaciones que prevalecen en los lugares donde habitan y trabajan. Los mazahuas viven en zonas difíciles, peligrosas y marginadas, donde el delito es un asunto de todos los días. Con frecuencia, los jóvenes mazahuas son detenidos acusados de algún delito, aunque no lo hayan cometido, pero su condición de pobreza y su pertenencia étnica, los convierten en personas vulnerables. Ante esta situación y frente a las detenciones arbitrarias y abusos por parte de la policía, las redes de los mazahuas se movilizan, sea para protestar por los abusos cometidos, sea para liberar a sus miembros de la cárcel. Lo interesante de todo, es que dichas redes están operadas y comandadas por mujeres, sobre todo, por mujeres jóvenes, como muestra Rebecca Igreja (2000) en un estudio sobre el acceso a la justicia de los mazahuas.

Las mujeres mazahuas han consolidado sus redes sociales. Este es un elemento clave que nos permite hablar de su capacidad de agencia y de su poder. Por ello es que las mazahuas dicen que “la ciudad es de las mujeres”. Debido a ello, cuando se habla de la triple opresión que se da por ser mujer, indígena, pobre, es justo detenerse para ver cómo se da esa intersección y etnografiar la manera particular en que se produce. Las mujeres mazahuas cuentan con poder y han desarrollado una extensa red de apoyos mutuos para hacer frente a las adversidades, conseguir un puesto para vender y apoyarse en las calles o en el metro. También emplean sus redes para defenderse de los abusos de policías, inspectores de la vía pública y autoridades y de otros vendedores ambulantes. Cuentan con agrupaciones que se estructuran en torno a las relaciones de parentesco, de vecindad y de gremio (Oehmichen, 2010). Ellas han logrado desarrollar su capacidad de movilización y gestión: presionan a las autoridades capitalinas para obtener un conjunto de derechos: a la vivienda, a la salud, al trabajo. Por lo general, las asociaciones de residentes mazahuas están lideradas por mujeres, sobre todo por mujeres maduras que cuentan con hijos e hijas adultos, pues a través de ellos extienden su poder e influencia hacia toda la comunidad extendida. No obstante, en algunos casos los esposos e hijos mayores fungen como intermediarios políticos, pues saben que frente a otros hombres ellos deben intervenir para mostrar que las mujeres “no están solas”. A ello contribuye la relativa mayor escolaridad y desenvolvimiento en el idioma español que tienen los varones, lo cual los convierte en *brokers* culturales para establecer la comunicación entre las organizaciones mazahuas y las instituciones gubernamentales, las centrales corporativas y los partidos políticos de todo signo.

Actualmente, las mujeres mazahuas llevan a cabo procesos organizativos que van más allá de las demandas de los comerciantes en vía pública que negocian cotidianamente por un espacio para la venta de sus productos. Hoy, las mujeres mazahuas están reivindicando su derecho a ser jóvenes y lo hacen a través del deporte, de la construcción de asociaciones civiles. Estas organizaciones han denunciado los “usos y costumbres” de sus pueblos, que tienden a enclaustrar a las niñas y sobre todo a las adolescentes al interior de los hogares. Las jóvenes mujeres mazahuas cuestionan dichos usos y costumbres, a la vez que denuncian la violencia de la cual tradicionalmente han sido objeto, tanto al interior de sus familias como de la comunidad. Han denunciado también el abuso sexual que se comete contra niños y niñas por parte de los tíos, padres, abuelos, hermanos. “La mayoría de los abusos sexuales en contra de las niñas se da en el hogar, a manos de algún familiar cercano, según denuncia Mujeres, Lucha y Derechos para Todas A.C., organización integrada por mujeres mazahuas. Esta organización también ha denunciado los abusos de los maestros, quien todavía utilizan los golpes y el castigo corporal contra los niños. A través de esta organización, las adolescentes se rebelan y exigen su derecho a ser jóvenes. Juegan fútbol y eso les da confianza para enfrentarse a otras situaciones difíciles. Tienen incluso héroes deportivos mujeres, como Alicia “La Pelé” Vargas, que es una gran futbolista con la cual se identifican cientos de niñas y adolescentes.

