



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**LAS MUJERES ÑUU SAVI, HISTORIAS DE
JUSTICIA Y RESISTENCIA.
ENTRE LA COMUNIDAD Y EL JUZGADO**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

DIANA BÁRBARA MASSO MARTÍNEZ

DIRECTORES DE TESIS: DRA. PAOLA MARÍA SESIA
DR. GUILLERMO A. PADILLA RUBIANO

OAXACA, OAXACA. FEBRERO DE 2014



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL UNIDAD
PACIFICO SUR



PÁGINA DE FIRMAS

El presente comité y jurado evaluador ha decidido aprobar, como parte de los requisitos para optar al grado de Maestra en Antropología Social, la tesis: **“Las mujeres Ñuu Savi, historias de Justicia y Resistencia. Entre la comunidad y el juzgado”** presentada por **Diana Bárbara Masso Martínez**.

Dra. Holly Worthen
IIS-UABJO

Dr. Juan Carlos Martínez Martínez
CIESAS Pacífico Sur

Dr. Guillermo Alberto Padilla Rubiano
PhD. Profesor investigador

Dra. Paola María Sesia
CIESAS Pacífico Sur

FECHA: 13 DE FEBRERO DE 2014

para Jethro...

AGRADECIMIENTOS

A CIESAS y CONACYT por su apoyo.

A Amelia, Agustina, María, Faustina y Patricia por confiar y compartir sus experiencias, reflexiones, por abrir su mar de sentimientos que hicieron posible la existencia de esta tesis. Pero también les agradezco por los aprendizajes y las reflexiones que sus historias me generaron, atravesándome el cuerpo y alma de mujer.

A la familia de Alma por compartir su sed de justicia y por recibirme aun con las heridas frescas.

A Geo, por su generosa amistad, paciencia y apoyo incondicional, por guiar mis pasos hacia terreno firme. Gracias por tu ejemplo, tu trabajo, por soñar con lo imposible. A Doña Tere, por acogerme con cariño y cuidado, por las hermosas pláticas entre nosotras.

A las autoridades comunitarias de San Juan que me permitieron revisar su archivo judicial.

A Paola, por su acucioso, paciente y riguroso acompañamiento académico, por su trato firme pero cálido y solidario, por su respeto y apertura hacia mi trabajo, por su genuino interés en la justicia para las mujeres, y finalmente por brindarme su apoyo y amistad.

A Guillermo, por sus desafiantes lecturas, por su imaginación provocadora de otros mundos posibles, por aplicar su ojo jurídico a esta tesis.

A Juan Carlos, por las repetidas lecturas mientras el texto iba tomando forma, por sus comentarios y sugerencias, y por leer todo el manuscrito.

A la Dra. Holly, por leerme y por sus valiosos comentarios.

A la Dra. Rachel Sieder, por sus atinados comentarios y aportes a esta tesis.

A los profesores de la línea de antropología jurídica, en especial a los doctores Alejandra y Salvador, por sus sugestivas y enriquecedoras sesiones.

A Mara, por su trabajo y dedicación, por su linda energía y amistad.

A Ramiro, por su cercana atención. Por transmitir la certeza de contar con él.

A Arizbet por su apoyo en la última fase para la presentación de este trabajo.

A los compañeros y compañeras del programa de maestría, por lo que generamos juntos.

A Héctor, Elena, Carlos, Isis, Fátima por sus aportes, críticas y comentarios.

A Cecilia y Úrsula, por su andar solidario y comprometido, por compartir los sueños, las utopías y la música de la vida.

A Eileen y Celina por sus cariños y cuidados.

A Javier por los tiempos rotos, por la larga espera.

A mi hijo Jethro, por todas las horas gastadas, por las ausencias, por los masajes, cariñitos, las porras, por los cumpleaños no celebrados y por la paciencia intranquila que le tuviste a la elaboración de esta tesis.

A Susan, Lalo y David por sus porras, por su cariño, por su interés gracias.

Y finalmente a mis padres Lety y Lalo, por su amor infinito, por creer, por estar, por escuchar, por confiar, por cuidar, por animar, por viajar, por su amistad, por apoyar incondicionalmente, sencillamente sin ustedes hubiera sido imposible completar esta importante etapa.

RESUMEN

La presente tesis intenta analizar la compleja problemática que enfrentan las mujeres *Nuu savi* de San Juan Bautista, en la mixteca alta de Oaxaca, cuando buscan frenar la violencia conyugal. El análisis se centra en la perspectiva de las mujeres indígenas, a través de seis estudios de caso, en su paso por las instituciones de justicia comunitaria y del estado en su búsqueda de justicia. El contraste de ambos sistemas de justicia, comunitario y estatal, muestra las posibilidades y límites que ofrece cada uno para atender de manera eficaz las demandas de justicia de las mujeres. Se parte de un análisis interseccional de las asimetrías en las relaciones sociales de género, clase y etnicidad que se conjugan para posibilitar o limitar, según las trayectorias particulares de cada mujer, el acceso a la justicia y la eficacia del derecho a una vida libre de violencia. A lo largo del texto, se intenta dar cuenta de esas asimetrías que se constituyen en factores que jerarquizan y distribuyen inequitativamente las capacidades y posibilidades para la obtención de justicia y reparación del daño. También trata de echar luz sobre las estrategias que las mujeres de esta localidad, en un fuerte contexto de violencia estructural marcado por una intensa migración, desarrollan para hacer frente a una situación de violencia conyugal. Por último, la investigación analiza los cambios recientes que están sucediendo a nivel comunitario, y cómo las mujeres los están aprovechando para mejorar su situación de género frente a la violencia que viven cotidianamente.

Los lentes elegidos como marco analítico son la antropología jurídica y el feminismo crítico.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	10
I. De los cómo: El tema de investigación y la construcción de mi mirada	10
II. La violencia contra las mujeres en México	13
Las estadísticas de la violencia contra las mujeres a nivel nacional	14
Datos de la procuración de justicia en relación a la violencia ejercida contra las mujeres en el estado de Oaxaca	16
III. El argumento de la tesis	17
IV. Propuesta teórico-metodológica	19
Las categorías de “género” y “mujer”: Una relectura desde los feminismos poscoloniales	19
El concepto de interseccionalidad	23
El enfoque de la violencia estructural	24
Antropología jurídica, género, derecho indígena e interlegalidad	25
Los imaginarios colectivos y las representaciones sociales	27
Metodología	28
V. Estructura de la tesis	30
CAPÍTULO 1	
ESCENARIOS Y REALIDADES: ¿DÓNDE SE FUNDA LA VIOLENCIA?	34
Introducción	34
1.1 San Juan Bautista, un contexto de violencia económica.	38
1.1.1 Ubicación geográfica	38
1.1.2 Situación socio-económica	38
1.1.3 Breve historia y formación de la comunidad	40
1.1.4 La migración como forma de vida	41
1.2 Cambios en las relaciones de género	45
1.3 Violencia en la comunidad. La defensa del orgullo	48
1.4 Organización comunitaria	53
1.5 El municipio como parte de la estructura judicial constitucional	55

CAPÍTULO 2	
MUJERES, JUSTICIA Y POBREZA: LOS CASOS DE AMELIA Y AGUSTINA	57
Introducción	57
2.1 “No soy ninguna niña, ya soy una señora grande”: la historia de Amelia	58
2.2 Encontrar la paz	70
2.3 La historia de Agustina, la mujer de “la voz fuerte”	72
Conclusiones	83
CAPÍTULO 3	
“ALLÁ LAS MUJERES MANDAN ”: EL CASO DE MARÍA	88
Introducción	88
3.1 Subjetividad y construcción de la agencia femenina: La experiencia de la migración. Entendiendo a María	89
3.2 “Allá no puede un hombre golpear a una persona.” El Norte como frontera discursiva de posibilidades innovadoras: nuevos horizontes de relaciones de género y justicia”	94
3.3 “Vale más la vida que otra cosa”. Sobreviviendo la frontera. La violencia del cruce, entre <i>cholos, guachos y la border patrol</i>	96
3.4 “Es más peligroso para una mujer, la pueden violar”. “Hay unos que saben violar a las mujeres, pero nosotros no somos de esos”. Condición de género, ilegalidad y pobreza en la frontera	100
3.5 El tratamiento de proceso de queja por violencia conyugal ante la justicia comunitaria: la justicia que alcanzó María	103
3.5.1 La vida después del acta	106
3.5.2 La idea de la ley y de la justicia	108
3.6 Cambios intergeneracionales	111
3.6.1 Su hija	112
Conclusiones	113
CAPÍTULO 4	
EL SISTEMA DE PARENTESCO Y EL DEBILITAMIENTO DE LA JUSTICIA COMUNITARIA: EL CASO DE FAUSTINA	118
Introducción	118
4.1 El escenario de la violencia conyugal. Ideologías de género y etnicidad: el funcionamiento del sistema de parentesco como sistema sexo/género	120
4.1.1 Noviazgo, matrimonio y migración: Factores determinantes en el estatus de las mujeres	121
4.1.2 Representaciones sociales de género, migración y cambio cultural	131
4.2 El Estado, las representaciones de la ley y el sentido de la justicia	136

Conclusiones	146
CAPÍTULO 5	
“PARA QUE NOS HAGAN JUSTICIA, HAY QUE PAGARLO”. EL TRÁNSITO POR LAS INSTANCIAS DE JUSTICIA DEL ESTADO PARA MUJERES: LOS CASOS DE PATRICIA Y ALMA	149
Introducción	149
5.1 El Estado, la interseccionalidad y la interlegalidad	150
5.2 El caso de “Patricia”	153
5.2.1 Matrimonio y separación	154
5.2.2 De regreso a la seguridad de la comunidad	156
5.3 La experiencia frente a las autoridades	158
5.3.1 El Sistema municipal de Desarrollo Integral de la Familia (DIF) de Huajuapán de León	158
5.3.2 Juzgado de lo Familiar, Subprocuraduría Regional de la Mixteca	163
5.3.3 Una segunda instancia al interior de la Subprocuraduría Regional de la Mixteca (SRM)	169
5.3.4 Las autoridades comunitarias	172
5.4 El arribo del discurso de los derechos de la mujer a Oaxaca	172
5.5 Interseccionalidad: En el cruce de las discriminaciones de género, etnicidad y clase	173
5.6 El Caso de Alma	177
5.6.1 El matrimonio y la vida de casada de Alma: las versiones de su padre, hermano y cuñada	178
5.6.2 El proceso judicial: La actuación de las autoridades judiciales de la Subprocuraduría Regional de la Mixteca, distrito de Huajuapán de León	183
5.6.3 Las otras versiones del caso de Alma	189
Conclusiones	193
CONCLUSIONES GENERALES	198
BIBLIOGRAFÍA	204

INTRODUCCIÓN

“La gran desigualdad en Latinoamérica debería llevarnos a reflexionar sobre cuáles diferencias “culturales” son resultado de la inequidad, y por ello deben ser eliminadas, y cuáles diferencias son positivas para crear una sociedad diversa y tolerante”¹.

Martínez Novo (1996: 153)

I. De los cómo: El tema de investigación y la construcción de mi mirada

Mi interés en el tema de acceso a la justicia en casos de violencia de género en el contexto mixteco se origina a raíz de mi participación por dos años, en una asociación civil de corte feminista que trabaja temas de salud sexual y reproductivo, en más de 80 comunidades de la Mixteca Baja. Tal vez el tipo de interacciones que se dan entre mujeres cuando se trabajan temas tan íntimos como la salud sexual y reproductiva en contextos de mucha violencia estructural me permitió darme cuenta que el problema de violencia conyugal es en general muy elevado. Antes, durante y después de las actividades de trabajo comunitario, las mujeres se acercaban al equipo de la asociación con cierta regularidad para preguntar, denunciar, compartir o platicar sus experiencias de violencia conyugal. La relación existente entre el control sexual de la mujer y la violencia conyugal ha favorecido el acercamiento de nosotras, activistas de la sociedad civil, con las mujeres mixtecas y nahuas de la zona. Entre esas ochenta comunidades en las que se trabajaba, una en especial destacaba por sobre todas ellas por la gravedad, intensidad y frecuencia con las que las mujeres se quejaban de la violencia conyugal. Pero no sólo eso, también destacaba por tener una altísima migración hacia el Norte y los Estados Unidos, y por una contradictoria modernidad que camina de la mano con prácticas muy tradicionales como la “venta de la novia”. ¿Cómo era posible tal contradicción? ¿Cómo se explica que, con tanta migración, las reglas para las mujeres fueran de las más restrictivas de la zona? Estas preguntas y la posibilidad de contar con una amiga muy especial oriunda de esa

¹La traducción es mía.

localidad me hicieron decidirme por regresar a San Juan Bautista² para realizar mi trabajo de campo.

A partir de ese momento comencé la estructuración de mi propuesta de tesis, pero no logré llegar muy lejos. Mi enfoque desde los derechos humanos y mi perspectiva feminista hegemónica³ me lo impedían. Fue hasta después que fui descubriendo, a través de las distintas lecturas en la maestría, a los trabajos de antropólogas jurídicas que trabajan desde el tema de la justicia los problemas y transformaciones en las relaciones de género en contextos indígenas. Llegaron también los feminismos poscoloniales, afroamericanos, situados, indígenas que me abrieron un mundo de cuestionamientos y reflexiones sobre mi propia práctica y perspectiva feminista. A partir de entonces comprendí muchas cosas sobre mi mirada hacia las mujeres indígenas, reconocí que las realidades son mucho más complejas de lo que yo había podido entender hasta ese momento, que en algún sentido mi visión “victimizaba” a las mujeres mixtecas y que ello me impedía “ver” cuáles eran sus necesidades reales y sus prácticas de acomodo, negociaciones, agencia y resistencia. Este primer cambio de eje me ayudó a comprender y mejorar mi propuesta de tesis a través de los “lentes” de la antropología jurídica y el feminismo situado.

Antes de realizar el trabajo de campo, pretendía observar, a través del estudio de casos, las representaciones sociales de género y etnicidad que construyen los encargados de la procuración de justicia sobre la mujer indígena que demanda por violencia de género, así como el papel que juegan dichas representaciones sociales en el acceso a la justicia en dos espacios diferenciados: el sistema de justicia indígena, y el estatal. Para ello, pensaba seguir la pista de tres casos de mujeres mixtecas del municipio de San Juan Bautista que demandan justicia ante las autoridades de su comunidad por violencia de género. Alternativamente algunos de estos casos deberían tener la particularidad de haber trascendido al ámbito de la justicia del estado. Quería a través del trabajo etnográfico comprender por qué estos casos fueron llevados hasta los juzgados distritales, en qué condiciones, bajo qué esperanzas y con qué resultados;

² Los nombres de la comunidad y de las personas que figuran en esta tesis han sido modificados a petición de las mujeres participantes.

³ Tomado de Hernández, 2001:3. Ella lo define como el “feminismo que surge desde el centro del país y la academia, en el que la lucha contra [la penalización d]el aborto y los derechos reproductivos ha sido central.” “Este feminismo era hegemónico frente a otros feminismos populares y rurales en los que las demandas de clase se vinculaban a las demandas de género.”

convencida que el racismo y el sexismo eran impedimentos para acceder a la justicia. Mis lectores y maestros me advirtieron con razón que complejizara mi hipótesis. Nunca lo logré, hasta que llegué al campo. Lo que allí descubrí fue precisamente la importancia de las trayectorias que siguen las mujeres antes de decidir interponer una demanda ante cualquier sistema de justicia, el indígena y el distrital. Pero no sólo eso. También descubrí a las mujeres de San Juan Bautista como actrices de sus propias vidas (evidentemente, con márgenes restringidos de acción), las cuales no estaban tan oprimidas como lo recordaba, ni se sentían víctimas de nadie. Por el contrario, en su vida diaria sorteaban cotidianamente situaciones de violencia y discriminación con sus recursos aun que fueran pocos: materiales, académicos y jurídicos. ¿Cómo era posible que en los tres años previos de trabajo no me hubiese dado cuenta?

Las preguntas que me hice y que dieron origen a esta investigación son: ¿Cuáles son y cómo operan los discursos ideológicos de género y etnicidad durante los procesos judiciales por violencia de género que sostienen las mujeres mixtecas de San Juan Bautista ante la justicia comunitaria y la del estado? ¿De qué manera inciden las relaciones de poder--inscritas bajo el género y la etnicidad y cristalizadas en representaciones sociales--en los encargados de impartir justicia a nivel comunitario y por parte del estado? Y por último: ¿Cuáles son las respuestas de las mujeres mixtecas ante la violencia de género conyugal?

Las preguntas de investigación se refieren a un espacio social específico, la comunidad de San Juan Bautista. Sin embargo, parten del reconocimiento de la prevalencia de la violencia contra las mujeres en todas las sociedades y culturas del mundo.⁴

⁴ El informe de la Organización Mundial de la Salud, *Estimaciones mundiales y regiones de la violencia contra la mujer: prevalencia y efectos de la violencia conyugal y de la violencia sexual no conyugal en la salud* ofrece una perspectiva sobre el fenómeno a nivel regional. Por ejemplo, las tasas de prevalencia sobre violencia sexual ejercida por la pareja, por alguien fuera de la pareja o por ambas, entre todas las mujeres de 15 años o más son en África del 45%, Américas 36.1%, Asia sudoriental 40.2%, Europa 27.2%, Pacífico Occidental 36.4%, Pacífico Occidental 27.9%. En los países de altos ingresos la cifra se eleva hasta el 32.7%.

En: http://www.who.int/mediacare/news/releases/2013/violence_against_women_2013620/es/index.html. Las cifras que presenta ONU-Mujeres a través de su página <http://www.unwoman.org/es/what-we-do/ending-violence-against-woman/facts-and-figures>, muestran que de acuerdo a las estadísticas disponibles en 2013, a nivel global un 35 por ciento de las mujeres ha sufrido violencia física y/o sexual en el contexto de relaciones de pareja. En Australia, Canadá, Israel, Sudáfrica y Estados Unidos, entre el 40 y el 70 por ciento de los asesinatos de mujeres corresponde a violencia en que el agresor es la pareja de la víctima. Fondo de Población de Naciones Unidas (2005:66). Ver más en:

II. La violencia contra las mujeres en México

La violencia de género tiene su origen en las diferencias asimétricas de poder entre hombres y mujeres. Estas relaciones de desigualdad persisten en casi todas las sociedades del globo, no son específicas de una cultura o un nivel socioeconómico específico; ni siquiera han sido erradicadas en las sociedades con más nivel de desarrollo tecnológico. El patriarcado, como sistema ideológico que estructura la desigualdad entre hombres y mujeres, si bien es considerado como el lugar de origen de la discriminación contra las mujeres, también tiene intermediaciones con las variables que presenta cada contexto específico y que condiciona las maneras en que estas desigualdades son percibidas, aceptadas y confrontadas. Entender los múltiples elementos y dimensiones que contribuyen a la naturalización/erradicación de la violencia contra las mujeres se vuelve un ejercicio necesario ante las cifras de prevalencia que existen a nivel nacional y regional.

La violencia de género es un fenómeno complejo que abarca una amplia gama de dimensiones, espacios y tipos: violencia física, psicológica, económica, patrimonial, y sexual; los espacios donde la violencia en sus distintas modalidades puede ocurrir incluyendo al familiar, el laboral, lo educativo, el comunitario y el institucional, además de la violencia feminicida. Debido a esa complejidad, la investigación se abocó a documentar casos específicamente de violencia conyugal; es decir, en la pareja, para poder valorar y medir las desigualdades de poder y las instrumentalizaciones que permiten su normalización en este espacio social. Sin embargo, al seguir las trayectorias de búsqueda de justicia de los casos de las mujeres incluidas en el estudio, se abordan las distintas dimensiones y tipos de violencia de género que se hacen patente en sus historias de vida no sólo desde que vivieron en pareja. De ahí su estructuralidad. En la vida de pareja y en la violencia que el compañero-esposo ejerce sobre la mujer, se pueden descubrir las otras tramas de las violencias condensadas en un espacio social como el matrimonio o la vida en pareja. Es decir, es posible ver el hilo que une a todas las historias de estas mujeres: la desigualdad del poder y la discriminación a partir de su condición de género.

Las estadísticas de la violencia contra las mujeres a nivel nacional

Que la violencia contra las mujeres ejercida en el espacio doméstico por sus parejas, sea una realidad muy difundida en México, es algo que las encuestas nacionales sobre el tema han reportado repetidamente. De acuerdo con la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares realizada en 2011 (ENDIREH, 2011):

Cuando se habla de violencia de pareja, se hace referencia a la ocurrida en el espacio doméstico, el concepto que no alude exclusivamente al espacio físico de la casa o el hogar). Se entiende por “espacio doméstico” al delimitado por las interacciones en contextos privados. De ese modo, se asocia con una relación de noviazgo, de pareja, con o sin convivencia, o los vínculos con ex parejas. Los objetivos de este tipo de violencia son: ejercer control y dominio sobre la mujer para conservar o aumentar el poder del varón en la relación. Las manifestaciones en conductas y actitudes son muy variadas, incluyendo las agresiones físicas, el abuso sexual y económico, el maltrato verbal y psicológico, el chantaje emocional, etcétera (ENDIREH, 2011).

Gráfico 1

Distribución porcentual de las mujeres casadas o unidas, según condición de violencia por parte de su pareja a lo largo de su relación, México, 2011



Fuente: ENDIREH, 2011:8

El 44.9% de las mujeres casadas o unidas en el país⁵ ha vivido violencia de parte de su pareja a lo largo de su relación (véase Gráfico 1). El 33.6 % de las mujeres encuestadas fue violentada en los 12 meses anteriores al levantamiento de la encuesta (véase Gráfico 2).

⁵ Distribución porcentual de las mujeres casadas o unidas, según condición de violencia por parte de su pareja a lo largo de su relación (*Panorama de violencia contra las mujeres en México. ENDIREH, 2011*).

Gráfico 2

Distribución porcentual de las mujeres casadas o unidas, según condición de violencia por parte de su pareja en los últimos 12 meses, México, 2011

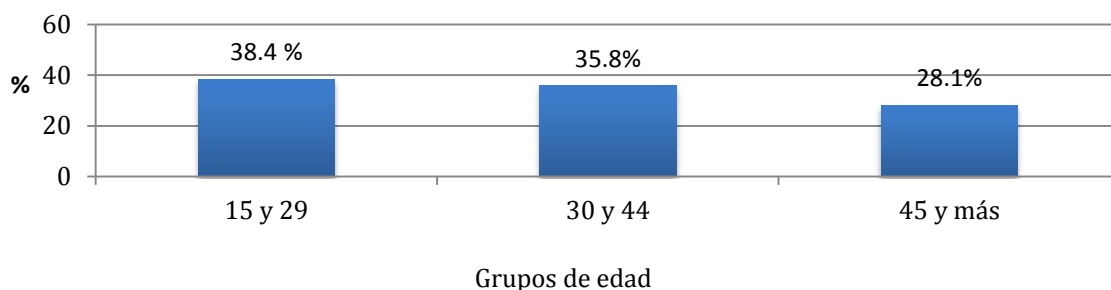


Fuente: ENDIREH, 2011:9

Las cifras nacionales apuntan a que entre más jóvenes las mujeres son las que reciben más violencia de pareja en comparación con las mujeres de edades más avanzadas. Así el grupo de edad más joven, entre los 15 y 29 años, está viviendo más violencia de pareja que los otros dos grupos de edades que considera la ENDIREH 2011: 38.4% versus 35.8% entre las mujeres de los 30 a los 44 años de edad y versus el 28.1% entre el grupo de 45 años y más, quienes presentan una disminución de casi 10 puntos porcentuales debajo de las mujeres más jóvenes (véase Gráfico 3).

Gráfico 3

Distribución porcentual de las mujeres casadas o unidas, por grandes grupos de edad según condición de violencia por parte de su pareja en los últimos 12 meses, México, 2011



Fuente: ENDIREH, 2011

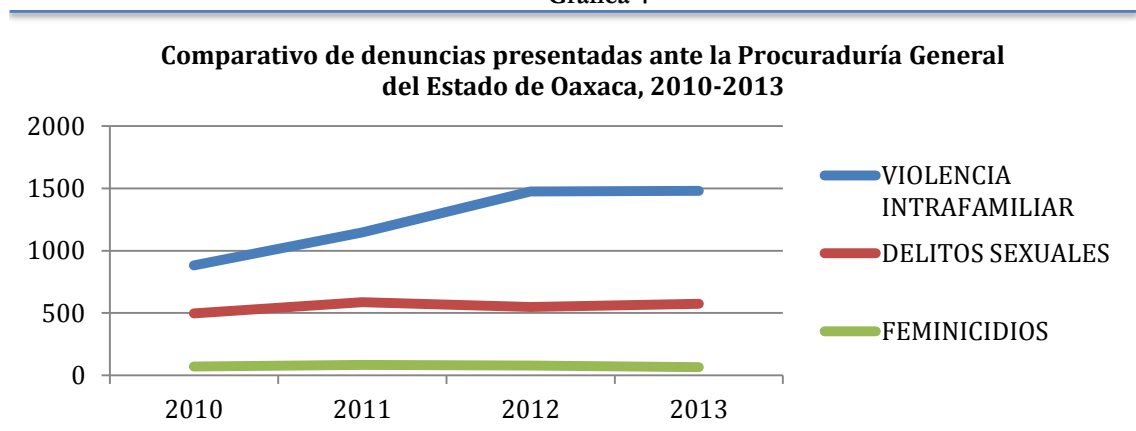
Esta diferenciación tiene que ver con el ciclo de vida de las propias mujeres; es decir con las edades en que las mujeres establecen su matrimonio, sus embarazos, el crecimiento de sus hijos. En otras palabras, con el ejercicio y control de su sexualidad. Una mujer joven, entre 15 y 29 años se encuentra en la cúspide de fertilidad y por tanto de su capacidad reproductiva, y por

supuesto es percibida por su pareja como una mujer sexual y reproductivamente sana y activa. En el grupo de 30 a 44 años se ve una leve disminución de la violencia a la par de que estas capacidades en las mujeres de ese grupo de edad se perciben como en curva descendiente y con ello su posibilidad reproductiva, que no la sexual. En el grupo de 45 años y más se presentan los menores porcentajes de violencia de pareja lo cual coincide con una clara disminución de las posibilidades de reproducción. Todo esto tiene que ver con el control del cuerpo femenino y de su sexualidad lo cual se modifica conforme las mujeres atraviesan distintas etapas de su ciclo de vida en cuanto a su capacidad de reproducción sexual.

Datos de la procuración de justicia en relación a la violencia ejercida contra las mujeres en el estado de Oaxaca

Según datos del informe ciudadano del colectivo Huaxyacac “¡Justicia ya! Femicidio y violencia contra las mujeres en Oaxaca a dos años del gobierno de la alternancia 2011-2012” se documentaron de diciembre de 2010 a noviembre de 2012 al menos 4 mil 265 agresiones contra mujeres en la entidad, incluyendo asesinatos. De los casos de homicidios perpetrados en 2011, la organización civil reporta que sólo hubo un sentenciado, ninguno por los homicidios de 2012. En ese mismo año sólo hubo en todo el estado seis sentenciados por denuncias de violencia intrafamiliar, mientras que en 2011 no hubo ninguna sentencia.⁶

Gráfica 4



Fuente: Elaboración propia con datos obtenidos de la Procuraduría General de Justicia del Estado de Oaxaca⁷

⁶ Revisado en internet en CIMAC noticias el día 30 de enero de 2013.

<http://www.cimacnoticias.com.mx/node/62475>

⁷ Estadística de la Subprocuraduría de Delitos contra la mujer por razón de género, 2010-2013. Consultado el día 05 de enero de 2014 en:

Por su parte, los datos que ofrece la Procuraduría General del Estado de Oaxaca para los años 2010-2013 reflejan un incremento importante de 2010 a 2012 en relación a las denuncias presentadas en todo el estado por violencia intrafamiliar.

III. El argumento de la tesis

Como los datos anteriores revelan, la violencia ejercida contra las mujeres es una problemática muy común en el país y en el estado de Oaxaca. También lo es en el municipio de San Juan Bautista, donde es ejercida de una forma estructural y física como señal de dominación sobre las mujeres. A pesar de ello, las mujeres buscan espacios y estrategias que las ayuden a solucionarla o detenerla; es decir, no son pasivas ante la violencia conyugal. Los espacios a los que recurren se ubican en tres niveles: a) en primera instancia, la familia propia nuclear y/o extensa; b) en segundo lugar, el espacio comunitario ante las autoridades municipales (*justicia comunitaria*); c) y, al final del camino, se ubican las autoridades judiciales del estado que se encuentran en la ciudad de Huajuapán (*justicia del estado*). Los dos sistemas de justicia son percibidos por las mujeres como complementarios más que antagónicos, pues donde la justicia comunitaria no resuelve entonces como último recurso acuden al derecho positivo. En los tres espacios—el familiar, el comunitario y el de la justicia del Estado, el mayor obstáculo que las mujeres enfrentan está relacionado precisamente con su condición de “mujer” en tanto se le juzga o se le apoya según las características asociadas a esa representación social de género *según* la ideología hegemónica, lo que va definiendo a su vez, su posición en esa colectividad, sea ésta la familia, la comunidad, o el estado. A nivel familiar, el apoyo que se brinda es fundamental para enfrentar la violencia en cualquiera de los espacios de justicia. Cuando la mujer no cuenta con el apoyo de su grupo doméstico difícilmente podrá salir de esa situación aún en su misma colectividad, pero además, el apoyo familiar también tiene un peso muy importante en la definición de las trayectorias que las mujeres siguen hacia los espacios judiciales de justicia (el comunitario y el del estado).

El mayor obstáculo que las mujeres enfrentan en la *justicia comunitaria* es la sensación de que ésta simplemente “no existe”, especialmente para el tema de la violencia de género. El

<http://www.pgjoaxaca.gob.mx/images/estadisticas/pdfs/mujeres-nov-2013.pdf>

origen de esta percepción la ubico en la intersección de dos discriminaciones: el sexismo rampante que predomina en el imaginario social de las relaciones de género, incluido entre las autoridades comunitarias, que impide más allá de la sanción discursiva (reportada en la actas municipales) la existencia de sanciones y reparaciones tangibles a la violencia de género a nivel comunitario; pero también al debilitamiento del sistema normativo de la comunidad como consecuencia del reconocimiento en ciernes a la jurisdicción indígena en Oaxaca, que paradójicamente termina restringiendo su autoridad y campo de acción, vigilando y limitando su actuar desde el discurso y la praxis de los derechos humanos individuales. Ello está provocando una parálisis y crisis en el sistema de justicia indígena de San Juan Bautista ante el miedo por el desconocimiento sobre las implicaciones legales y financieras del reconocimiento al pluralismo jurídico en Oaxaca. Las autoridades no tienen nada claro que conlleva “ser un municipio de usos y costumbres”, y no entienden cómo ejercer su propia autoridad sin ser llevados ante la *justicia del estado*.

En el espacio distrital, o lo que voy llamando la *justicia del estado*, las mujeres pueden acudir a distintas instancias administrativas y/o judiciales para tratar casos de violencia conyugal. Las mujeres que llegan a solicitar el proceso judicial frecuentemente están decididas a terminar con la relación de pareja; solicitud originada por un aumento en el nivel de violencia de moderada a extrema, la necesidad de castigar a sus agresores, cuando las resoluciones de las autoridades comunitarias no fueron suficientes para detener la violencia, o cuando simplemente las autoridades no ejercen la justicia. Sin embargo en este espacio, los obstáculos se complejizan y presentan a varios niveles: *estructural*, la falta de capacidades, conocimientos y recursos técnicos, económicos, y legales además de la excesiva burocracia y corrupción en todo el sistema; *personal*, entre los funcionarios prevalece una visión patriarcal de las relaciones de género, y por otro lado, un trato diferenciado, paternalista en el mejor de los casos o francamente discriminatorio, que minimizan las demandas de las mujeres que son percibidas como “de comunidad” (léase mixtecas).

El argumento de la tesis entonces consta de tres elementos:

1. Cuando la violencia es parte de la cotidianidad, siempre constituye un elemento toral de las relaciones de género.
2. Las mujeres no son víctimas pasivas y tienen capacidad de respuesta.

3. Existen “vacíos” legales y de funcionamiento tanto en la interacción como al interior de los dos sistemas de justicia, comunitario y estatal, que permiten la impunidad en casos de violencia de género para las mujeres.

IV. Propuesta teórico-metodológica

Mi investigación parte de los siguientes supuestos teóricos:

- a. Las comunidades no son entes aislados o estáticos, sino resultados dinámicos de configuraciones históricas, sociales, políticas y geográfico-territoriales específicas (Wolf, 1957).
- b. Las voces de las mujeres indígenas no organizadas pueden estar generando reflexiones que tal vez sean más difíciles de rastrear que las voces de las mujeres líderes organizadas, por lo que los procesos jurídicos que las primeras sostienen son una lente para mirar las representaciones sociales de género (Sierra, 2004).
- c. El Estado como productor de significados está reproduciendo discursos y prácticas constantemente (Roseberry, 2002). El tema de la violencia contra la mujer se puede prestar para mirar la ambivalencia y complejidad con la que funciona el Estado en sus márgenes (Das y Poole, 2004) puesto que el discurso de derechos de la mujer genera nuevos imaginarios y prácticas de justicia y género en los sujetos que “activan” el discurso y el ejercicio de la ley.

Las teorías que he elegido para trabajar mi investigación son principalmente las siguientes: el feminismo de la tercera ola o de la diferencia; la antropología jurídica; el enfoque de la violencia estructural y la teoría de las representaciones sociales.

Las categorías de “género” y “mujer”: Una relectura desde los feminismos poscoloniales

Los debates sobre los conceptos de “género” y “mujer”. Feminismos de la tercera ola

Trabajar desde la categoría de género me sirve para ensanchar la relación reflexiva entre la antropología jurídica y el movimiento feminista. El género se ha posicionado académicamente

como el instrumento analítico privilegiado para estudiar y valorar las relaciones de poder entre hombres y mujeres. A través de esta categoría se pueden analizar asimetrías y procesos de cambio en las relaciones entre hombres y mujeres en cualquier sociedad. En particular, me interesa el enfoque del feminismo de la tercera ola o feminismo de la diferencia, en tanto permite analizar la lucha en pro de la igualdad, al mismo tiempo que toma en cuenta la diversidad social y cultural (cf. Biswas, 2004) Los estudios de antropología jurídica y del feminismo de la diferencia han sido fundamentales para señalar que las mujeres indígenas constituyen una diversidad que es atravesada por la clase, la formación académica, y el liderazgo político, entre otros.

Las mujeres indígenas y la subalternidad

El aporte del feminismo poscolonial que me interesa subrayar es la reivindicación de los derechos desde una posición cultural y una visión histórica específicas que ponen en el centro del análisis los efectos políticos, económicos, sociales y jurídicos del colonialismo en la vida de las sociedades poscoloniales actuales. Este ejercicio ha significado pensar que la reivindicación de las mujeres en sociedades multiculturales tiene que ver con la construcción de la etnicidad, la clase y el género como parte de las múltiples opresiones estructurales. Un enfoque sobre la violencia contra la mujer que no tome en cuenta estas opresiones sistémicas entonces sólo acentuaría las condición de dominación y subalternización de las mujeres convirtiéndolas en objeto y no en sujeto de cambio (Sieder, 2009).

El feminismo poscolonial⁸ nace de la imbricación entre los estudios poscoloniales y el feminismo como una potente teoría que condensa la crítica al feminismo hegemónico en tanto que este último neutraliza la diferencia e impone un nuevo tipo de colonización, que somete a los “sexos, las razas o las generaciones a un modelo único de identidad humana, de cultura, de civilización” (Femenías, 2005: 8). En esa persecución de la igualdad no existe un reconocimiento a la diferencia. Esta autora caracteriza al feminismo poscolonial bajo cuatro postulados:

⁸ Entre las voces feministas más influyentes se encuentran la vietnamita Trinh T. Minh-ha, y las hindúes Chandra Mohanty, Sara Suleri y Gayatri Spivak.

- 1) Reconocer la confluencia de opresiones para situar la experiencia de marginalidad política y social incluyendo la opresión específica que el imperialismo y el racismo implican.
- 2) Visibilizar el significado de la memoria colectiva de mujeres procedentes de países tercermundistas como una posibilidad de construir oposiciones activas y reconocer sus aportes al movimiento feminista internacional.
- 3) Reconocer las diferencias, conflictos y contradicciones internas a las organizaciones y comunidades de mujeres de diversos contextos sociales y culturales y desvelar al afán aún colonizante de algunos de sus postulados.
- 4) Reconocer que existen interrelaciones complejas entre las diversas formas de luchas de las mujeres desde lo étnico, racial, nacional y desde el género.

El feminismo indígena, una propuesta en construcción

La reflexión lanzada por el zapatismo sobre el reconocimiento a los pueblos indígenas se hizo extensiva no sólo a otras latitudes de Latinoamérica, también alcanzó a las mujeres indígenas organizadas. Las zapatistas plantearon sus demandas de género a través de la Ley Revolucionaria de Mujeres que planteó una combinación de demandas: al Estado, el reclamo de derechos civiles y económicos; al EZLN, derechos políticos, y a la comunidad, los derechos sexuales y reproductivos (Millán, 1998 citada en Chenaut, 2005). Las luchas de las zapatistas han sido abordadas ampliamente desde la antropología jurídica (Millán, 2006, 2006b, 2008; Speed, Hernández y Stephen, 2006; Sierra, 2004a, 2004b). Sus demandas cuestionan directamente las costumbres que las inferiorizan respecto a los hombres al interior de sus comunidades.

Las reflexiones de estas mujeres se están desarrollando desde una perspectiva de género situada culturalmente⁹ (Haraway, 1991). En otras palabras, articulan las necesidades específicas que tienen las mujeres indígenas. En los últimos años, el enfoque de género en la antropología mexicana se ha ido transformando para dar cuenta de su multidimensionalidad como categoría que reconoce la importancia de la etnia y la clase en las reflexiones sobre las mujeres indígenas. Múltiples estudios se preocuparon por poner como eje las voces de las

9 El conocimiento situado se ha vuelto importante para darle dimensión al género y poder articularlo con la clase y la etnicidad.

mujeres indígenas (Lovera y Palomo, 1999; Albert, 1997; Bonfil, 1997; Hernández, 1994, 1996, 1998; Sieder, 2009, 2010). Estos trabajos han estado recogiendo las voces de las mujeres indígenas organizadas. Su aporte ha sido poner un acento no sólo a las reivindicaciones y cuestionamientos a las relaciones de poder y asimetrías de género al interior de las comunidades indígenas, sino el pensamiento de las líderes indígenas sobre el cambio cultural. Ellas están generando sus propias reflexiones sobre el feminismo. Han evidenciado costumbres que les afectan y discriminan al tiempo que reivindican otras costumbres que consideran se deben preservar.