Entre los lemas deportivos se encuentra uno que ha tenido particular éxito: “Luchando por mis derechos” y otro más, que muestra el carácter feminista de su lucha, que se llama “Juega como Niña”. Juegan fútbol a la vez que denuncian la violencia de varios tipos, de la pobreza y el que se les diga que el fútbol sigue siendo solo de hombres, pues en las comunidades solo lo practican los hombres. Para más de cien niñas de entre 14 y 19 años, el fútbol es una manera de conquistar espacios para ser jóvenes. Se confrontan con sus padres y autoridades, quienes insisten en que el fútbol es un juego solo para varones. Ellas, las adolescentes, se oponen a tal esquema, y critican los “usos y costumbres” de sus pueblos, los cuales son respaldados por los hombres y autoridades comunitarias. Estos afirman que las mujeres solo deben hacer tortillas, estar agachadas, sin poder opinar ni poder usar un short cuando practican el deporte, porque es mal visto. El único destino que les queda, denuncian ellas, irse a la Ciudad de México para trabajar como empleadas o casarse o juntarse.

Las adolescentes señalan que el deporte para ellas “es empoderamiento y liberación”, pues cuando están en el campo de juego se olvidan de sus problemas y

responsabilidades que tienen en su casa. La organización lleva información sobre derecho de mujeres a no ser discriminadas. Más de 100 adolescentes de entre 11 y 18 años participan en los torneos de copa y en los de liga, desafiando la voluntad de sus padres y otros adultos. “Seguimos jugando fútbol, jugamos en equipo, somos poderosas, nadie callará nuestra palabra” (Mujeres en Lucha y Derechos para Todas, 2019).

Los deportes son, efectivamente, una forma de empoderamiento. Así me lo hizo ver Georgina de Jesús, una joven boxeadora, campeona del deporte pugilístico. Me dijo que aprender a boxear le había dado a ella la oportunidad de defenderse, pues cuando algún hombre intentaba hacerle algún daño, bastaba con que “probara estos puños” para que nunca más la volviera a molestar. Georgina era una campeona nacional de boxeo, iba todos los días a entrenar a un gimnasio ubicado en el Centro Histórico de la Ciudad de México, muy cerca del barrio bravo de Tepito. No iba sola: con ella iban las tías, las sobrinas, las primas y otras mujeres mazahuas que dejaban el delantal para ponerse los guantes. Ellas así también luchaban por sus derechos.

A manera de conclusión

Considero que hay dos conclusiones centrales que pueden desprenderse de este artículo. La primera tiene que ver con la utilidad del concepto de liminalidad, para hacer la distinción entre quienes atraviesan por un periodo de riesgo – las adolescentes – de quienes no están en esa situación. La liminalidad es una fase de transición y, por ello mismo, pone en tensión una serie de creencias e ideas sobre el comportamiento colectivo de quienes atraviesan por esa fase de cambio. En la comunidad indígena que vivió hasta muy entrado el siglo XX el poder de las oligarquías regionales a través de la explotación de la hacienda, los conflictos faccionales llevaron a una acentuación y exacerbación de la violencia contra las mujeres. Y si bien la cosmovisión mazahua provee de elementos simbólicos que protegen a las mujeres jóvenes, los conflictos faccionales destruyeron el tejido social que las protegía. La comunidad, desestructurada por el sistema de las haciendas, provocó la migración de hombres y mujeres. La migración femenina adolescente forma parte de esa historia.

El hecho de que las adolescentes emigren en la etapa más difícil de su vida pone en relieve la importancia que tiene la migración y las redes de parentesco en la ciudad, como una manera de protegerse. En la intersección de la pertenencia étnica

y de género, la violencia se relativiza gracias al apoyo de las redes que las mujeres han mantenido en la ciudad. Finalmente, observamos que la interseccionalidad no es la suma de carencias o condiciones de desventaja, sino la manera particular en que se estructuran las relaciones que otorgan o, por el contrario, restringen el poder de las mujeres. Una visión aditiva de la interseccionalidad pierde su potencial explicativo, como bien advierte Labrecque (2018) en un estudio sobre los mayas migrantes en Canadá. La teoría de la interseccionalidad muestra la complejidad que se teje en el entrecruce entre el género, clase social, la etnia y la “raza”. Pero esta intersección no es la suma de factores. Considero que es más productivo ver la intersección como un conjunto de flujos y procesos, más que como una relación entre estructuras. Ello permite analizar las situaciones cambiantes que viven las mujeres de los grupos subalternos, y mostrar también su poder de gestión y el potencial para transformar las relaciones sociales opresivas.