Resalto los estudios anteriores por dos motivos, que trazan el punto de partida de mi investigación: 1) Las evidencias sobre las asimetrías de género al interior de las sociedades indígenas, y 2) las ideologías de jueces, autoridades, y funcionarios judiciales, las cuales son atravesadas por ideologías de género, clase y etnicidad-raza que influyen en las decisiones de la resolución de conflicto reforzando en ciertos contextos la opresión de género hacia la mujer indígena.

El debate sobre derechos humanos, derechos indígenas y de las mujeres en sociedades indígenas se ha ligado con el cuestionamiento al feminismo hegemónico. El feminismo poscolonial, desde diversas latitudes del mundo¹⁰, le critican al feminismo hegemónico su incapacidad de dar cuenta de la articulación de raza y género o entre identidades culturales e identidades de género, o del estrecho vínculo entre imperialismo, racismo y las prácticas e ideologías patriarcales (Hernández, 2000).

El feminismo indígena se está construyendo a partir de las voces de las mujeres líderes indígenas de la mano con académicas, en un diálogo que pretende ser voz de las mujeres y sus demandas y dar cuenta de las nuevas concepciones de lo que significa igualdad entre hombres y mujeres desde un posicionamiento situado (Hernández, 2006; Sieder y Macleod, 2009; Gargallo, 2004, 2010a, 2010b).

Si bien creo fundamental darles la voz a las mujeres indígenas líderes, me parece que muchos de estos estudios toman la voz de las líderes como si fuera la voz de todas las mujeres. No sería la primera vez que sucede. En una reciente investigación sobre la construcción de la

10 En esta línea encontramos Chandra T. Mohanty, Spivak, Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, bell hooks. Ellas denuncian el capitalismo heteropatriarcal racialmente estructurado por medio de un análisis conjunto de los efectos del racismo y las relaciones de clase y género (Eskalera Karakola, 2004).

etnicidad en la frontera norte se documentó que lo que se está definiendo como “cultura indígena” es una construcción desde arriba, desde las élites intelectuales indígenas, académicas, gubernamentales que “poco tienen que ver con las experiencias de las personas en nombre de las cual se habla” (Martínez, 2005: 5). Desde esta óptica el presente trabajo pretende dar cuenta de las voces de las mujeres “de a pie”, que no son líderes y que no participan en movimiento más amplios de reconocimiento de derechos, cómo están elaborando discursos de género desde su propia posicionalidad.

El concepto de interseccionalidad

“El análisis interseccional tiene como objetivo revelar las variadas identidades, exponer los diferentes tipos de discriminación y desventaja que se dan como consecuencia de la combinación de identidades. Busca abordar las formas en las que el racismo, el patriarcado, la opresión de clase y otros sistemas de discriminación crean desigualdades que estructuran las posiciones relativas de las mujeres. Toma en consideración los contextos históricos, sociales y políticos y también reconoce experiencias individuales únicas que resultan de la conjunción de diferentes tipos de identidad” (AWID, 2004: 2).

El tema de la “triple opresión de la mujer indígena” ha sido muy estudiado. El problema de muchos de estos estudios es que centran su atención a la suma de las opresiones; género, raza y clase. La teoría de la interseccionalidad nos aporta que no se trata tanto de una suma de discriminaciones, sino de una imbricación que genera otro tipo de sujeto (Crenshaw, 1994). El reto de su aplicación etnográfica es grande; sin embargo, la metodología de historias de vida permite el análisis infinitesimal de las múltiples discriminaciones que las mujeres indígenas están enfrentando en esta región del país.

Retomo la propuesta teórica de la “interseccionalidad de exclusiones” (Crenshaw, 1994). Su propuesta proviene de las feministas afroamericanas, y permite mostrar cómo los sistemas de opresión de clase, género y etnicidad se constituyen mutuamente y “marcan la falta de acceso a la justicia por parte de las mujeres pobres indígenas en México” (Hernández, 2012). Para los propósitos de mi investigación esta perspectiva permite articular las distintas categorías de discriminación social entendidas como clase, género, raza/etnicidad y generación, que al interactuar de manera simultánea configuran contextos específicos de desigualdad social. En este sentido, la perspectiva de interseccionalidad posibilita la conexión de la violencia

sistémica con las experiencias de las mujeres, como un *continuum*, al rastrear la violencia que reciben en el hogar hasta la ejercida por parte de las instituciones y funcionarios del estado.

El enfoque de la violencia estructural

El abordaje de la violencia contra la mujer forma parte de la violencia estructural, está inscrita en ella y en señalar que la ley históricamente ha sido opresora y ha jugado un papel central en la generación de pobreza, exclusión, racismo y discriminación (Sieder, 2004).

El concepto de la violencia estructural se origina como un intento por estudiar la maquinaria de opresión social.¹¹ Para Farmer, “la violencia estructural no es el resultado accidental o producto de fuerza mayor, sino consecuencia directa o indirecta de la acción humana”¹² (Farmer, 2005: 40). La opresión es el resultado de muchas condiciones que incluso no son conscientes en los sujetos. Uno de los aportes de este enfoque es que permite “examinar los roles que juegan tanto el olvido de la memoria histórica como otras formas de de-socialización, en naturalizar las condiciones estructurales de pobreza y opresión, como si éstas no fueran “responsabilidad de nadie”¹³ (Farmer, 2004: 307). Entender la violencia sistémica como un proceso económico, político e histórico y ubicarlo en su espacio y tiempo actual abordándolo como un pensamiento dialéctico, permite mirar los flujos, las relaciones, las contradicciones y procesos sobre sus elementos de análisis y sus relaciones con las estructuras y sistemas de dominación (Green, 1999). Esta comprensión de la violencia sistémica como un *modus operandi* para controlar y mantener el *statu quo*, requiere de una caracterización multidimensional. La violencia estructural se expresa en la explotación, marginación, falta de poder, imperialismo cultural, actos selectivos de violencia, humillación, miedo así como la falta de respeto a la dignidad e integridad de la persona. Green señala que la violencia sistémica se traduce en violencia política, desigualdad estructural y tiene implicaciones directas con el género y la opresión étnica.

¹¹ Johan Galtung fue el pionero en acuñar la teoría de la violencia estructural o sistémica a fines de los años sesenta del siglo XX. La define como “las estructuras sociales caracterizadas por la pobreza, y por profundas desigualdades sociales incluyendo el racismo y la desigualdad de género” (citado en Farmer, 2004). La teoría de violencia estructural de Galtung se inscribe en un marco teórico más amplio sobre la paz y la guerra en las relaciones internacionales. Para este autor la violencia estructural es una violencia sistemática, es decir es indirecta, en tanto es ejercida contra cualquier persona que pertenezca a determinado orden social.

¹² La traducción es mía.

¹³ La traducción es mía.

En este sentido, el concepto de violencia estructural se convierte el lienzo sobre el cual se forma el entramado analizado a la luz de la intersección de discriminaciones de raza, género y clase. Conceptualmente hablar de violencia estructural permite contextualizar las historias de vida de las mujeres y conectarlas con ese gran relato estructural que toma forma bajo la figura de instituciones, leyes y estructuras jurídicas, políticas, sociales y económicas concretas.

Antropología jurídica, género, derecho indígena e interlegalidad

Desde la antropología jurídica mexicana y estadounidense se ha tenido interés en documentar las relaciones entre el derecho indígena y el derecho positivo, así como del uso estratégico de la ley que han hecho las personas de los pueblos indígenas frente al Estado. Estos estudios se han llevado a cabo a través del estudio de casos y los discursos legales, étnicos, de género y clase que se manejan en esos procesos jurídicos. Uno de los aportes de la antropología jurídica en México, ha sido demostrar que las comunidades indígenas y sus organizaciones sociopolíticas son producto de una construcción histórica que data en sus inicios de la época colonial.

Los estudios de antropología jurídica han recibido la influencia del movimiento feminista en México. A la par que el feminismo académico introdujo nuevas categorías para analizar la situación de la mujer, los estudios antropológicos hacían lo propio en su campo. En este sentido, los estudios de Nader y los primeros de Collier, analizan la situación de la “mujer” y no del “género”. Es importante para mi estudio mirar la relación entre el desarrollo del feminismo en paralelo a la antropología jurídica con perspectiva de género, porque permite profundizar en el análisis sobre el poder y las jerarquías de género al interior de las sociedades (Chenaut, 2004).

En particular, la categoría de interlegalidad¹⁴ ha facilitado la articulación entre la perspectiva de género, la justicia y el derecho en sociedades indígenas. Entre las principales académicas que han abordado desde este enfoque los procesos sociales en los que las mujeres juegan un rol central, se encuentran Jane Collier, Victoria Chenaut, María Teresa Sierra, Ivette

14 La conceptualización que hacen de la interlegalidad estas autoras es entendido como “la puesta en juego de referentes normativos y discursos legales y su actualización en situaciones concretas”. Es la “dimensión empírica del pluralismo jurídico y la práctica de la justicia en regiones indígenas”. Sierra, 2004: 43.

Rossana Vallejo Real, Adriana Terven, Rachel Sieder, Elisa Cruz Rueda¹⁵. Desde un enfoque comparativo, sus trabajos analizan la tensión entre el derecho del estado y el derecho indígena, utilizando la lente de los conflictos y pleitos legales ante las diferentes instancias de justicia en las esferas comunitaria y estatal (Sierra *et al.*, 2004). Estos estudios son sugerentes en relación a las mujeres indígenas y los usos que hacen de los discursos sobre derechos de las mujeres en sus disputas legales; en esos procesos, pueden estar estimulando nuevas formas para confrontar su situación de género. Es importante señalar que de ninguna manera pretendo sugerir que las mujeres estén “despertando gracias a los derechos humanos” más bien, que están haciendo a veces un uso estratégico de esos discursos como una nueva herramienta de disputa.

Para explorar estas ideas Rachel Sieder (2000) estudió archivos históricos administrativos observando los conflictos, y descubrió que cerca del 30% de los usuarios de los tribunales de justicia estatal eran mujeres indígenas analfabetas. En sus conclusiones destacó la relación entre ideologías de género y los reclamos de justicia de las mujeres. Éstas dos tienen como vértice la ley y su doble función como reguladora/emancipadora. Un aporte del trabajo de esta autora en relación a mi tema es que el abordaje de la violencia contra la mujer forma parte de la violencia estructural, está inscrita en ella; además de señalar que la ley históricamente ha sido opresora y ha jugado un papel central en la generación de pobreza, exclusión, racismo y discriminación.

Por un lado, el bajo reconocimiento legal a los sistemas de derecho indígena es parte del sistema político de opresión que se ha montado sobre estos pueblos desde la época colonial hasta lo que conocemos hoy como el estado mexicano. A pesar de la subordinación de los sistemas de derecho indígena al sistema de derecho positivo del estado, existen muchas imbricaciones, sincretismos, y resignificaciones de que los primeros han ido recogiendo a lo largo de la formación del estado mexicano. En Oaxaca, un ejemplo de ello es lo que ahora se ha reconocido la práctica comunitaria de elección de autoridades vía sistema de cargos como el sistema de “usos y costumbres” (que remite a la idea de un derecho “congelado en el tiempo”), cuyo origen es colonial y perdura hasta nuestros días con nuevos significados, apropiaciones, y adecuaciones. El discurso de los derechos de las mujeres, originado en el derecho internacional, es uno de esos “espacios” de imbricación, resignificación y apropiación que las

15 Cf. Sierra, 2004

comunidades indígenas están acoplado a sus sistemas de derecho. En este sentido, analizar los discursos y las prácticas a nivel comunitario se vuelve importante. Pero el análisis de lo interlegal no se limita a lo que sucede solamente en la comunidad, sino a los nuevos referentes de derecho que se abren para las mujeres indígenas en otras instancias de justicia.

Los imaginarios colectivos y las representaciones sociales

La teoría de *las representaciones sociales* permite iluminar realidades sociales compartidas de discursos y significados. Como teoría permite unificar e integrar lo individual y lo colectivo, lo simbólico y lo social, el pensamiento y la acción (Araya, 2002):¹⁶

La teoría de las Representaciones ofrece un marco explicativo acerca de los comportamientos de las personas estudiadas que no se circunscribe a las circunstancias particulares de la interacción, sino que trasciende al marco cultural y a las estructuras sociales más amplias como, por ejemplo, las estructuras de poder y de subordinación. Las personas conocen la realidad que les circunda mediante explicaciones que extraen de los procesos de comunicación y del pensamiento social. Las representaciones sociales sintetizan dichas explicaciones y en consecuencia, hacen referencia a un tipo específico de conocimiento que juega un papel crucial sobre cómo la gente piensa y organiza su vida cotidiana: el conocimiento del sentido común. El sentido común es, en principio, una forma de percibir, razonar y actuar. El conocimiento del sentido común es conocimiento social porque está *socialmente elaborado*. Las representaciones sociales constituyen sistemas cognitivos en los que es posible reconocerla presencia de estereotipos, opiniones, creencias, valores y normas que suelen tener una orientación actitudinal positiva o negativa. Se constituyen, a su vez, como sistemas de códigos, valores, lógicas clasificatorias, principios interpretativos y orientadores de las prácticas, que definen la llamada conciencia colectiva, la cual se rige con fuerza normativa en tanto instituye los límites y las posibilidades de la forma en que las mujeres y los hombres actúan en el mundo” (cfr. Araya, 2002:6).

Las representaciones sociales permiten reconocer las maneras y los procesos a través de los cuales se constituye el pensamiento social; haciendo hincapié en que las personas construyen como colectivos sociales y son a su vez construidas por la realidad social. Ello implica que ciertas personas comparten una visión del mundo en su actuar o su toma de posición debido a que comparten un “sentido común” previamente construido y constituyente del pensamiento social (cfr. Araya, 2002).

¹⁶ Moscovici propuso el concepto de representación social en 1961 (Araya, 2002: 11).

Como nos recuerda Segato, “para acceder a la economía simbólica que instala el régimen jerárquico y lo reproduce es necesario escudriñar las representaciones, las ideologías y los discursos acuñados por las culturas y las prácticas de género” (2003:14). Si comprendemos que el patriarcado en tanto sistema es estructura y estructurante de las relaciones de género, el análisis de esas estructuras inicia con ese “sentido común” que se configura en una representación social, en este caso configurada bajo una ideología de género.

Las representaciones sociales como concepto, según Moscovici (1979, citado en Araya, 2002) son “una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. La representación es un *corpus* organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación”.

Araya señala que las representaciones sociales son “filosofías” surgidas en el pensamiento social que tienen vida propia. “Las personas, al nacer dentro de un entorno social simbólico lo dan por supuesto de manera semejante como lo hacen con su entorno natural y físico. Las instituciones sociales y las tradiciones forman un panorama del mundo en que viven las personas, por tanto, ese entorno social simbólico existe para las personas como su realidad ontológica, o como algo que tan solo se cuestiona bajo circunstancias concretas. Sin embargo, las personas también son agentes. Tienen maneras específicas de comprender, comunicar y actuar sobre sus realidades ontológicas. Una vez que comprometen su pensamiento, las personas ya no reproducen su entorno social simbólico de manera habitual y automática sino que lo incorporan a su esquema cognitivo. En otras palabras, no solo reproducen sus realidades ontológicas sino que se comprometen en procesos epistemológicos y como resultado de ello cambian sus realidades ontológicas al actuar sobre ellas” (Araya, 2002: 10).

Metodología

Las actividades realizadas para durante mi trabajo en campo se centraron en seis historias de mujeres que sufrieron violencia conyugal, de ellas tres demandaron ante algún tribunal, comunitario o del estado, y un caso de feminicidio que llegó a la justicia del estado; revisión de

expedientes de mujeres demandantes; entrevistas a profundidad con autoridades comunitarias y del estado; y observación participante en distintos espacios comunitarios.

Finalmente, documenté cuatro casos de mujeres que demandaron por violencia de género ante la justicia comunitaria y/ o ante la del distrito judicial de Huajuapán de León. Además realice otras 12 entrevistas con mujeres que sufrieron violencia conyugal pero que no necesariamente buscaron justicia pero sí me permitieron conocer las ideologías de género que dieron forma a sus vidas. Entre estas mujeres están las historias de dos mujeres adultas mayores entre 70 y 90 años; dos historias de mujeres entre 50 y 60 años; 5 mujeres entre 30 y 50 años; tres mujeres entre 15 y 30 años. Estas historias contienen relatos socioestructurales e individuales con fragmentos significativos de sus vidas que se relacionan con sus distintas formas de ser mujer.

También entrevisté a las autoridades comunitarias de San Juan Bautista, en específico estuve trabajando muy de cerca con el síndico y el presidente municipal en distintas ocasiones. Ellos me compartieron desde información sobre su forma de gobierno y de impartición de justicia, hasta la participación en espacios cerrados a mujeres o al público como la labranza de velas para la cofradía, o el casamiento civil de una pareja, o cuestiones más públicas como la inauguración de las obras públicas. Así profundizamos en los casos de violencia contra la mujer, de su procesamiento, del significado del matrimonio, del papel de la mujer en la comunidad y otros temas que me han permitido entender cuáles y cómo se dan las representaciones sociales de género y etnicidad en el acceso a la justicia.

Entre mis entrevistas también logré acceder a otros actores que fueron apareciendo en mi panorama como la directora de la escuela primaria que llevaba cuatro años trabajando ahí; al médico privado de la comunidad con más de 30 años trabajando de experiencia. Ellos me dieron otra visión de la comunidad pues no son originarios de San Juan Bautista pero han podido conocer a profundidad algunos aspectos de la vida comunitaria.

Sobre el trabajo en archivo logré trabajar cinco años del archivo municipal, de 2008 a 2012. De ellos recabé todo tipo de documentos aunque en su mayoría de tipo judicial. De los cinco años recabé alrededor de 100 archivos que contienen actas de conformidad, actas de conocimiento, citatorios, oficios de la subprocuraduría de la defensa del menos, la mujer y la familia, del DIF relacionadas con quejas de maltrato, violencia, separaciones, manutención, y

hasta denuncias por chismes entre mujeres. Las actas tienen la particularidad que contienen las voces de todos los implicados, así hay actas que contienen el dicho de ambos cónyuges, de sus padres y a veces de otros testigos así como la resolución a la que se llega en esa acta.

Sobre la observación participante pude observar y participar en distintos espacios de la vida comunitaria como la escuela, la calle (no hay mercado ni día de plaza), distintas comidas familiares, ceremonias religiosas, bodas civiles y religiosas y sus respectivas fiestas, ceremonias oficiales de gobierno y de mayordomía; y las interacciones en el palacio municipal. En éste último fue realizar el trabajo de observación puesto que todas las discusiones eran en mixteco, si bien podía intuir de qué se trataba por los gritos y los ademanes de los usuarios, no logré captar el detalle de las conversaciones que ocurrían aunque reconozco que el síndico y el presidente trataban de explicarme lo que había pasado.

Entre las autoridades estatales que logré entrevistar estuvo al entonces Subprocurador de la Mujer, el Menor y la Familia del DIF y a su directora; al Subprocurador Regional de la Mixteca, quién no me permitió entrevistar el personal técnico ni a otros funcionarios de la instancia de justicia; y a la capacitadora de la Defensoría de Derechos Humanos de Huajuapán.

Me propuse como meta que mi trabajo pudiera dar cuenta de una manera polifónica sobre las distintas concepciones del género y la etnicidad y cómo éstas limitan el ejercicio de las mujeres a una vida digna y libre de violencia. Esta respuesta no es fácil de articular. Por un lado es cierto que traté de diversificar las voces en cada uno de los casos, tratando en la mayoría que se incluyeran las voces de los cónyuges; sin embargo, no fue posible por lo que se decidió que por lo menos se incluyera la voz de un hombre aunque fuera de la misma familia de la mujer demandante, dando un matiz un tanto distinto a la voz de las mujeres.

V. Estructura de la tesis

La tesis está organizada en cinco capítulos. El primero, titulado “Escenarios y realidades: ¿Dónde se funda la violencia?” presenta se aborda la vida en la comunidad de San Juan Bautista, enfocando el análisis en las relaciones sociales de género, etnicidad y clase que se entrelazan con las vidas de las mujeres *ñuu savi*. La intersección de estas tres categorías nos ofrece la comprensión de las vidas de estas mujeres dentro de su contexto regional y local. La

conciencia de las opresiones cruzadas permite conocer a profundidad los procesos estructurales y culturales bajo los cuales se construyen y reorganizan los imaginarios sociales, subjetividades e identidades de género que norman la vida en comunidad, y naturalizan la violencia contra las mujeres.

El capítulo dos “Mujeres, familias, justicia y pobreza: Los casos de Amelia y Agustina”, analiza, a partir de las narraciones de las mujeres, el impacto que la violencia estructural o sistémica ejerce en la construcción de sus identidades como mujeres mixtecas; esto, en términos no sólo económicos sino socioculturales.

El trabajo etnográfico sobre las historias de vida de estas mujeres revela los significados de las prácticas y los discursos que se superponen sobre los cuerpos y mentes de las personas que conviven y comparten un contexto social de violencia sistémica que se ha construido históricamente. Los detalles particulares de cada vivencia nos permiten asomarnos a esos momentos cotidianos que revelan indicios sobre cómo se producen y reproducen significados que marcan la persistencia o la transformación de las representaciones sociales de género.

En el tercer capítulo, “Justicia en el espacio comunitario: El caso de María”, analizo tanto los factores que facilitaron el acceso a la justicia en el contexto comunitario en este caso específico, así como el sentido mismo de la ley y la justicia para esta mujer. En específico analizo el proceso de vida de María a la luz de su trayectoria como migrante, tratando de demostrar que su experiencia y trayectoria de vida como mujer-migrante-ilegal al asumir los retos que la frontera le imponía, así como conocer otras experiencias de violencia, justicia y género, le permitió, por un lado, acercarse a planteamientos que promueven el derecho de las mujeres a vivir una vida libre de violencia, y por otro, a reconocer su propio potencial de agencia y construirse como actor central de su propio proyecto de vida. Esta combinación de factores, junto con el apoyo familiar, jugó un papel estratégico que le permitió posicionarse frente a sus propias autoridades de manera distinta a otras mujeres de su misma comunidad; por tanto, exigir que sus peticiones fueran escuchadas. Sin embargo, como se verá a lo largo del capítulo, existen muchas tensiones relacionadas con las representaciones de género patriarcales que se viven al interior de las familias y de la propia comunidad. El capítulo representa un esfuerzo por entender cómo las mujeres indígenas pueden lograr mayores márgenes de acceso a la justicia dentro de sus propios marcos culturales, al mismo tiempo que

da cuenta de las transformaciones y conflictos que surgen al interior de las familias transnacionales relacionadas con el género; es decir, que ponen en circulación nuevos modelos de masculinidad y femineidad que cuestionan los modelos tradicionales hegemónicos en comunidades indígenas.

En el capítulo cuatro “El caso de Faustina: de la comunidad al juzgado”, se analizan las ideologías de género existentes en la sociedad sanjuanense a partir de la observación de cambios en el sistema de parentesco ligados a la migración y a otros factores que están exacerbando la violencia contra las mujeres en la mixteca. En este caso la historia de vida de Faustina permite comprender cómo se configura el escenario donde sucede la violencia conyugal y las respuestas que el sistema comunitario le ofrece a las mujeres para acceder a la justicia. A pesar de la reciente apertura en algunos roles masculinos de género en San Juan Bautista (como el volverse más común que los hombres puedan cargar a sus bebés), se parte de la idea de que el control de la sexualidad femenina es el eje central que sostiene la dominación masculina en los sistemas estratificados de género en el parentesco. Por último, se analiza por qué Faustina decide llevar su caso ante la justicia del estado.

El último capítulo, titulado “El tránsito por las instancias de justicia del Estado: “para que nos hagan justicia hay que pagarlo”. Los casos de Alma y Patricia”, relata y profundiza alrededor de dos casos de violencia conyugal extrema a través de las historias de Patricia y Alma. En el caso de Alma, la violencia feminicida acabó con su vida por lo que se hace la reconstrucción de lo sucedido desde otros actores como su familia, el médico y el síndico. El caso de Patricia sucedió hace muchos años pero se reavivó en las instancias gubernamentales recientemente. Los dos casos llegaron ante las autoridades distritales del municipio de Huajuapán de León: entre ellas encontramos autoridades judiciales, administrativas y comunitarias.

Las historias se centran en las vivencias y experiencias de determinados momentos del ciclo de vida de estas dos mujeres, así como en la experiencia del tránsito entre las distintas instancias de justicia estatal y comunitaria para analizar qué factores incidieron en aumentar o disminuir la vulnerabilidad de estas mujeres frente a la violencia de sus parejas. A través del análisis de estas narrativas se intenta dar cuenta de las dimensiones de la violencia estructural: el patriarcado, que se observa a través de acciones sexistas, roles y estereotipos de género; el

clasismo, que se puede ver en las acciones que minimizan las problemáticas que presentan las mujeres indígenas; el racismo estructural, a través de la invisibilización de las necesidades de las mujeres indígenas.

CAPÍTULO 1

Escenarios y realidades ¿Dónde se funda la violencia?

Introducción

En este capítulo presento el escenario donde se desarrollan las historias de las mujeres *ñuu savi*, tratando de analizar las formas en que las relaciones sociales de género, etnicidad y clase se conjugan. La forma específica en que estas relaciones se intersectan en el contexto regional-local, ayuda a comprender como se producen situaciones específicas en donde ciertas mujeres se vuelven más vulnerables al abuso y la discriminación.¹⁷ Con ello, pretendo profundizar el proceso estructural y cultural bajo el cual se construyen y reorganizan imaginarios sociales, subjetividades e identidades de género que permiten la normalización e impunidad de la violencia contra las mujeres en la región.

El concepto de la violencia estructural o “sistémica” se refiere a la existencia y prevalencia en un espacio social e histórico específico de “estructuras sociales caracterizadas por la pobreza, y por profundas desigualdades sociales incluyendo el racismo y la desigualdad de género” (Galtung, citado en Farmer, 2004:305). Johan Galtung fue el pionero en acuñar la teoría de la violencia estructural o sistémica a fines de los años sesenta. La teoría de violencia estructural de Galtung se inscribe en un marco teórico más amplio sobre la paz y la guerra en las relaciones internacionales. Para este autor la violencia estructural es una violencia sistemática, es decir es indirecta, en tanto es ejercida contra cualquier persona que pertenezca a determinado orden social. Este concepto se origina como un intento por estudiar la

¹⁷ Macleod afirma que el análisis interseccional al articular las diferentes lógicas de opresión puede enfatizar cuáles son las opresiones específicas que predominan en determinado contexto, mientras en algunos lugares puede ser el racismo, en otros podría ser el machismo, o bien las diferencias entre el campo y la ciudad, entre el municipio y el distrito (Macleod, 2008: 542).

maquinaria multifacética de la opresión social; opresión, resultado de muchas condiciones que incluso no siempre son conscientes en los sujetos. Uno de los aportes de este enfoque es que permite “examinar los roles que juegan tanto el olvido de la *memoria histórica* como otras formas de de-socialización, en naturalizar las condiciones estructurales de pobreza y opresión, como si éstas no fueran “responsabilidad de nadie”¹⁸ (Farmer, 2004: 307).

Entender la violencia sistémica como *un proceso* económico, político e histórico y ubicarlo en su espacio y tiempo actual abordándolo como un pensamiento dialéctico, permite mirar los flujos, las relaciones, las contradicciones y los procesos sobre mis elementos de análisis y sus relaciones con las estructuras y sistemas de dominación (Green, 1999). Esta comprensión de la violencia sistémica como un *modus operandi* para controlar y mantener el statu quo, requiere de una caracterización multidimensional. La *violencia estructural* se expresa en la explotación, marginación, falta de poder, imperialismo cultural, actos selectivos de violencia, humillación, miedo así como la falta de respeto a la dignidad e integridad de la persona. La violencia sistémica se traduce en violencia política, desigualdad estructural y tiene implicaciones directas con el género y la opresión étnica (Green: 1999). Se hace necesario pues, repensar la situación de las mujeres desde una perspectiva interseccional que considere la situación no sólo de género sino que articule a su vez lo étnico y la clase social, determinantes en el ciclo de vida de las mujeres. De ahí surge lo que se ha llamado “una condición “antinatural” pues tanto la opresión contra las mujeres como la pobreza pueden ser provocadas y perpetuadas por políticas, agentes y estructuras de poder hegemónicas” como lo es la estructura judicial de una sociedad”.¹⁹ (CAWN, 2011: 50)

La importancia de retomar este enfoque estructural sobre el origen de la violencia como legado de la colonialidad de poder, juega un papel clave para el análisis de la violencia de género desde la perspectiva interseccional al entrelazar los factores étnicos, de clase y género que se conjugan en la definición de las historias de vida de las mujeres *ñuu savi* de San Juan Bautista.

¹⁸ La traducción es mía.

¹⁹ Una de las recomendaciones conceptuales de la publicación del Central America Women’s Network (CAWN) sobre violencias interseccionales, que aglutina múltiples estudios de violencia contra las mujeres desde la perspectiva interseccional, es justo el “retomar el debate crítico sobre las configuraciones de inequidad estructural y la interrelación entre acumulación desmedida de riqueza de unos pocos y empobrecimientos de muchos”. (CAWN, 2011:50)

Quijano acuñó el concepto de colonialidad del poder (Quijano, 1992) para identificar el patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XV.

Desde esta perspectiva, el fenómeno del poder se caracteriza por ser un tipo de relación social constituida por la co-presencia y la interactividad permanente de tres elementos: la dominación, la explotación y el conflicto. Estos tres elementos afectan a los cinco ámbitos básicos de la existencia social y son a la vez el resultado y la expresión de la disputa por el control de ellos, a saber: 1) El trabajo, sus recursos y sus productos; 2) El sexo, sus recursos y sus productos; 3) La subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y sus productos; 4) La autoridad colectiva (o pública), sus recursos y sus productos; 5) Las relaciones con las demás formas de vida y con el resto del universo (naturaleza) (Quintero, 2012:4).

La perspectiva interseccional es una propuesta teórica que proviene de las feministas afroamericanas, para mostrar como los sistemas de opresión de clase, género y etnicidad se constituyen mutuamente y “marcan la falta de acceso a la justicia por parte de las mujeres pobres indígenas en México” (Hernández, 2013:15). Para los propósitos de mi investigación esta perspectiva permite articular las distintas categorías de discriminación social entendidas como clase, género, raza/etnicidad y generación, que al interactuar de manera simultánea configuran contextos específicos de desigualdad social. En este sentido, la perspectiva de interseccionalidad posibilita conectar la violencia sistémica con las experiencias de las mujeres, como un *continuum* de violencia, rastreando a través de sus narraciones desde la violencia que reciben en el hogar, hasta la ejercida por parte de las instituciones y funcionarios del estado y detectando situaciones y factores estructurales que expusieron a ciertas mujeres a una mayor vulnerabilidad. Entre estos factores se encuentran algunos asociados a la etnicidad como lo son las jerarquías de poder al interior del sistema de parentesco, su relación con el establecimiento de redes familiares y la propia posicionalidad de las mujeres al interior de esas redes. La posición de la mujer en su propia red familiar es central para definir la trayectoria de denuncia y reclamo por una situación de violencia conyugal. Sin embargo este análisis no es suficiente para explicar cómo se dieron esas definiciones porque al análisis se le yuxtaponen elementos de carácter socioeconómico como el número de hijos, el ingreso familiar, la tenencia de tierra, el nivel educativo y el acceso a servicios de infraestructura (transporte, comunicaciones, salud), entre otros. Por último, hay que mencionar el cruce que hacen estas historias de vida con el sistema de justicia comunitario y estatal.

En un primer momento puntualizo las condiciones materiales que rodean a los habitantes del municipio mixteco de San Juan Bautista, lo cual permite mostrar el escenario de violencia estructural. Introduzco la descripción sociodemográfica del municipio, acompañada de un breve abordaje sobre la conformación histórica de la comunidad, centrándome en la lucha por la tierra y su vinculación con el empobrecimiento de los pobladores derivados de una extensa relación de vasallaje originada en los cacicazgos indígenas y perpetuados durante la conformación del estado moderno.

En un segundo momento intento esbozar las condiciones culturales que están presentes en la creación de las subjetividades e identidades masculinas y femeninas en la comunidad. En específico abordo el tema de la migración, como factor de cambio en las relaciones sociales de género que atraviesan las venas completas de las vidas de las mujeres y de la comunidad. La migración es un hecho que ha transformado la vida comunitaria, mediante la circulación de nuevos y más variados recursos económicos, simbólicos e ideológicos. En el cruce caminan también discursos de género a partir de vivencias concretas en el Norte, como un espacio para el refugio de sueños pero también e donde se enfrentan peligros de distinto tipo. Los hombres jóvenes que acuden al Norte para mejorar sus condiciones económicas, se enfrentan con los celos a distancia, los chismes, las dudas sobre sus mujeres. Las mujeres que se quedan también viven a la zozobra de la llegada de la remesa, de que sus maridos y parejas mantengan la relación y el compromiso familiar a distancia, de cuidar de las relaciones sociales con la familia, de compartir los recursos con los suegros. La migración parece estar favoreciendo relaciones de género más complicadas, a veces más violentas, en muchos casos más vulnerables. El Norte es un espejo de doble filo: es el espacio para crecer, para trabajar, pero también para extrañar, celar y huir.

Por último, se caracteriza el funcionamiento del sistema de gobierno y justicia del municipio de San Juan Bautista.

1.1 San Juan Bautista, un contexto de violencia económica

1.1.1 Ubicación geográfica

El municipio de San Juan Bautista²⁰ se encuentra enclavado en un pequeño valle regado por el río mixteco a medio camino entre la ciudad de Huajuapán de León, cabecera del distrito judicial, y la ciudad de Juchitán de Zaragoza. El valle se encuentra rodeado por una espesa zona montañosa. Para llegar, se debe transitar por la serpenteante carretera que va a de la ciudad de Huajuapán de León a Pinotepa Nacional, luego hacer un entronque y seguir por terracería un largo camino polvoriento. El municipio se encuentra en la región fronteriza entre los estados de Oaxaca y Guerrero, una de las regiones más empobrecidas del país, ya que ocupan respectivamente los dos primeros lugares en cuanto a rezago social en México (CONEVAL, 2010).²¹ Sin embargo, en el análisis de los datos estadísticos específicamente del municipio, éste presenta una mejora en sus condiciones sociodemográficas. En 2005, su grado de rezago social era de ‘alta marginalidad’ pasando en 2010 a un grado ‘medio’ (Id.).

1.1.2 Situación socio-económica

Presento algunas cifras sociodemográficas con la intención de facilitarle al lector una mirada panorámica sobre las condiciones de vida de los habitantes de este estudio, de forma que complemente el relato histórico y etnográfico.

El municipio de San Juan Bautista abarca la cabecera municipal del mismo nombre y dos agencias municipales, San Miguel Allende y Guadalupe de Morelos. Según el último censo, su población total asciende a 3,215 habitantes (INEGI, 2010). En cuanto a los hablantes de la lengua indígena, para el censo de 2010 sólo el 27% de la población declaró entender el mixteco, mientras que el 70% de la población declaró no hablar el mixteco (Id.).

²⁰ Se han protegido los nombres de la comunidad y los personajes que participan en esta tesis a petición de las mujeres que colaboraron para su realización.

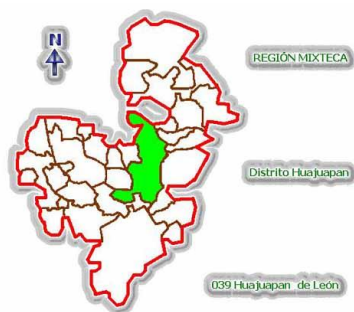
²¹ Ambos estados, Guerrero y Oaxaca, presentan un retroceso en el índice y grado de marginación social de 2005 al 2010 al pasar del segundo lugar al primero, y del tercero al segundo lugar, respectivamente.

Estos datos son contrarios a lo que yo pude observar durante mi permanencia en la comunidad donde prácticamente todos se comunican en mixteco.

Mapa del estado de Oaxaca



Mapa del Distrito de Huajuapán



La infraestructura educativa es escasa, ya que se cuenta con una primaria general, una telesecundaria y una secundaria de reciente construcción. Estas cifras contrastan con el 30% de analfabetismo que presentan las personas de 15 años y más, grupo de edad cuyo grado de promedio de escolaridad es de 4.1 años (Id.). Mientras tanto el 62% de la población de cinco años y más cuenta con la primaria (Id.). La tasa de alfabetización de las mujeres de 15 a 24 años es de 92.1 puntos porcentuales, un poco menor que los hombres del mismo rango de edad con

95.5 puntos (Id.). El índice de retención en la primaria de 96.5 y para secundaria es de 94.7 (Id.).

En el año 2000 se presenta la última medición del grado de intensidad migratoria que tuvo el municipio situándose como de nivel medio. Respecto a las ocupaciones económicas el 62% de la PEA trabaja en el sector primario, contra un 9% que trabaja en el sector servicios.

El promedio de hijos nacidos en mujeres de 12 o más sigue siendo alto con 3.8 hijos (Id.). Los servicios de salud en la cabecera son suministrados por la clínica del Programa IMSS-Oportunidades y en cada agencia municipal, por una unidad médica de la Secretaría de Salud del Estado. El 10% de la población cuenta con Seguro Popular, el 42% recibe los servicios del IMSS-Oportunidades y un 9% es derecho-habiente del ISSSTE (INEGI, 2012).

1.1.3 Breve historia y formación de la comunidad

La formación del municipio de San Juan Bautista se rastrea desde mediados del siglo XIX cuando aparecen registros de la compra de tierras por parte de los peones (Steffen, 2001: 162). La lucha por convertirse en pueblo propietario de las tierras que ancestralmente se usufructuaban por esta población (Menegus, 2009) persiste hasta hoy en día en la memoria oral de sus habitantes:

Pagábamos una contribución al cacique, el representante. Compró las tierras del cacique Monteros, ese señor Jacinto Pérez, era un representante del pueblo que quería sacar el pueblo adelante. En ese tiempo se manejaba el oro y la plata, son monedas de mucho valor, y así se compraron. La gente era pobre pero les gustaba mucho criar animales, estaba el campo libre, criaban vacas, chivos, guajolotes, borregos, todo eso lo vendían y recababan ese dinero y con eso compraron al cacique, se pagó la tierra con eso. De la gente que pagó se quedó con tierras. Y así viene la trayectoria de familia en familia.²²

La fuerza de la narrativa oral sobre el triunfo respecto a la propiedad de la tierra deviene de una larga historia de explotación caciquil en la zona que hunde sus raíces en la época prehispánica y se prolonga desde la época colonial hasta el México moderno. La defensa de la tierra de los campesinos de San Juan Bautista se encuentra enmarcada en una historia

²² Entrevista con Don Alejo.

regional de despojo y apropiación de la tierra por parte de caciques indígenas y españoles desde la colonia. Este proceso se intensificó en el México Independiente del siglo XIX, sobre todo durante todo el Porfiriato. Steffen señala que durante 1889 y 1903 en las Mixtecas alta y baja se privatizaron 294,732 hectáreas de tierras comunales.