Como hemos visto, la cohesión social es una fuente de poder y esto lo demuestran las mujeres mazahuas. Adicional a ello, el estudio de las condiciones de vulnerabilidad de las adolescentes y jóvenes puede explicarse de mejor manera, atendiendo a la intrincada red de relaciones sociales en las que se ubican. Sea que estén masivamente organizadas en los equipos de fútbol, o que vayan a entrenar a los gimnasios de box, o que se organicen en asociaciones de comerciantes, ellas muestran una gran capacidad de agencia. Ellas siguen siendo mazahuas y refrendan dicha pertenencia étnica y comunitaria, a la vez que rechazan ciertos “usos y costumbres” comunitarios que son lesivos para sus derechos, así como también rechazan las prácticas de discriminación y racismo de la sociedad dominante y sus instituciones.

Ellas cuentan también con el apoyo de las abuelas. Al ser mujeres empoderadas, las mujeres adultas mayores obtienen su poder del reconocimiento de su numerosa descendencia, pero dicho poder buscaba ser limitado y acotado. La acusación de las mujeres maduras de practicar la brujería es solo un elemento que muestra el temor ante su poder. Ahora, con la migración y vida en la ciudad, las abuelas tienen mayor capacidad de agencia: se solidarizan con las nietas y les brindan consejos para que tengan una vida libre de violencia.

Por otra parte, los significados asociados a lo femenino y a lo masculino en la cosmovisión mazahua operan como elementos normativos que regulan, hasta cierto punto, el comportamiento de hombres y mujeres, así como las relaciones entre los sexos, los espacios de participación socialmente aceptados para cada uno de ellos y la división sexual del trabajo. Pero también prescriben los roles protectores de lo

“femenino” como ocurre con las parientes mujeres de mayor edad, que protegen a las adolescentes en su migración e incorporación a la ciudad. Ciertamente, en la ciudad las mujeres indígenas se enfrentan a la discriminación, al racismo y a otras variadas formas de violencia. Sin embargo, la diferencia es que en la ciudad cuentan con el apoyo de la amplia red de mujeres de su familia, quienes suelen brindarles mayor apoyo y protección.

El hecho de que sean las mujeres quienes se encuentren a cargo de la crianza de los hijos y del cuidado del hogar hace que en las relaciones de solidaridad y ayuda mutua femenina cobren una singular importancia, sobre todo para las mujeres que deben salir de su hogar para ganarse su sustento. En la ciudad se tienden a reforzar los lazos de parentesco por vía materna, puesto que las relaciones son más frecuentes y continuas en la ciudad que en el lugar de origen, donde la residencia patrilocal hace que las hermanas y las madres se ubiquen en barrios y localidades diferentes y muchas veces distantes. En la Ciudad de México las familias mazahuas buscan residir en lugares contiguos o no muy alejados entre sí. Cuando esto no sucede, mantienen de todas formas un sorprendente y expedito intercambio de comunicación y de apoyo mutuo.

Recibido: 30/04/2019

Aprovado: 30/08/2019

Cristina Oehmichen-Bazán es Investigadora Titular del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II y de la Academia Mexicana de Ciencias. Licenciada y Maestra en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), y doctora en Antropología por la UNAM. Sus líneas actuales de investigación son: movilidades y fronteras, antropología del turismo, género y relaciones interétnicas. ORCID: 0000-0002-4223-3668. Contacto: cristina.oehmichen@gmail.com