Lo peculiar de esta región, a diferencia de otras regiones indígenas, es la larga duración y vigencia de la institución del cacicazgo que perpetuó derechos territoriales y jurisdiccionales más allá de la Independencia e incluso en la vida republicana del México independiente (Menegus; 2009; 15). Menegus afirma que ese triunfo de las casas señoriales se hizo a costa de los terrazgueros. El pueblo de San Juan Bautista, como muchos otros de la región de la mixteca baja, estaba constituido por terrazgueros que mantenían una relación de vasallaje con sus señores o caciques que pertenecieron al linaje de Yanhuitlán (Menegus, 2009).

Para el siglo XIX, la única vía de acceso a la tierra para los campesinos empobrecidos era comprándola a los hacendados. Para ello “se organizaban en sociedades agrarias, y adquirirían el bien en comunidad, aunque lo dividían en parcelas para su explotación individual” (Steffen, 1989: 161). El pueblo de San Juan Bautista formó su sociedad agrícola, y el ocho de junio de 1867 compró los terrenos que arrendaba (Menegus, 2009: 104). Sin embargo, como muchos otros pueblos de la región, encararon problemas para pagar el censo anual derivado de su adquisición y se quedaron endeudados con los comerciantes españoles de Huajuapán. El libro de Menegus destaca que la conformación de los antiguos asentamientos de terrazgueros en pueblos o comunidades propietarias de su tierra durante el siglo XIX, los debilitó aún más, lo que derivó en municipios y pueblos en bancarrota.

1.1.4 La migración como forma de vida

La migración se volvió desde los años cincuenta del siglo XX con el programa Braceros la principal estrategia para la supervivencia de individuos y familias enteras en San Juan Bautista; continúa siéndolo en la actualidad.

El fenómeno migratorio de esta localidad está estrechamente vinculado con la expulsión migratoria del campo mexicano dedicado a la producción de autoconsumo, que la ha caracterizado al igual que su entorno regional y otras zonas rurales parecidas en el estado y en el país, de manera creciente desde los años noventa, a partir de la apertura comercial y la

entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994. El gobierno mexicano implementó con el TLCAN políticas de desmantelamiento productivo y comercial con el fin de incentivar la competitividad en el marco de este Tratado. Todo ello derivó en el derrumbe de la economía rural mexicana generando un estancamiento económico del sector agropecuario y una depauperización de las familias del campo (Villarreal, 2008).²³

En la década de 1990, los datos indican que el sector agrícola mexicano se estancó e incluso disminuyó la superficie cultivada dedicada a granos básicos como el maíz (Rubio, 2008: 37- 39).²⁴ Esta debilidad estructural del campo mexicano se refleja en la disminución en -0.26% del Producto Interno Bruto (PIB) agropecuario durante el periodo desde la entrada en vigor del TLCAN hasta el 2006 (Id.). Según datos recabados por Blanca Rubio el desmantelamiento del campo se observa a través de la drástica disminución de las unidades productivas:

[...] mientras en 1994 existían 4 millones de productores con rentabilidad, para el 2000 solamente quedaban 300 mil, que son aquellas grandes empresas dedicadas fundamentalmente a la exportación. La explotación por despojo trajo un agudo proceso de expulsión de la fuerza de trabajo del campo mexicano que se expresa en la salida diaria de 600 campesinos que emigran hacia Estados Unidos y que ha generado ya un acumulado de cuatro millones de productores que dejaron el sector rural en una década. La migración rural es tan fuerte que ha generado un proceso de despoblamiento rural, pues según el Consejo Nacional de Población, la pérdida de población por migración es mayor a la pérdida por mortalidad (Id.: 39).

²³ El crecimiento agropecuario apenas alcanzó una tasa media de 1.5% anual en el periodo 1983-2007, inferior al crecimiento demográfico. Durante los gobiernos del PAN, durante de 2000 a 2011 el PIB sectorial creció sólo un 1.54% promedio anual, y en los últimos seis años, es decir durante el gobierno de Felipe Calderón fue de 1.1%, contra 2.1% y 1.86% de crecimiento de la economía en su totalidad en los mismos periodos, respectivamente. La participación del sector agropecuario en el PIB nacional ha ido disminuyendo: 3.57% en 2000; 3.55 en 2006 y 3.39% en 2011. Según un estudio realizado por la FAO a petición de la Secretaría de Agricultura y publicado apenas a principios de mayo de 2013, la agricultura mexicana en los últimos diez años ha estado muy por debajo del conjunto de países de América Latina, a excepción de Colombia, Cuba y Haití. Según el propio estudio la productividad de la agricultura mexicana prácticamente ha estado estancada desde 1990 y la productividad en el maíz es más baja que la de Estados Unidos, China, Brasil y Sudáfrica, este último, es de los pocos países que producen maíz blanco para la exportación (Villarreal, 2008: 1).

²⁴La superficie dedicada a granos básicos disminuyó a un ritmo anual del -1.05%, mientras que la producción registró un virtual estancamiento, pues creció menos de uno por ciento, al registrar 0.96% anual. En cambio las importaciones de granos básicos crecieron en este periodo a la elevada tasa del 5.53% anual (Rubio, 2008: 38).

Este desequilibrio en el orden agroalimentario global desató una fuerte movilización migratoria de los productores campesinos mexicanos hacia el sector agropecuario de exportación ubicado en los estados del norte del país, como hacia los Estados Unidos de Norteamérica:

En este contexto, la forma de dominio impuesta en el orden agroalimentario global generó consecuencias desastrosas para los productores rurales mexicanos, quienes se convirtieron de productores de granos básicos en migrantes que aportan remesas para sostener a sus familias y al país, ya que dichos ingresos repatriados constituyen la segunda fuente de divisas, superadas solamente por los ingresos provenientes del petróleo (Id.: 40).

Estudios específicos por parte del INEGI sobre la migración también muestran la migración regional como un fenómeno estructural durante los años 90. En esos años, se detectó que un flujo importante de migrantes de regiones *más atrasadas* como Oaxaca hacia zonas *más avanzadas* como los estados de Sinaloa y Baja California.²⁵ El 28.6% del total de los migrantes (calificados y no calificados) y el 83.9% del total de trabajadores no calificados dentro de la migración laboral masculina a nivel nacional eran trabajadores agrícolas (Bush, 1994:108). Esta *macroregión* de Sinaloa y Baja California se convirtió en un foco de atracción para los jornaleros agrícolas como los procedentes de la región mixteca, dado el impulso que recibió la industria agrícola.

De acuerdo con los datos recabados por INEGI a nivel municipal, San Juan Bautista reportó un decrecimiento en su población en la década de 1990-2005 que pasó de 3,649 habitantes a 2,957, con una pérdida poblacional de casi 700 personas en 15 años, sin contar el crecimiento demográfico natural de la población. Estos datos con la información recabada en campo en donde se indica que la migración es un fenómeno de gran intensidad en San Juan Bautista.

²⁵ El nivel de macroregiones fue una categorización elaborada por el INEGI con base en datos del XI Censo General de Población y Vivienda de 1990, dividiendo a país en cuatro grandes macrorregiones: a) *Las más atrasadas*: Guerrero, Chiapas, Hidalgo, Oaxaca, Puebla, San Luis Potosí, Veracruz y Zacatecas; b) *Las menos avanzadas*: Campeche, Durango, Guanajuato, Michoacán, Querétaro, Tabasco, Tlaxcala, y Yucatán; c) *Las menos avanzadas*: Colima, Jalisco, Estado de México, Morelos, Nayarit, Quintana Roo, Sinaloa, y Tamaulipas; d) *Las más avanzadas*: Aguascalientes, Baja California, BCS, Coahuila, Chihuahua, DF, Nuevo León y Sonora. Las 16 entidades más desarrolladas abarcan el 57 por ciento de la PEA ocupada del país (Bush, 1994: 108).

Hoy en día las tierras de la mixteca baja, incluyendo las tierras de este municipio, están profundamente deforestadas, son tierras muertas que sólo producen con el uso creciente de fertilizantes. Por ello, muchas familias han dejado de sembrar, porque cada vez son más caros los insumos que la compra del costal del maíz blanco, que paradójicamente viene de Sinaloa, a través de las tiendas Diconsa.²⁶ Sólo aquellos que tienen tierras de riego se quedan, y producen para el mercado local. Las opciones de trabajo en la comunidad son casi inexistentes, y en la ciudad de Huajuapán de León son muy mal remuneradas; todo ello deriva en que no se generen ingresos suficientes que permitan un ‘ahorro’ para levantar los hogares de las nuevas familias:

...sí, pero sale más dinero allá [migrando]. Allá es donde hace uno algo, pues. Aquí no puede hacer uno la casa. No, aquí entre el dinero sólo alcanza para la comida, cincuenta pesos se ganan al medio día cien al día ¿qué pueden hacer con eso? Pues nada. Allá pagan por hora. Allá ahorran, para su casita, algo hacemos, aunque sea una casa. Aunque sea algo hacemos, donde vivir, donde llegar, una casa, no nos vamos hacer ricos tampoco. Un terrenito sí se puede comprar. Y estando aquí sólo se sobrevive. Tiene cuatro años (que llegué del Norte) y no he hecho nada aquí más que para la comida, para sobrevivir sobreviviendo.²⁷

La migración también ha significado una pérdida de las formas de reproducción comunitaria. Las historias de algunos hombres adultos con los que conversé durante mis tardes en el palacio municipal, describen, en general, la experiencia migratoria como un proceso negativo para la población. Entre los hombres de más edad es común escuchar expresar su descontento hacia los jóvenes, pues quieren “dinero fácil” en lugar de sembrar sus tierras en la comunidad:

Los jóvenes ya no creen en dios, se creen en sí mismos, teniendo una moneda en la bolsa ya se creen que ya es todo ¿no? Pero en la vida no es todo, sino es todo cuando uno pone el interés en el trabajo, ‘dios mío ayúdame voy a poner mi planta’, y sí, diosito nos ayuda, pero tampoco diosito nos puede ayudar de que -‘voy a estar con las manos así (sin hacer nada) y que me caiga del cielo’-. En mi creencia, buscando a dios, en donde quiera, él nos puede ayudar.²⁸

²⁶ Diconsa es una empresa de participación estatal mayoritaria que pertenece al Sector Desarrollo Social. Tiene el propósito de contribuir a la superación de la pobreza alimentaria, mediante el abasto de productos básicos y complementarios a localidades rurales de alta y muy alta marginación, con base en la organización y la participación comunitaria. Consultado en: <http://www.diconsa.gob.mx/index.php/conoce-diconsa/ique-es-diconsa.html>

²⁷ Entrevista mujer migrante.

²⁸ Entrevista con Don Alejo. Noviembre de 2012.

1.2 Cambios en las relaciones de género

Muchos hombres y algunas mujeres, que viajaron en los años ochenta con el sueño de regresar y construir una casa, comprar tierras, camionetas, y demás herramientas para el trabajo en el campo, regresaron. Algunos de los que regresaron lograron sus metas. Otros tantos, regresaron ‘mal’, dicen los padres, esposas y hermanas de estos migrantes. Los testimonios de padres y madres cuentan que sus hijos se perdieron en las drogas o el alcohol, que durante muchos años no supieron de ellos, algunos entraron a psiquiátricos en los Estados Unidos, otros regresaron huyendo de la justicia estadounidense,²⁹ otros se ‘compusieron’ al regresar a casa y sembrar las tierras junto a sus padres. La violencia que enfrentan los migrantes en su tránsito al ‘Norte’ es muchas veces desgarradora, como lo cuenta Oliva, una de las mujeres que me compartieron su historia de vida, violencia y resistencia. Los atropellos no sólo vienen de las autoridades migratorias, en el camino se le suman los ‘coyotes’, las bandas de ‘cholos’, y últimamente pistoleros del ‘narco’. Frente a esa complejidad algunos no logran cruzar, y se quedan meses varados en la frontera hasta que logran otro intento de cruce, mientras, intentan sobrevivir en la frontera a la que las mismas autoridades migratorias los expulsaron.³⁰

...y llevaba yo un short, y que me lo pongo así (*se esconde la credencial entra la ropa*), ahí iba mi credencial y todo, y luego ya que bajo mi sudadera y que me lo empiezo acomodar otra vez, y que llega el otro (*y me dice*)-dame el dinero tú traes el dinero- me decía, -‘¡no, yo traigo hambre!’ le decía, 15 días en Tijuana (*varados*), no traigo dinero-, le digo, -¡pero tú lo traes!- y así me apuntaba con la pistola (*me encañona con su mano*),-no traigo nada- le decía yo. Él que estaba vigilando, él sí fue una muy buena persona, (*decía*) -vamos güey, se nos está haciendo tarde, vamos déjala- decía, -déjala-. ¡Hay Dios!- dije... no pero (*con*) unas lágrimas....

Es inútil ignorar que estas vivencias no tengan consecuencias en sus localidades de origen. Si la identidad se construye frente al otro, en la frontera Norte este ejercicio es dramático ya que los ilegales son “otros” que se configuran y reconfiguran bajo una masculinidad marcada por la experiencia violenta de la frontera. Si bien no es objeto de este estudio descifrar el fenómeno

29 Delitos graves como feminicidio y homicidio figuran entre estas historias.

30 En uno de los relatos, alguien me comentó que las autoridades migratorias lo sacaron por otra frontera a media noche, no por donde había cruzado. Esta práctica dificulta aún más la supervivencia de los migrantes, ya que tienen que garantizar su supervivencia en lugares desconocidos de la frontera.

de la migración, sí lo es en relación a los cambios que están transformando la vida comunitaria. Es importante comprender la relación que existe entre este éxodo de los hombres jóvenes que forman una familia nueva, y la violencia conyugal que viven cotidianamente las mujeres jóvenes, de San Juan Bautista porque son en muchos casos sus compañeras. De las historias de mujeres que pude conocer, jóvenes y ancianas, casadas y solteras, todas se relacionan con la migración, sea en familia a los campos de Sinaloa, sea a través de sus esposos y compañeros que pasan largos periodos sin regresar, o ellas mismas han migrado al Norte, a las ciudades de México y/o Huajuapán para trabajar. Este es parte del escenario donde se forjan los significados del ser-hombre y ser-mujer.

El trabajo de Sonia Sotomayor y Rosario Román sobre masculinidad y violencia homicida (2007) apunta sobre la relación entre la construcción de la masculinidad y la violencia. Ellas parten de reconocer en primer lugar que la violencia doméstica es en “esencia una relación de poder, cuyo ejercicio puede ser violento y generar resistencia” (Ib.: 41). Su estudio considera que “el entorno donde se desarrollan los individuos constituye el factor decisivo para alentar o desalentar la emergencia de conductas agresivas, lo que ubica el fenómeno de la violencia en el mundo de la construcción social” (Ib.: 47). De ahí, que es válido considerar que los hombres que ejercen violencia “han incorporado en su proceso de socialización de género un conjunto de valores, creencias y actitudes que conforman “una mística masculina” relacionada con: restricción emocional, homofobia, modelos de control, poder y competencia, obsesión por los logros y el éxito” (Id.). La voluntad de vencer es parte de esa socialización masculinizante:

Los varones buscan vencer en toda situación, así como imponer su deseo y voluntad personal en toda situación, de ahí hay un solo paso para que el varón decida imponer su deseo, sea éste cuál fuere, en su casa, con la familia que fundó. Los varones son o deben ser fuertes, dice la patriarcalidad, y parte de esa fuerza es salirse con la suya, subyugar a los que son subordinados porque dependen económicamente de él, porque él se ha erigido como máxima autoridad de su propia familia y su voluntad deberá ser respetada (Ib.: 49)

Su investigación destaca que la percepción de que el hombre está a punto de perder el control sobre la mujer es el factor que desata la violencia, pues en su concepto la mujer pertenece sólo a él. (Ib.: 145). La violencia, de ser necesario, les da la posibilidad de recuperar ese control cuando sienten que lo han perdido. El trabajo de estas autoras concluye con ideas muy

importantes para la comprensión del fenómeno de la violencia conyugal, pues se centra en la jerarquía y control masculino del poder al interior de la familia “pues ellos son el eje de la creación, en torno al cual deberá girar su vida familiar” (Ib.: 154).

Tomando estas ideas como centro y haciendo el cruce con el fenómeno de la migración, podemos entender cómo ésta está transformando la masculinidad hegemónica (puesto que hay muchas masculinidades). Los hombres al cruzar la frontera, y dejar a cargo de sus padres a sus propias mujeres, no están exentos de sentir esa pérdida de control sobre sus parejas. Los chismes sobre la fidelidad que atraviesan fronteras, los novios o amores anteriores de sus esposas y compañeras, pero también el empoderamiento y agencia femeninas desestabilizan el poder jerárquico masculino al romper estereotipos de género que indican que las mujeres deben ser “controladas, guiadas, dependientes” de los hombres (Id.). Las relaciones de fuerza entre hombres y mujeres llevan implícita la violencia al fomentarse la desigualdad de poder entre ellos, pero también esa masculinidad hegemónica se está resquebrajando. Además de los roles públicos, otrora plenamente masculinos, que les han sido impuestos por la migración del cónyuge, cada vez más mujeres están abriendo espacios de participación que, hasta muy recientemente, eran exclusivamente masculinos.

Todavía hace 20 años, justo cuando México ingresaba al Tratado de Libre Comercio (TLCAN), la tierra era aún sinónimo de poder y riqueza, por lo que estaba ligada a la construcción de la masculinidad en San Juan Bautista. A nivel comunitario ese poder era detentado por el jefe de la familia extensa, quien tenía a su cargo a varias familias formadas por sus propios hijos. El jefe de familia como máxima autoridad repartía la tierra, cuando lo consideraba necesario y una vez que sus hijos y sus familias se habían ganado su propio pedazo de tierra. La tierra era símbolo de prestigio e identidad entre los hombres. Hoy el principal ingreso proviene de la migración por lo que nuevos elementos construyen la masculinidad entre los hombres de San Juan Bautista como el nivel de ingreso, la valentía que se observa en la capacidad de aventurarse a los Estados Unidos sin papeles, la tenencia de carros y la construcción de grandes casas en la comunidad. De la misma forma, la construcción del ser-mujer también está en transformación. Las cosas han cambiado mucho en los últimos 20 años en este municipio. Según varios testimonios de mujeres adultas mayores de 45 años, las mujeres cuando “antes” eran violentadas, pocas tenían la posibilidad de denunciar la situación ante las autoridades y por lo regular era difícil que se aceptara una

separación pues implicaba entre otras cosas el complicado regreso de lo que ahora se ha denominado “precio de la novia”, o el “intercambio de dones”,³¹ y, en esas circunstancias se concebía a la mujer que se separaba como “fracasada”. En contraste, hoy las mujeres están encontrado mayores oportunidades de denunciar, eligen a sus parejas, rechazan el intercambio de dones y lo están interpretando como una venta, huyen, se separan, viven en unión libre, tienen más acceso a educación y salud que sus madres, trabajan en otras ciudades o migran a los Estados Unidos.

Si antes, hace más de 15 años, los hombres usaban la violencia contra las mujeres para apaciguar las pequeñas insubordinaciones femeninas derivadas de sus roles de género, como el no tener la comida a tiempo, o salir sin permiso del marido, cada vez más los problemas de violencia de género están ligados a insubordinaciones más complejas como recriminaciones sobre la sexualidad femenina que me parece sigue siendo el núcleo duro, el que no cambia, de las relaciones de género. Durante mi estancia en San Juan Bautista pude observar que los roles estereotipados de género se están transformando, vi a muchos hombres-padres de familia cargando a sus propios bebés en brazos, platicué con hombres que se preparaban sus propios alimentos “pues lo aprendieron allá en el Norte”, vi a hombres que mostraban ternura con sus parejas, vi a padres que no se avergonzaban porque sus hijas se casaran embarazadas. Muchas mujeres jóvenes también llevan tatuajes y perforaciones como lo hacen los hombres que regresan de los Estados Unidos, se visten con pantalones ajustados de mezclilla y blusas ajustadas, escuchan “heavy metal”, y sueñan con cruzar para trabajar al otro lado.

1.3 Violencia en la comunidad. La defensa del orgullo

Escuchar hablar de la violencia en San Juan se vuelve algo cotidiano. Se vive y repite en cada uno de los espacios sociales de la comunidad. La violencia opera como medio para resolver conflictos y también como medio para reforzar la identidad personal, la dignidad perdida y recuperar el ‘respeto’. La construcción de la identidad en esta antigua comunidad de terrazgueros está ligada a la explotación de caciques, terratenientes y comerciantes en la pugna por la tierra como espacio vital de sobrevivencia. La violencia como dominación,

³¹ Este tema se profundiza en el Capítulo V.

como medida de represión y afirmación de la autoridad frente a los Otros, del cacique frente al terrazguero, del campesino frente al terrateniente y del deudor frente al comerciante, del hombre frente al hombre, y del hombre frente a la mujer, está presente como un *continuum* que ha moldeado las identidades masculinas y femeninas. Estas sociedades han sido construidas en la violencia para defender y apropiarse no sólo del capital económico, sino como medio para obtener ‘capital simbólico’, lo cual se convierte en una búsqueda y anhelo constante del ‘respeto’ a través de la dominación. ¿Cómo es posible “ser un hombre”, demostrar la masculinidad en un contexto de pobreza? ¿Cómo la imposibilidad de proveer a la familia impacta la construcción de la masculinidad? Éstas son algunas de las preguntas que surgen al articular la construcción de la masculinidad con la violencia, incluyendo la violencia sistémica.

La socialización de la violencia como la fuerza estructurante de las relaciones sociales inicia desde la más tierna edad y se fortalece con el paso de los años en hombres y mujeres. En la escuela primaria, durante mi entrevista con la directora del plantel pude obtener datos sobre la violencia entre los niños entre los seis y los doce años. Ella me remarcó como los niños varones les ‘jalan’ de las trenzas a las niñas, las empujan o las insultan de manera cotidiana y reiterada. Este comportamiento aprendido ha generado que la escuela primaria conciba un proyecto especial para su atención evaluando mensualmente el avance en la disminución de violencia contra las niñas. Incluso la violencia se da contra los maestros de la primaria. En una ocasión, cuenta la directora que se había organizado una kermesse, pero justo ese día ella tuvo que viajar a la ciudad de Oaxaca por lo que dejó a cargo a un profesor, para cuando ella regresó, se enteró que un niño de quinto año había golpeado a un maestro. En sus palabras: “No hay respeto. Faltan muchos valores como la tolerancia, solidaridad y el respeto, no hay nada eso entre los niños. Por eso hice un plan de valores”. Pero la escuela como espacio institucional también es un espacio de violencia estructural. En la práctica escolar se reproduce el racismo y sexismo, así como actos violentos de los maestros a los alumnos (INICIA, 2010).

Las afrontas entre autoridades también ocurren. En entrevista con la misma directora ella hizo alusión a que algunos hombres con mucho o algo de poder, aprovechaban cualquier oportunidad para negarse o contradecir sus indicaciones aunque esta conducta rayara en

ocasiones en lo ridículo como ejemplifica el relato siguiente: en la escuela se da la costumbre de llevar alimento a los hijos durante el recreo, y las madres permanecen en él hasta que los niños regresan al salón. Esta conducta es interpretada por la directora como “nociva para la integración de los niños pues se quedan junto a sus madres y los niños no juegan entre ellos”. En una ocasión, durante una reunión con el Comité de padres de familia, conformado por un hombre y tres mujeres, ella intentó negociar el cierre de la escuela durante el horario escolar, incluyendo el recreo, tal como funciona el resto de las escuelas públicas. Al perder esta batalla frente a los padres, intentó por lo menos limitar la entrada de los perros que acompañan a las madres a la escuela, según me refirió por cuestiones de salud, higiene y seguridad. En la discusión con el Comité, un padre se impuso diciéndole, según ella, las siguientes palabras: “los perros tienen derechos, y usted no los puede correr. Es derecho del perro venir a la escuela, usted no los puede sacar”. Por supuesto, que no se trataba de una reflexión sobre el maltrato animal. Esta era una clara afronta a la autoridad de la directora como mujer y como figura de autoridad, que se ha repetido también frente a las autoridades municipales cuando ella plantea alguna idea o solicita algún recurso. “Es difícil que acepten que una mujer mande”. Sin embargo, como ella misma me informó, el director anterior, un varón, también tuvo muchos problemas para ejercer su cargo, de hecho se dice que lo corrieron:

Fue porque tuvo una discusión con las autoridades. Por su seguridad se decidió mejor que se fuera, no le fueran a meter un balazo. Y todo por organizar un baile para recaudar fondos para la escuela. Él ya tenía meses organizando todo. Tenía papeles firmados y todo. Las autoridades ya sabían y habían autorizado. Pero a la mera hora, el permiso se lo dieron a otro. Entonces el director se enfrentó a las autoridades. Por eso lo sacaron. Yo por eso con esas cosas no me meto. Siempre hay problemas.

El caso de los y las jóvenes es similar. En algunas entrevistas con ellos, mencionaban que todos pertenecen a alguna pandilla juvenil para poder enfrentar cualquier ataque. Mujeres y hombres jóvenes por igual, participan en estas pandillas para enfrentar la violencia y acoso escolar pues en sus palabras, “tienes que estar en una pandilla para defenderte, nosotros somos los ‘traviosos’ ”. Es a fuerza de los golpes y la violencia física que los jóvenes demuestran su dominio y también como resisten a no ser dominados por los ‘otros’. La construcción de la masculinidad en esta sociedad es resultado de lo que Gargallo ha llamado como el patriarcado latinoamericano, que se construyó bajo la confluencia de dos sistemas

patriarcales: el patriarcado originario y el patriarcado católico³² que se impuso como violencia y generó nuevas subjetividades en los sujetos colonizados. La construcción de la masculinidad con base en el sistema de valores como el ‘orgullo’, entendido como no dejarse de nadie y el ‘respeto’ a la autoridad, forman la base de la construcción hegemónica del ser-hombre. (Sotomayor y Román, 2007; Gutmann, 2000). Gutmann, quién ha trabajado el tema de las masculinidades en México, postula que si partimos de la consideración de que la violencia *en sí* es la lucha física por el poder político, entonces la violencia doméstica deber ser vista como la política cultural de las desigualdades de género (2000: 284), en tanto que el autorizado para detentar ese poder es el hombre, cabeza de familia.

y pues si en veinticinco años he visto cómo ha evolucionado esto (*la violencia en la comunidad*). Al principio, parecía que la gente era muy violenta en aquellos años, cuando llegué era gente muy este... pues, que se mataba por cualquier cosa. Y en ese tiempo todavía no había médicos legistas, que venían, entonces pues un oficio de la autoridad y me nombraban perito práctico y tenía que hacer algunas autopsias. Había años en los que me tocaba hacer seis, ocho en un año, últimamente afortunadamente eso ya quedó muy lejos. Ya tiene varios que ya, bueno en primera que ahora ya hay médicos legistas y cuando llegan a ocurrir una muerte violenta generalmente vienen con el Ministerio Público, pero ya son esporádicos, muy raro. Casi siempre son accidentes, y ocasionalmente hay un... del último asesinato que tengo memoria fue de una mujer. La mataron, la mató su esposo. La violencia en general yo creo que era más por el orgullo. ¿No?, o sea el no dejarse de nadie. Era muy frecuente los homicidios con arma de fuego o apuñalados. Algunas veces, pues líos de faldas, otras veces nada más porque... por problemas de borrachera, era muy fácil que ahí se mataran y ya posteriormente venían las venganzas –‘no que tú mataste mi primo, a mi compadre, a mi papá’- y, entonces era una cadenita de nunca acabar, y luego, el otro que hacía la justicia, y así se iba... así fue como mataron a mucha gente. Algunas, otras personas este, por robo, cosas de ésas. Lo más común era borrachera. Casi no, casi feminicidios no hubo, pocos. Eso si la violencia (contra la mujer) era muy fuerte.³³

La violencia por supuesto no se limita a los hombres. Entre las mujeres, si bien no presencié violencia física, sí pude observar la violencia psicológica y el maltrato a una mujer. La escena sucedió mientras yo caminaba a la panadería y me pude dar cuenta de la agresión porque sucedió en español, la escena se dio así:

³² Charla con Francesca Gargallo, durante la presentación de su libro “Feminismos, indígenas,” en la ciudad de Oaxaca, marzo de 2013.

³³ Médico privado de San Juan.

Se acerca un carro repartidor de galletas. Se estaciona fuera de una casa construida con monoblocs que vende abarrotes y misceláneos. La pequeña tienda de abarrotes no tiene nombre, se sabe que es tienda porque tiene dos grandes refrigeradores con la publicidad de una empresa nacional líder en producción de cerveza que se pueden observar desde la calle. Sentada en el escalón de la entrada a la casa, está una mujer madura pensativa, recarga su codo sobre su muslo izquierdo y descansa su cara sobre su mano izquierda, mientras dirigía su mirada abstraída al suelo de cemento. El chofer del camión de galletas se estacionó, y en ese instante comenzó a pitar la bocina del vehículo. Fue suficiente uno solo para que la señora se introdujera a la casa repentinamente. Aparentemente le fue a dar aviso de alguien para que atendiera al joven chofer. De pronto regresa a la entrada de la tienda y le comienza a gritar a otra más joven que venía saliendo desde dentro del zaguán. En ese momento le grita poderosamente -¡muévete pendeja! ¿qué no quieres refresco?!- fue muy agresiva, claramente era la suegra hablándole a la nuera, situación que confirmé más tarde.³⁴

Como se observa, hay un juego de poderes entre hombres y hombres, hombres y mujeres, entre suegras y nueras, entre esposas y esposos que disputan el poder al interior de la familia y la comunidad. La idea de la subordinación de las mujeres todavía está muy arraigada en el imaginario social. De acuerdo a algunas entrevistas con mujeres que tienen una relativa posición de poder, así como de la voz de los mismos hombres, la dominación de la mujer es un asunto de poder. Uno de los entrevistados, que ocupa un cargo de poder, me dijo de manera muy natural, que estaban en desacuerdo con que existiera la violencia contra la mujer pero que luego eso no significa “que nos van a venir a mandar”. El entrevistado inmediatamente después de decir esta frase, como arrepintiéndose de lo directo que fueron sus palabras agregó, “siendo sinceros, esa es la verdad” y luego trató de explicar por qué acaba de decir eso, exclamando:

¡ahh! (afirmando) porque no somos iguales! Las mujeres no demuestran sus sentimientos, son frías, nunca se sabe que sienten. En cambio, nosotros los hombres, sí nos sentimos enamorados, lo gritamos a todos, no nos podemos aguantar.³⁵

Creo que él mismo ya no sabía explicarse por qué no quieren que las mujeres los manden, sólo intuía que ante los ojos de una “extranjera” que investiga el acceso a la justicia en casos de violencia contra la mujer el discurso que había enunciado podría estar fuera de lugar.

³⁴ Diario de campo. Lunes 17 de septiembre de 2012.

³⁵ Don Arturo.

1.4 Organización comunitaria

El municipio se rige por el sistema de usos y costumbres. La estructura política es cívico-religiosa. No están muy claras las fronteras entre el mundo religioso y el civil, puesto que en el sistema de cargos, que es su característica principal, es vital cumplir con el servicio en ambos frentes para poder llegar a ser propuesto como autoridad civil. Así, para llegar a cumplir con un cargo civil importante, como presidente municipal, síndico y alcalde, que son cargos que corresponden a la estructura del municipio constitucional, primero se debe cumplir con el servicio en el cargo religioso de mayordomo de la fiesta patronal así como con los cargos de topil, policía y comandante. Al mismo tiempo los presidentes y síndicos que han cumplido con el cargo pasan a formar parte del grupo de los principales o concejales, que son considerados los viejos del pueblo y de alguna manera son los que generan o manejan la opinión pública. A diferencia de otros municipios indígenas de usos y costumbres, donde el cargo de principal se otorga a los linajes más prestigiosos, en San Juan Bautista sólo se accede a ser principal vía el cumplimiento del cargo de síndico o de presidente municipal.³⁶ Ellos lideran las candidaturas para postular ciudadanos a autoridades municipales. En el caso del cargo de regidor no es necesario haber cumplido todos los niveles de la estructura de cargo, es suficiente con el cargo de topil.

Al igual que en la gran mayoría de las localidades indígenas en México, el sistema de cargos es altamente jerarquizado y masculinizado (López Bárcenas y Hernández, 2004; Barrera-Bassols, 2006). Los hombres ocupan los cargos de mayor nivel y prestigio en las dos estructuras organizativas: en la estructura civil son presidentes municipales, síndicos, alcaldes, tesoreros, y regidores de hacienda, obras, y de educación y salud. En la estructura religiosa son los mayordomos de la fiesta religiosa principal. Las mujeres ocupan cargos menores en las dos estructuras organizativas.

³⁶ El cargo de principal deviene la historia de linajes y poder en la región mixteca. Mäarten Jansen, (2002, en Menegus, 2009) afirma que la nobleza mixteca estaba dividida en nobleza superior (los *íya*) y una de menor categoría que gobernaba los barrios, estancias o pueblos sujetos. Relación que en palabras de Menegus: “se confirma en la Relaciones Geográficas de Texupa, cuando se relata a la llegada de los españoles en Texupa gobernaba Yasa Huyya (Señor 7 caña) y este principal y cacique ponía otro indio principal que los gobernase, y este ponía otro que los rigiese” (2009, p. 21). La historia de San Juan indica que su población era estancia de terrazgueros sin clase dirigente, esto puede explicar porque el cargo de principal hoy en día está ligado a la idea del trabajo comunitario y no a una idea de jerarquía genealógica.

El acceso de unas pocas mujeres de la zona a estudios técnicos como secretariado, recientemente les ha permitido acceder al puesto de secretarías del municipio, que es considerado de cierta importancia. Muy recientemente se ha elegido por primera vez a una mujer como regidora de educación. En la estructura religiosa, las mujeres se ocupan de los santos *chiquitos*, o fiestas religiosas menores. Esto puede explicarse porque el gasto de la mayordomía depende del rango del santo. Los cargos menores como el Comité de padres de familia de las distintas escuelas del poblado, el Comité del agua potable, y los comités de los distintos programas federales como Oportunidades o Empleo Temporal son compartidos por mujeres y hombres.

Se consideran ciudadanos los hombres casados o mayores de dieciocho años. Dentro de las obligaciones de los ciudadanos están la participación en el sistema de cargos de las dos estructuras, tequio y pago de servicios públicos. Como ya se mencionó arriba, los hombres concentran casi en su totalidad los cargos más elevados y prestigiosos en el municipio tanto en la rama civil como en la religiosa. Sin embargo, los cargos religiosos importantes como las mayordomías del patrón principal se comparten con las esposas de tal manera que se reconoce públicamente a las mayordomas como tal, aunque siempre el reconocimiento se da en un segundo lugar, es decir como acompañante del esposo. En la elección para mayordomos, el nombre que figura es el del marido y no el de familia ni el de la mujer, es decir que se elige al ciudadano-hombre. El reconocimiento al trabajo de las mayordomas se relaciona con el peso del cargo para la mujer. Es decir, el cargo de mayordoma implica una carga mayor para la mujer debido a que se encarga de coordinar todos lo relacionado a la comida de cada una de las partes del rito de las fiestas patronales. Para la fiesta mayor del Santo patrono San Juan, se eligen ocho mayordomos con sus esposas, y entre ellos se reparten el trabajo de organizar, pagar y ejecutar las fiestas patronales. Para los hombres el cumplimiento del cargo es fuente inagotable de reconocimiento y prestigio social, pues el peso económico del cargo es muy pesado. Cada mayordomo puede gastar alrededor de 90 mil pesos. En cambio en las mayordomías menores cada mayordomo o mayordoma gasta un promedio de seis mil pesos. En San Juan Bautista existen más de diecinueve mayordomías.

Para poder cumplir con el compromiso de la mayordomía muchos hombres se aventuran a migrar hacia los Estados Unidos. Si la construcción de la masculinidad conlleva

“prestigio” y ser un buen hombre se centra en ser un buen proveedor, podemos considerar entonces que cuando un hombre se vuelve mayordomo, se vuelve en cierta forma “proveedor” de la comunidad. La masculinidad desde esta perspectiva también estaría ligada al factor de distinción social, como la clase, pues se entiende que sólo lo más ricos (sea porque migraron, son migrantes o tienen hijos migrantes, o son adultos mayores) tienen acceso a esta clase de masculinidad públicamente legitimada. No obstante, este prestigio es ciertamente compartido con su esposa, la mayordoma, quién también se puede posicionar de mejor manera la frente de su red familiar al demostrar que es una buena anfitriona: que dio de comer de manera abundante a todas las personas que asisten a su casa durante las ceremonias preparatorias a la mayordomía, puesto que para “dar de comer”, debe tener un gran poder de convocatoria y coordinación de todas las mujeres de su red de parentesco que la ayuden a la preparación del mole de mayordomía. Este es símbolo de poder para las mujeres.

1.5 El municipio como parte de la estructura judicial constitucional

La estructura del municipio forma parte de la estructura política del estado mexicano. Como tal, las figuras que conforman el cabildo, tanto la función de presidente municipal, síndico y regidores, y secretaria responden a esta lógica estatal. Paralelamente persisten los cargos tradicionales que provienen de las estructuras políticas heredadas del régimen colonial como la asamblea comunitaria, y los principales. Las autoridades municipales son elegidas bajo el régimen de elección de usos y costumbres a través de la decisión de la asamblea comunitaria.

La asamblea comunitaria es el órgano superior de toma de decisiones, y está presidida por el estrato de los principales, y los ciudadanos del pueblo. Las mujeres no participan en ella, si bien no les está prohibido el acceso, son pocas las veces que han acudido mujeres y han hablado frente durante la asamblea. Ésta es una prohibición implícita que algunas mujeres jóvenes muy recientemente han desafiado al acudir y en contadas ocasiones se han atrevido a hablar. En esta estructura jerárquica, las decisiones de los principales tienen mayor peso que el resto de ciudadanos, lo que ha derivado recientemente en fuertes tensiones al interior de la asamblea.