Referencias

- BÁEZ-JORGE, Félix. 1992. *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. Biblioteca de la Universidad Veracruzana: Xalapa, Veracruz.
- BARRERA BASSOLS, Dalia; Cristina OEHMICHEN (Eds.). 2000. *Migración y relaciones de género en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Grupo Multidisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza.
- BONFIL SÁNCHEZ, Paloma; MARINIS, N.; ROSETE, B. P.; MARTÍNEZ NAVARRO, R. 2017. *Violencia contra las mujeres en zonas indígenas en México*. México: Secretaría de Gobernación, Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- CARASTATHIS, Anna. 2014. "The concept of intersectionality in feminist theory". *Philosophy Compass*, v. 9, issue 5.
- CHENAUT, Victoria. 2001. "Disputas matrimoniales y cambio social en Coyutla, Veracruz (México)". *Boletín Antropológico*, v. 3, n. 53, Universidad de los Andes, Venezuela.
- CRENSHAW, Kimberle. 1991. "Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color". *Stanford Law Review*, v. 43, n. 6, p. 1241-1299.
- CRENSHAW, Kimberle. 1989. "demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine". *University of Chicago Legal Forum*, p. 139-168.
- GALINIER, Jacques. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, CEMCA, INI, México.
- GAMA, Federico. 2017. "Mazahuacholoskatopunk". *Desinformémonos, periodismo de abajo*. Disponible en: <https://desinformemonos.org/mazahuacholoskatopunk/>. Acceso en: 30 ene. 2019.
- GENNEP, Arnold van. 2008. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- GONZALES MONTES, Soledad. 2009. "Violencia contra las mujeres, derechos y ciudadanía en contextos rurales e indígenas de México". *Convergencia – Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Autónoma del Estado de México, v. 16, n. 50, p. 165-185.
- GONZALEZ MONTES, Soledad. 2006. "Las mujeres y la violencia doméstica en un pueblo del Valle de Toluca (1970-1990)". En: REYES, Aurelio de los (Coord.). *Historia de la vida cotidiana en México, Siglo XX*. Campo y ciudad, tomo V, v. 1. México: Fondo de Cultura Económica; Ciudad de México: El Colegio de México.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. 2004. "El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia". En: TORRES, Marta (Ed.). *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- IGREJA, Rebecca. 2000. *Derecho y diferencia étnica: la impartición de justicia hacia los indígenas migrantes en la ciudad de México*. Tesis (Maestría en Antropología Social) – CIESAS, México.
- JAUNAIT, Alexandre; CHAUVIN, Sébastien. 2012. "Représenter l'intersection. Les théories de l'intersectionnalité à l'épreuve des sciences sociales". *Revue Française de Science Politique*, v. 62, n. 1, p. 5-20.
- LABRECQUE, Marie France. 2018. *La migración temporal de los Mayas de Yucatán a Canadá: la dialéctica de la movilidad*. Ciudad de México: UNAM – Instituto de Investigaciones Antropológicas;

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.

LAGARDE, Marcela. 1990. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Programa Universitario de Estudios de Género

MARTÍNEZ CASAS, Regina. 2002. “La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas en Guadalajara”. *Diario de Campo – Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología*, supl. n. 23, p. 23-36, INAH, México.

MUJERES, LUCHAY DERECHOS PARA TODAS, A. C. 2019. Disponible en:

<https://www.facebook.com/MujeresLuchaYDerechosParaTodasAc/videos/802304033239394/>. Acceso en: 1 mar. 2019.

JUGANDO POR MIS DERECHOS. 2019. Disponible en:

<https://www.facebook.com/MujeresLuchaYDerechosParaTodasAc/videos/773402832796181/>. Acceso en: 1 mar. 2019.

MURO, Mildred Kiemele. 1975. *Vocabulario mazahua-español y español-mazahua*. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

OEHMICHEN, Cristina. 2010. “Réseaux de migration et capital social: une étude sur le corporatisme au Mexique”. En: LABRECQUE, Marie France; BOULIANNE, Manon; DOYON, Sabrina. *Migration, environnement, violence et mouvements sociaux au Mexique. Dynamiques régionales en contexte d'économie globalisée*. Québec: Dialog – Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones, Presses de l'Université Laval, Canada. p. 33-56.

OEHMICHEN, Cristina. 2007. “Violencia en las relaciones interétnicas en la Ciudad de México”. *Revista Cultura y representaciones sociales, IIS-CRIM UNAM*, México, n. 2., p. 145-173. Disponible en: <http://www.culturayrs.org.mx>. Acceso en: mar. 2019.