Al profundizar en las funciones de las autoridades tradicionales, se observa un debilitamiento en las últimas décadas. En los años ochenta, la función de la figura del alcalde, que en otras regiones indígenas se conoce como juez de paz, era predominante para conciliar y dirimir conflictos graves. En la actualidad esta figura de poder se desdibuja en la organización política del municipio, cediendo su lugar a la figura judicial del síndico como lo pude constatar a través de la observación, la entrevista y el trabajo de archivo. En los dos últimos gobiernos municipales (2007-2010 y 2011-2013) la figura del alcalde es inexistente en las actas. Pude observar que su función era más testimonial y de vigilancia hacia los cargos del presidente y síndico. Si bien en el discurso permanece la idea de las funciones conciliatorias del alcalde, en la práctica no pude constatar el ejercicio de su función por ninguna vía.

CAPÍTULO 2

Mujeres, justicia y pobreza: Los casos de Amelia y Agustina

Introducción

La construcción de la identidad de las mujeres de San Juan Bautista

En este capítulo pretendo analizar, a partir de las narraciones de dos mujeres, el impacto que la violencia estructural o sistémica ejerce en la construcción de sus identidades como mujeres mixtecas; esto, en términos no sólo económicos sino socioculturales.

La violencia sistémica que se implantó sobre los pueblos mixtecos por medio de la explotación se observa en las vidas de mujeres expresándose en las múltiples violencias que las aquejan. El empobrecimiento, la discriminación étnica y de clase se intersectan en las historias de vida de las mujeres del municipio. De acuerdo con Green para comprender el legado de violencia que aqueja a las mujeres es importante analizar de qué manera las estructuras de violencia se internalizaron en las instituciones sociales y concepciones culturales que pueden reproducir la violencia (Green, 1999).

Los imaginarios sociales forman parte de esas construcciones culturales que denominan categorías como el género asociándoles significados e identidades que se representan socialmente (Giménez, 2000: 7). Giménez explica que la representación social en tanto es socialmente contextualizada e internamente estructurada sirve como marco de percepción y de interpretación de la realidad y de guía a los comportamientos y prácticas de los agentes sociales (Id.). La identidad sin embargo es un proceso que se construye entre continuidades y discontinuidades, entre la permanencia y el cambio, se adaptan y se recomponen, es decir que “se trata de un proceso siempre abierto y, por ende, nunca definitivo ni acabado” (Ib.: 14).

El trabajo etnográfico sobre las historias de vida de las mujeres revela los significados de las prácticas y los discursos que se superponen sobre los cuerpos y mentes de las personas que conviven y comparten un contexto social de violencia sistémica que se ha construido históricamente. Los detalles particulares de cada vivencia nos permiten asomarnos a esos momentos cotidianos que revelan indicios sobre cómo se producen y reproducen significados que marcan la persistencia o la transformación de las representaciones sociales de género.

Las narrativas revelan las palabras ocultas de las mujeres, que guardaron en silencio como estrategia para sobrevivir a la violencia conyugal. Mujeres indígenas han denunciado que “muchas formas de violencia contra la mujer han estado escondidas bajo un manto de silencio y aceptación” (CNDH, 2007: 44).

A la luz de estos factores trataré de exponer algunas trayectorias de vida de mujeres de San Juan Bautista, recordando que esta descripción es siempre una construcción que se hace desde el pensamiento de quién describe, en el intento de un diálogo respetuoso con sus actrices. Dicho lo anterior espero poder situar al lector desde una perspectiva que le permita ubicar el escenario bajo el cual se dan las relaciones sociales de género y violencia que condicionan de distintas maneras vivir, enfrentar o resistir la situación de violencia.

2.1 “No soy ninguna niña, ya soy una señora grande”: la historia de Amelia

Amelia es una mujer de 47 años. Dueña de un gran sentido del humor y de sonrisa fácil, muy peculiar para la región. Es abierta y desinhibida. Su mirada expresiva complementa lo que dicen sus palabras. Nació en una familia mixteca en la región de la Montaña de Guerrero a tres horas de San Juan Bautista. En 1980, tenía 15 años cuando se trasladó por primera vez a la Ciudad de Cuautla en el estado de Morelos para trabajar como niñera durante las vacaciones navideñas. Como les sucede a muchas niñas y jóvenes indígenas que migran a las ciudades para emplearse en el trabajo doméstico, Amelia vivió discriminación y abuso laboral por parte sus patrones a partir de una amenaza de asalto sexual. Sus patrones trabajaban por las noches fuera de casa. Una mujer de la vecindad donde vivía y trabajaba, le aconsejó no abrir la puerta cuando el patrón llegara solo pues podría aprovecharse de ella, “ten cuidado porque estás muy

chiquita” le advirtió. Una noche, ella se confundió. No abrió la puerta. La patrona tocaba con desesperación, y al entrar dirigió su ira contra Amelia, situación que la llevó a abandonar el empleo sin recibir su salario completo ni tener a donde ir. Esta experiencia de vulnerabilidad marcaría toda su vida, como ella misma lo relata:

Llegó una madrugada y toque y toque y yo -¿quién?- y nada y no abrí, no *pus* así como me dijo la señora (vecina) no abro. No venían los dos y se abrió por el portón y entró ella -*jija* de la chingada ¿para eso te pago?- me dice, -¿por qué no me abres?- me dijo. -No señora disculpe, es que me ganó el sueño- le dije. No-, me dice -te haces pendeja, las mensas no me gustan, yo te dije que seas activa conmigo y- bueno me estuvo regañando pues, ya no le dije nada, porque tenía miedo. Y pues se acostó a dormir. Ya más tarde como a las 10 am se levantó y manda traer almuerzo, pero yo ya estaba yo triste, ya pensaba yo pues de irme. Y empieza a comer bien el señor y me dice- te miro triste Amelia- y le dije no, es que no dormí bien- le dije. Me dice -siéntate (amablemente), yo caliento tortillas. Ya ves, tú Maribel, siempre has sido un poco dura con las muchachas, por eso no te duran. Es que tu carácter, no sé, no me gusta, debes de cambiar un poco- dijo el señor. Me dijo siéntate a almorzar, yo caliento las tortillas- pero ya no me daba hambre pues. Ya el señor se fue, me quedé sola con la señora, me metí a bañar. Le pedí que me pagara, porque yo me voy a ir- le dije. ¿Qué?, ¿qué te hice? ¿Las palabras que te dije o qué? No le dije, -ya me voy para mi pueblo, voy a regresar a la escuela de mi pueblo- le dije. Me dice -quédate, ¿no ves que ya te mandé hacer tu uniforme? Quisieras estudiar en la mañana o en la tarde? yo te dije en la tarde para que yo trabaje en la mañana. Ahí cómo tú quieras, si quieres te aumento otro poco el sueldo. No, le dije. Ahí me estaba rogando.-Nomás le pido lo que usted me debe- le dije. Si no me quiere pagar no me pague, le dije. Ya por fin, no me pagó todo.

Ese día Amelia conoció al que sería su marido. Sin conocer la ciudad, consiguió llegar a la terminal de autobuses, sin embargo el dinero que tenía no era suficiente para regresar a Tlapa, la ciudad más próxima a su casa. Mientras pensaba cómo resolver su situación se quedó de pie; ahí en la espera, un hombre que la “anduvo siguiendo” se le aproximó, y le dijo “¿esperas a alguien? No- le dije. ¡Hubiera dicho que sí!”, grita ahora Amelia con una risa mohína. Reflexiona y dice “yo creo que se dan cuenta que uno no conoce, ¿no?” haciendo referencia a aquellos hombres que detectan a las mujeres que se encuentran solas o parecen vulnerables, por su edad o condición étnica, como ella se sentía ante la ciudad de Cuautla, sin dinero, sin empleo, sin casa, y sin poder regresar. Esta parte de la trayectoria de Amelia es importante entenderla porque la situación de extrema vulnerabilidad en la que se encontraba después de renunciar y no recibir su salario, fue determinante para su vida al enfrentarla a otra situación más complicada, el matrimonio con un desconocido. A los 14 años Amalia es llevada por ese hombre a su casa, en San Juan Bautista . Desde entonces, están juntos. Ella relata que

no sabía lo que hacía porque “fue de repente. Me di cuenta de dónde estaba yo metida ya que estaba en su casa”. A los pocos días lamentó la decisión, (o la no-decisión) de irse con aquel desconocido pues muy pronto adivinó su presente y futuro.

El señor me gritaba, -ay *jijó* de su pinche madre-dice, -pinches flojos no quiero ver en mi casa, ¿para qué quiero un montón de pendejos en mi casa? y además tú te viniste sola y te puedes ir sola. Ni te fui a pedir a mi hijo, no sé dónde lo conociste, y cuándo quieras irte puedes irte porque la verdad no pensaba yo todavía casar a mi hijo.-decía el señor. Me recordaba de mis padres y me ponía a llorar.

Amelia no pudo regresar a casa. Se fue a vivir a casa de aquel desconocido. Posteriormente se casaron, pero ellos pagaron su boda ya que no contaban con el apoyo de ninguna familia, ni de él y la de ella ni siquiera estaba enterada. Durante sus primeros años de matrimonio, Amelia no tuvo la oportunidad de avisar a su familia donde estaba, lo que le había ocurrido y ni que se había juntado y casado posteriormente. Cada vez que ella pedía ir a visitar a sus padres para avisarles que estaba bien, que estaba viva y casada, recibía un ‘no’ por respuesta, o un “vete, si quieres”. Además ya unida, y sin el consentimiento de sus padres también tenía miedo de aparecer de pronto ante su familia. Amelia tardó muchos años en avisar a sus padres que se había juntado y posteriormente casado. Hace treinta años en su comunidad de origen, como en San Juan Bautista, era mal visto que las mujeres se unieran a los hombres sin el consentimiento de los padres. En un primer momento tenía miedo que sus padres estuvieran enojados con ella por haber desaparecido y haberse juntado con un hombre que no conocían. Sin embargo, años más tarde se enteró que su padre gastó mucho dinero en buscarla.

Así, su vida transcurrió ante la hostilidad de sus suegros, y la indiferencia de su marido que si bien no le pegaba en un inicio, constantemente le recordaba a la menor discusión que “si no le gustaba, se podía ir”. Pronto llegó el primer embarazo del cual nació su primera hija, después vendrían los otros seis. A partir del nacimiento de su primer bebé las preocupaciones de Amelia se trasladaron a su sobrevivencia, lavaba y planchaba ajeno.

Para hacer frente a sus problemas económicos derivados de la baja productividad de sus tierras, Amelia, su marido y sus hijos completaban sus ingresos anuales como migrantes temporales a los campos de Sinaloa para la pisca de tomate. Ellos forman parte de la población

que no tiene terrenos de riego en la comunidad. Sus tierras al ser de temporal sólo dan una cosecha de maíz al año. Esto es insuficiente para la alimentación y sostenimiento de una familia. De manera cíclica, la familia se trasladaba como muchas familias campesinas hacia los campos del Norte, donde prevalecían los salarios bajos, la explotación, unas condiciones de vivienda deplorables así como la inexistencia de derechos laborales de los trabajadores agrícolas. Me explica que el campo donde acudían no era “tan malo como otros”. Ella conocía por parte de su familia a un enganchador que les conseguía trabajo en compañías tomateras con mejores condiciones que el resto de empresas cosechadoras. A pesar de ello, la familia de Amelia, conformada por su esposo y todos sus hijos, tenía que trabajar en conjunto para que el viaje “valiera la pena”. Los salarios son tan bajos que el trabajo en los campos de tomate sólo es redituable por volumen, que se consigue con el trabajo no remunerado de toda la familia incluyendo a los hijos. Sus hijos han crecido, y ya no es rentable migrar a los campos de tomate, ahora ella y su marido migran temporalmente a trabajar a la ciudad de México. Allá trabajan un par de meses como vendedores de golosinas ambulantes y regresan para trabajar su tierra durante el temporal.

Las consecuencias de no estar segura de poder contar con el apoyo o respaldo de su familia, económica o emocionalmente, le significaron a Amelia la carga de una vida difícil no sólo en términos económicos, sino de violencia física conyugal. Tuvieron que pasar siete hijos para que ella recurriera a sus padres por apoyo. Esta fue la segunda visita que realizaba a sus padres durante los más de 10 años de matrimonio. Amelia trató de ocultar que vivía violencia física conyugal a sus padres y hermanos.

Sí, lo dejé, me fui a mi pueblo, pero llegué, no le dije nada a mi mamá que esto, que aquello. Simplemente llegué como una visita. Un hermano mío se dio cuenta porque me miró la forma en que este hombre me trataba. Y me dijo -de seguro tú vienes con problemas. Quería ocultar su problema pero dice que fue un brujo que le leyó la carta. Tú no vienes a visita, vienes porque tienes problemas.

De los siete hijos que tiene, cuatro mujeres y tres hombres, ninguno vive ya en San Juan Bautista. La precariedad económica y los sueños de una mejor vida han llevado a muchas personas a migrar a otros estados, y a los Estados Unidos. Todos sus hijos y tres de sus hijas viven en la ciudad de México. Dos de sus hijos trabajan en una fábrica, uno más es albañil y sus hijas son amas de casa. La otra migró con su esposo a los EUA. Amelia no sabe en qué

parte se encuentra y hace años que no sabe de ella. Supone que está bien porque está bajo el cuidado de su marido. Socialmente se espera que el marido se haga responsable del sostenimiento económico de la esposa y la familia, se le construye como el hombre-proveedor-jefe de familia y a la mujer como encargada del hogar. La separación de la mujer de su núcleo familiar es algo naturalizado en esta región que se organiza en base a la patrilocalidad. Una de las consecuencias del sistema de parentesco centrado en la residencia virilocal, es que las mujeres recién casadas o unidas que pasan a la tutela del esposo y su núcleo familiar son aisladas de sus familias de origen. El tránsito de la mujer soltera a unida implica una transferencia de responsabilidades entre jefes de familia, del núcleo familiar del padre pasa al núcleo familiar del esposo. Con frecuencia, y sobre todo ante el contexto de migración del marido, la mujer joven o recién casada se convierte en un ser controlado y vigilado bajo la tutela del marido, el suegro y la suegra o bien los cuñados y cuñadas, por lo que se considera que ya no es responsabilidad de los padres. Las recién casadas son consideradas “nueras chicas” y sus suegras tienen “derecho” de mandarlas hasta que no tengan dos o tres hijos que es cuando consiguen ser consideradas “nueras grandes”, los suegros dejan tener el poder sobre ellas y ellas logran tener mayores rangos de libertad y decisión.³⁷ Amelia, incluso en su relato, se construye como un ser dependiente,

Sí, porque una mujer que ya se casó *plus* la responsabilidad es del marido y ya no es de uno. ¿Y si le va mal? Pues no sé, yo nunca molesté a mis padres, me pasaba lo que me pasaba, llevé una vida difícil, pero nunca fui con mi mamá a contarle, no. Yo sola me la rasqué, teníamos problemas hasta para comer, lavaba yo ajeno, pero nunca molesté a mis papás con mis problemas.

En los años ochenta, en que Amelia inició su vida de casada, el maltrato y violencia contra la mujer eran considerados como asuntos privados. Muy recientemente se había reconocido a nivel internacional los derechos de la mujer a no sufrir discriminaciones.³⁸ En México, el reconocimiento a ese derecho no se hizo efectivo sino hasta 15 años después con las primeras modificaciones legislativas que protegían a la mujer en el seno del hogar.³⁹ Durante los años

³⁷ El tránsito de una mujer joven, nuera chica a nuera grande es analizado a profundidad en el Capítulo IV.

³⁸ En 1979 la Asamblea General de las Naciones Unidas aprueban la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer. (CEDAW).

³⁹ En 1980 México ratifica la CEDAW. Pero no es hasta 1997 que se hacen las primeras modificaciones legislativas al Código Penal del Distrito Federal, sancionando la violación entre cónyuges. Este hito

que vivió en casa de sus suegros, el maltrato de su suegro era cotidiano, “me regañaban muy feo, yo solo quería que me hablaran bien. Tampoco los ricos tratarían tan feo a sus criados, pues a modo de ordenar, -no, sabes que terminas ahí, o has así-. ¿Pero con gritos?” (2012).

En el tiempo que Amelia se casó, el rito matrimonial en la región tenía un significado importante para la comunidad. Algunos estudios en regiones indígenas sugieren que la entrada de la mujer a la familia del esposo cumpliendo con las formalidades de los ritos matrimoniales puede constituir un factor de protección contra la violencia conyugal (Freyermuth, 2003). Según Freyermuth, las mujeres que se unieron en condiciones desventajosas, no tendrán derecho al apoyo social y la utilización de redes tanto de su propia familia como de la del esposo, incluso cuando el maltrato sea extremo.

Actualmente el rito matrimonial está cambiando, es común que muchas parejas se casen cuando las mujeres se embarazan, o se realiza después del nacimiento de uno o varios hijos, o no se casan entre las parejas más jóvenes. El siguiente relato nos muestra como el miedo a los padres por haber faltado a las normas establecidas para el matrimonio, el miedo a su esposo, la falta de dinero y de la oportunidad de pasar inadvertida durante la huida de la comunidad, jugaron como factores que impidieron el contacto con sus padres y por tanto la posibilidad de ayuda.

Acá ya no se ve mal que se vayan con el novio, o que salgan embarazadas; y antes no, porque castigaban bien feo. Por eso tuve miedo regresar a mi casa porque me fui. Mi padre anduvo buscándome, gastándose lo que tenía. La familia de mi esposo no quiso avisar, me decía que si yo quería que me fuera. ¿Pero con qué dinero iba yo a ir? No tenía dinero, ¡fuera como hoy! pues ja (hace un sonido en señal de facilidad) ni camiones había aquí antes, había una flecha (camión flecha amarilla) que salía a las 10 am. No podía uno salir, ahora hay muchas rutas para salir desde las 5 de la mañana se va uno y sin que se dé cuenta nadie. Antes no, a las 10 de la mañana salía una, ¡pues tenían que darse cuenta si salía uno! y además el dinero. Ahora no es que haya más dinero, pero uno vive bien. Antes lo único, ni jabón para lavarnos, no hay nada, salíamos, pues teníamos que salir [a trabajar fuera de la comunidad].

marca el fin de la división entre lo público y lo privado, y permite poner en el escrutinio público lo que sucede al interior del hogar. El lema de lo “privado es público” fue la consigna del movimiento de mujeres que estaba detrás de los cambios legislativos. Hasta 2010 el estado de Oaxaca tipificó la violencia familiar como delito, considerándola causal de divorcio, sin embargo subsiste el reto de armonizar la legislación civil, penal, de procedimientos, de responsabilidades de las y los servidores públicos, del municipio, entre otros.

La segunda parte del relato arriba muestra cómo se intersectan la condición de mujer, en combinación con la extrema pobreza y la escasa estructura de servicios de transporte típica de una comunidad rural marginada y cómo se configuran en un escenario específico que determina las posibilidades de una mujer indígena empobrecida para buscar soluciones a la violencia conyugal.

Al principio de la relación, el esposo de Amelia no le pegaba. El maltrato inició cuando él comenzó a salir con otras mujeres y ella comenzó a notar que ya no le daba dinero, por lo que iniciaron las discusiones entre ellos. El maltrato y la violencia conyugal fueron creciendo hasta que ella logró buscar el apoyo de su familia. Para esta etapa de su vida, ella ya tenía un poco de dinero ahorrado con el cual pudo solventar su viaje en compañía de sus hijos. Estuvo con sus padres dos meses hasta que decidió renegociar los términos de su relación de pareja. En esta negociación ella ponderó entre la reconciliación y el fin de la relación a partir de dos criterios: el económico y el de la maternidad. La conciencia de que sus hijos serían una carga económica para sus padres y el temor de que sus hijos perdieran su derecho a la herencia paterna tuvieron más peso en su decisión.