OEHMICHEN, Cristina. 2006. “Aspects de la violence dans les relations interethniques et le racisme à Mexico”. *Anthropologie et Sociétés*, v. 30, n. 1, p. 97-116.

OEHMICHEN, Cristina. 2005. *Migración, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa Universitario de Estudios de Género.

OEHMICHEN, Cristina. 2002. “Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas”. *Alteridades*, n. 24, Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, México.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2015. *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*, INAH, México.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2011. “Retos para la investigación de los jóvenes indígenas”. *Alteridades*, v. 21, n. 42, p. 65-75.

PRIETO, Mercedes; CUMINAO, Clorinda; FLORES, Alejandra; MALDONADO, Gina; PEQUEÑO, Andrea. 2005. “Mujeres indígenas y la búsqueda del respeto”. En: *Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades, 1990-2004*. Quito: CONAMU-FLACSO; Ecuador: UNFPA y UNIFEM.

SEGATO, Rita Laura. 2011. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En: BIDASECA, Karina; LABA, Vanesa Vazquez (Comps.). *Feminismos*

y poscolonialidad. *Descolonizando el feminismo desde América Latina*. Ediciones Godot, Colección Crítica. Buenos Aires: Godot, 2011. p. 17-48.

SHINAR, D.; OLSSTHOORN, J.; SALDEN, C. 1990. *Dis-membering and re-membering: an improved conceptual framework for the analysis of communication and social change*, Montreal: Cona University.

SIERRA, María Teresa. 2017. "Indigenous autonomies and gender justice. Women dispute security and rights in Guerrero, México". En: SIEDER, Rachel (Ed.). *Demanding justice and security. Indigenous women and legal pluralities in Latin America*, Rutgers University Press.

SIERRA CAMACHO, María Teresa. 2008. "Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural". *Iconos – Revista de Ciencias Sociales*, n. 31, p. 15-26.

URTEAGA CASTRO POZO, Maritza. 2011. "Retos contemporáneos en los estudios sobre juventud". *Alteridades*, v. 21, n. 42, p. 13-32.

VALLADARES DE LA CRUZ, Laura. 2008. "Los derechos humanos de las mujeres indígenas De la aldea local a los foros internacionales". *Alteridades*, v. 18, n. 35, p. 47-65.

VALLEJO, Ivette. 2004. "Usos y escenificaciones de la legalidad ante litigios de violencia hacia la mujer maseual en Cuetzalan, Puebla". En: TORRES, Marta Torres (Comp.). *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Ciudad de México: El Colegio de México.

YUVAL-DAVIS, Nira. 2006. "Intersectionality and feminist politics". *European Journal of Women's Studies*, v. 13, n. 3, p. 193-209.

Resumen: En este artículo se analiza la condición de las adolescentes y mujeres indígenas mazahuas que han salido de sus comunidades de origen y emigrado hacia la Ciudad de México, con el propósito de escapar de la violencia de género. La imposición de un matrimonio no deseado, la violencia sexual y la carencia de derechos son las causas que precipitan su migración. Para ello, acuden a las redes comunitarias y las relaciones de parentesco, que constituyen un capital social que les facilita la movilidad y les permite escapar de la violencia. En este artículo se recupera la perspectiva de la interseccionalidad, y se discute la capacidad de agencia de las mujeres, lo que permite cuestionar que la trilogía de género – clase y “raza” no son esencias inmutables, sino relaciones sociales mediadas por estructuras de poder que se pueden cuestionar, transformar y dar un nuevo sentido, dependiendo del contexto de interacción.

Palabras clave: violencia, género, interseccionalidad

Abstract: This article analyzes the condition of the indigenous Mazahuas adolescents and women who have left their communities of origin and emigrated to Mexico City, with the purpose of escaping the gender violence. The imposition of an unwanted marriage, sexual violence and lack of rights are the causes that precipitate their migration. To do this, they go to community networks and kinship relations, which constitute a social capital that facilitates mobility and allows them to escape violence. In this article, the perspective of intersectionality is recovered, and women’s agency capacity is discussed, which makes it possible to question that the trilogy of gender - class and “race” are not immutable essences, but social relations mediated by power structures that can be questioned, transformed and give a new meaning, depending on the context of interaction.

Keywords: violence, gender, intersectionality