Y me dijo mi hermano, -¿tú qué dices, qué piensas? Si tu problema se va a solucionar, o si es definitivo o ¿cómo? Si es definitivo pues vamos al municipio y lo arreglamos para que repartan los hijos y quédate con tres o cuatro-. Pero una amiga me dijo -no seas tonta, estaría muy bien que te separaras de él si es que llevas una vida pesada. Pero te diré algo, para vivir con familia teniendo ya hijos no te conviene. La familia si te apoyará, un mes, dos mes, tres meses, pero se van a aburrir de ti. ¿Por qué? Porque *traís* mucho niño. Tu mamá, entiendo, una madre es para querernos, ella sí te quiere pero a ti, pero a los niños ya no porque ellos no son nacidos de su hogar de ella como los hijos de tus hermanos que ahí nacieron. Y por esa razón. Yo te lo digo, regresa con tu marido, hazlo por tus hijos. Tú como veas-. Sí, miraba mi mamá y miraba diferencia, a mis hijos no los quería muy bien digamos.

La idea de acudir al municipio si es “definitivo”, se refiere a acudir ante las autoridades judiciales a formalizar la separación, es decir es indicativa de la idea de cómo esta instancia legal es considerada como un fin último, cuando ya no hay nada que conciliar y la separación es definitiva. En el caso de Amelia, esta decisión de terminar la relación se relaciona con la necesidad de detener la violencia conyugal y el divorcio se presenta como último recurso, que al final ella termina por no tomar. Pareciera que el significado simbólico de la ley o la justicia se relaciona con su función de autoridad, como un “sello” que confiere legitimidad y protección a la separación. Esa fue la única vez que Amelia buscó ayuda. Ya había tomado su decisión. Al

poco tiempo que regresó con su esposo y familia a San Juan Bautista, su suegro le dio un terreno a su esposo en el que construyeron su casa con el dinero ahorrado por toda la familia durante el trabajo en los campos de Sinaloa. Pero el maltrato no se detuvo. Para entonces Amelia no era la misma niña asustada de antes, ahora contaba con la seguridad económica que representa poseer una vivienda. Las circunstancias de su vida, la mejora económica y el empoderamiento de saber que podía trabajar le ayudaron. Ya no tenía miedo al futuro.

Él me decía que me maltrataba porque había otra mujer. Yo lo que quería es que me dejara. Si, discutimos fuerte un día. Le dije –ora, sí, quiero que te me largues, que me dejes en paz- entonces yo ya tenía a todos mis hijos. -Quiero que me dejes en paz, de los hijos no te preocupes, yo los voy a mantener-. Antes había trabajo, antes (aclara). En las verdolagas, en casa, había mucho trabajo. Y ni tampoco así, le hablé bien que se fuera, ni así. No se iba. Nunca supe qué quería.

A lo largo de nuestras entrevistas, Amelia se fue revelando como actora de su propia vida: reflexiona a la luz de la distancia los orígenes de la violencia contra ella. Hace una retrospectiva para entender qué salió mal, en dónde estuvo su error. Esta tendencia a la introspección se presenta como un eje de su narrativa.

Hasta después, él solito se sienta a contar su historia a mí y yo lo escucho, -¿por qué nos trataste tan mal? ¿Qué te hice? Nunca te hice nada, [supone una situación] por lo menos que me agarras con un hombre, (*entonces*) yo sé que si lo merezco porque te engañé pues sí, pero ahora yo inocentemente ni para comer, apenas me estás dando poquito y ni me alcanza. Plancho, lavo ajeno, ni hasta con eso completo para mis hijos que van a la escuela, y tú mira [gastando en otras mujeres]. –No- dice, -es que fue por esto y esto-, ¡lo confiesa! Lo que hizo, hizo. Pues ya qué le queda, ya no le queda hacer lo que fue antes.

Amelia ya no tiene miedo “venga lo que venga”. Se siente satisfecha de haber conseguido lo que deseaba al paso del tiempo. Como se mencionó anteriormente, Amelia había apostado en seguir con el matrimonio para proteger a sus hijos el derecho de heredar la tierra de su padre y con ello asegurar el bienestar de sus hijos sobre el suyo propio y lo logró. Recientemente ella fue objeto de un chisme que llegó a los oídos de uno de sus hijos. Se decía que recibía muchos hombres en su casa cuando su marido no estaba. Ella explica que seguido pasa gente a visitarla, pasan los primos de su esposo que se sientan afuera de su casa a platicar o pasan sus sobrinos a preguntar por sus hijos, si ya regresaron del Norte y también se quedan a platicar con ella. Esto se interpreta como una conducta impropia para una mujer casada. Amelia comenta que le causa gracia los chismes en torno a ella pues sus sobrinos son ‘chamacos’ de la edad de sus

hijos. Su hijo mayor, preocupado por la reputación de su madre, le hizo una llamada y le sugirió que se “cuidara”, que no diera de qué hablar a la gente. Amelia reaccionó con furia al intento de control de su propio hijo.

...-cuídese mucho, hay muchos chismes, pero no me avergüenzo porque eres mi mamá [me dijo mi hijo]-. ¡Me alteró! -¿Cómo dices? ¿Cuáles son esos chismes? Para chismes sí preguntas, ¡pero no eres ni para mandarme 200 pesos para un refresco! Sabes, a mí ningún pendejo le tengo que rendir cuentas, si quieres hablar algo te espero para cuando vengas, si no, ni hablar. No me gusta que me estés hablando por teléfono, me alteras y me da coraje. Tú no me curas. Para eso se supone que tengo a tu padre-, le dije. A ninguno de ustedes les he pedido nada-. -No, pero yo le estoy hablando por su bien [me dijo él]-. -No soy ninguna niña, ya soy una señora grande, uno sabe qué es lo que uno quiere, y ¿haces así?, es que no sé a qué te refieres. Cuando vengas, hablamos.” “...como quieras- le dije, -yo ya cumplí con mi deber de madre, mis hijos ya crecieron, ya son hombres que saben ganar el pan de cada día, ya no siento nada de dejarlos. Me aguanté todas las cosas que me hicieron, todo lo que pasó por ustedes-, ahora él (*su marido*), ya repartió (*su terreno*) a cada quién (*de sus hijos e hijas*), porque me aguanté todo. Si yo me hubiera ido, él vendería todas sus cosas- que le digo. -Así que no tienes nada que decirme, por ustedes me aguanté. Si no les gusta, ahí ustedes-. (Amelia, 2012)

En este dialogo se refleja la imagen de una mujer que ya cumplió con su obligación de género en donde el ser-mujer está íntimamente ligado a la maternidad y sus obligaciones con sus hijos. El significado de la maternidad a lo largo del relato de Amelia nos permite entender el peso y la importancia que las ideologías de género en su contexto social, tienen en la vida de las mujeres. No es sólo que el trabajo de la reproducción social de la sociedad le ha sido asignado a la mujer como el papel principal de su vida a través del ser madre y cuidar de sus hijos, también Amelia habla desde una posición más elevada, ella ya fue madre y se ha ganado el respeto. Vemos la complejidad de jerarquías que se intersectan incluso entre hombres y mujeres donde la edad es un factor de ascendencia para aquellos y aquellas que han cumplido con los roles de género esperados socialmente. En esta cita, paralelamente se observa que parte de las distintas jerarquías entre Amelia y su hijo también se deben a que el hijo no es el sostén de Amelia cuando ella le dice “tú no me curas. Para eso se supone que tengo a tu padre”, es decir que ya hay una cabeza de familia, al que ella también le rinde cuentas, pero no a su hijo que se entiende está debajo de Amelia en esta jerarquía simbólica.

El haber cumplido a cabalidad, para Amelia, implica el haber defendido los derechos de sus hijos frente al padre y garantizar su supervivencia material a través de la herencia de la

tierra que viene del padre y que hubiera estado amenazada si Amelia hubiese abandonado el hogar del esposo por el maltrato y la violencia a los que fue sometida durante años. El haber “cumplido” con su deber de madre—que ve por el reconocimiento del lugar que les corresponde en el seno patrilocal y el bienestar de sus hijos por encima del suyo propio—le permite a Amelia estar en una posición de seguridad y hasta hablar desde una posición de superioridad, poniendo claros límites a cualquier intento de cuestionamiento a su ser-mujer como una mujer “buena”. En San Juan Bautista se considera que una mujer es “buena” cuando es ‘trabajadora’ y es fiel al compañero en todos los sentidos, sexual y socialmente.

-¿*Quién es una mujer buena?* -Que según para ellos, es que sean fiel[es]. Éso. Jejeje. Para ellos, eso significa esa palabra. Hay palabras..., ni para pronunciarlo... no quiero... “perras”, así. La verdad en mi situación [caso] ni sé porque no me dice[n]. ¿Qué significa para ellos? No sé... Lo dicen igual. -Estás como una perra. Estás como un perro, no trabajas-. ¿Qué significa? A veces me pongo a analizar mi mente, y ¿qué me encontró con hombre o qué? ¿O me compara con perro? Porque él es animal, yo soy un ser humano. Claro que los perros no pueden trabajar, son animales y ¿yo qué puedo hacer tanto? ¿Quiere decir que yo vaya a trabajar y le entregue dinero? o ¿porque me da?, me apoya con el gasto y ¿por eso?. (Amelia, 2012)

El significado de “perra” sirve para denostar a una mujer para que no sea considerada como “buena”. Según el relato, se puede inferir que es ambiguo el significado incluso para las mujeres locales, pero también podría tener dos significados relacionados directamente con los mismos conceptos del ser una “mujer buena”: ser fiel y trabajadora. Una “perra” es una mujer considerada como infiel o poco trabajadora. Lo interesante es que los posibles dos significados de esta palabra perfectamente se contraponen a los de una mujer “buena”-“perra”: fiel/infidel como un “perra” en celo, y trabajadora/ floja como un “perra”. En otra entrevista una persona me hizo referencia a la idea de lo que un “perro” significa, un ser dependiente del amo, que obtiene comida segura a cambio de someterse.

Entre los dispositivos de la sociedad para establecer y mantener controles sobre los cuerpos y las identidades de las personas, tanto de hombres como de mujeres, sobresale el “chisme”. En esta comunidad es un mecanismo muy usado por mujeres y hombres. El chisme ha sido muy trabajado en la antropología, y algunos estudios⁴⁰ han sugerido que sirve como

⁴⁰ En la basta revisión que hace Vázquez García sobre la búsqueda de vínculos entre el chisme y la violencia de género destaca un estudio realizado en México sobre los procesos de cortejo entre campesinos y campesinas, que identifica al chisme como mecanismo de control o “herramienta muy

medio para socializar normas sociales “en tanto que son narrativas que describen las consecuencias que otra persona enfrenta al no haber respetado dichas normas... El chisme sobre las mujeres, en voz tanto de hombres como de mujeres, transmite papeles tradicionales de género y ataca a las que no viven de acuerdo con éstos.” (Vázquez, 2007: 147). Esta autora también señala que los pocos estudios que se han hecho sobre el chisme entre hombres apuntan a que están encaminados a reproducir role de género vinculados a masculinidades hegemónicas (Ib.: 148).

La investigación de Vázquez sobre la relación entre el chisme y la violencia de género apunta que ésta puede darse de varias formas:

1. El chisme como “agresión social o relacional” que las mujeres tienden a resentir más y, según ciertos estudiosos(as), utilizar más en contra de otro(as);
2. El temor al chisme (no necesariamente a lo que se dice, sino a lo que se puede decir) puede conllevar situaciones de violencia;
3. El chisme como un mecanismo de contra-empoderamiento que impone límites a las aspiraciones de las mujeres; y
4. El chisme como justificante de la violencia de género, que puede ir desde la psicológica hasta el homicidio (Id.)

La persona que transgrede la norma; es decir, de lo que se espera de la representación social hegemónica de género, es violentamente reprimida a través del chisme. Por medio de este canal circulan discursos y significados sobre el ser-mujer y el ser-hombre. Por un lado, se rechaza o se sanciona abiertamente el comportamiento o la práctica de una conducta que no concuerda en el imaginario social. Uno de los efectos que produce el chisme es el miedo a que se hable de una persona, “de andar en boca de todos”. Ser culpable o no de la violación de las normas sociales prevalecientes que señala el chisme, no exime del ostracismo social y el castigo. En el caso de las relaciones de pareja su efecto puede ser devastador, pues propicia discusiones y situaciones de violencia conyugal extendida. Expongo un extracto de la

efectiva para mantener un orden sexual” (Rodríguez y de Keijzer, 2002: 108, citado en Vázquez, 2007: 150). Ella menciona que las mujeres pueden perder su prestigio a causa del chisme, mientras que “el prestigio de los hombres no descansa tanto en su comportamiento sexual, sino en su capacidad para responder económicamente si pasa algo” (en caso de embarazo) (Rodríguez y de Keijzer, 2002: 109 citado en Vázquez, 2007: 150).

narración de Amelia que nos permite entrever el funcionamiento del dispositivo en toda su complejidad.

Ya conozco la gente de aquí de San Juan Bautista. Ya sé cómo son... Empecé a platicar con una señora (sobre su situación), -que así y así-.¿ Y qué pasó?- la señora que lo comenta con su esposo y el señor le contó a mi esposo,-no dice -ya no tomes mucho güey, es que maltratas la familia, - y ése como era muy altanero (su esposo), dice- ¿y tú cómo sabes mi casa?- dice -¿ o qué, ella mi esposa te contó? ¿Cómo sabes todo lo que me dices? ¡Te parto tu madre!, ¡no!, no pienses mal, no ella, tu mujer no me comentó nada, es que platicó con mi esposa-. Y en la tarde viene éste (su esposo) y me reclama que ¡por qué ando platicando con cualquier gente!- No, no, una mujer buena dice...cualquier día me vas a entregar al enemigo...

En los últimos años de su vida, Amelia ha hecho reflexiones importantes sobre su condición social y material en la familia. El cuestionamiento al trabajo doméstico no reconocido con valor fundamental para la reproducción de la familia se ha convertido ya en un reclamo explícito a su esposo. La agudeza de su capacidad reflexiva se refleja en el siguiente extracto:

Yo creo que estás enojado, porque no trabajo. Primer punto. [En] segundo lugar: ¿Tú cómo estás así (su esposo tiene diabetes y una pierna amputada) vas a hacer todo lo que yo hago? Dice, -hay, ¿qué cuesta hacer eso?-, que no sé qué... -‘no sé’- le digo,-‘no sé, no te quiero faltar el respeto, a veces, pero a veces ya estoy cansada’- le digo- de tus palabras. No de trabajar porque mi cuerpo está acostumbrado a trabajar, no es tanto cansancio de un trabajo, simplemente [es cansancio de] las palabras. ‘No- dice,- yo lo haría (el trabajo que hace Amelia en la milpa, y en la casa)- dice que puede. Pero ya, sería con tu dinero, o mete a una persona que venga a regar, a deshierbar, ¡a ver págalo y haces tu cuenta! Dice que él puede [hacer todo el trabajo que hace Amelia, y que incluye actividades pesadas domésticas y en el campo.]

Sin embargo, el marido se empeña en no reconocer el trabajo de Amelia, al afirmar que el trabajo que ella hace, no tiene valor o tiene un valor menor al de él por no generar “dinero”, es decir su contribución a la casa. Este quitarle a Amelia el valor de su trabajo es un intento por rebajar su capital social al interior del hogar, lo que es muy difícil ya que sólo viven ahí ellos dos. Es una lucha de significados y poder que genera el no reconocer el trabajo del otro.

2.2 Encontrar la paz

Desde el análisis de su propia historia, Amelia se posiciona como una sobreviviente de la violencia conyugal por un lado, pero por otro, también como una mujer con capacidad de agencia. En este proceso complejo y contradictorio de la construcción de la identidad, Amelia se siente ahora una mujer satisfecha con sus apuestas y logros. Sobre el cariño de sus hijos, “todos mis hijos me agradecen que nunca los abandoné. Han visto cosas de otras que prefieren ser libres, hacer su vida y sus hijos crecen al lado de la abuela, pero luego uno ya no tiene derecho sobre ellos. Ya no nos tienen cariño, eso me daba miedo que mis hijos me odiarán. Y sí, me quieren”.

Sobre la herencia: “Mi esposo ya les heredó parejo. Por eso le digo que ya todo tiene dueño. Hay unos que todavía no les dan a las mujeres”. [En el caso de ella, sí les dieron a sus hijas]. (Amelia, 2012).

Esta afirmación de identidad es construida desde la intersección de las discriminaciones de género y económica. A través de la experiencia de vida de Amelia, hemos podido observar de qué manera soportó años de violencia conyugal, pero no en vano, sino para evitar situaciones de extrema vulnerabilidad social y económica para ella y sus hijos. Su posición como un sujeto construido en esta intersección de violencias, nos permite visibilizar las maneras en que incide la violencia estructural, bajo qué dispositivos de desigualdad se genera o intensifica la pobreza de las mujeres en contextos específicos de marginación social y las formas creativas de las mujeres para vivir o sobrevivir la relación de pareja ante la amenaza de la violencia conyugal.

Amelia se “sacrificó” por una idea, por un proyecto de vida acorde a su contexto: el evitar a toda costa la amenaza de la extrema pobreza para ella y sus hijos. Al repasar sus días, considera que el logro de conseguir la herencia de la tierra de su esposo para sus hijos no es menor y el sacrificio valió la pena: “No estoy muy contenta, pero... con tal de mis hijos, pues. Ahora ya no tengo nada de miedo, que venga lo que venga. Antes sí, [ahora] ya no.”

En el siguiente relato se revelan las voces de Amelia y sus hijas en un dialogo interesante sobre distintas perspectivas posicionadas que ilustran las diferencias generacionales, los distintos niveles de estudios, y la participación o no en el trabajo asalariado.

-Dos se casaron 'bien' y dos están 'juntadas'. Ellas no viven violencia. Ellas no, porque dicen 'que estamos en otros tiempos'. Ellas dicen que no van a vivir como yo viví. -Ellos miraban- dice, ellos recuerdan cosas que pasaron. Ellas me dicen que yo lo permití... No es porque yo lo permitiera. -'No, yo sé que tú piensas así, pero de todas maneras... nosotras no lo vamos a permitir y ni vamos a aguantarlo y si quiere[n ellos] (*sus compañeros*) [bien], y si no, no' [es lo que dicen las hijas de Amelia]-.

-¿Si ellas fueran violentadas tú te las traerías a casa?

-No, la decisión [es] de ellas. Tampoco a *juersas*, una de ellas me dice -'no te voy a molestar, si me llego a separar algún día voy a hacer mi vida, trabajo sola con mis niños no quiero molestar'- dice. Y la otra también dice igual. La que se casó al último dice -'por eso, yo no permito que me diga qué hacer (su marido), si le quiero dar algo a mi mama, le doy. Por eso desde el principio platicamos que lo que yo regalé a mis papás, que no sienta mal y que él le regale a sus papás'. Dice mi hija 'trabaja él, y trabajo yo. Por eso ponemos reglas'-, dice [su hija que casó al último]. -'El hombre no lo vaya a tomar como los anticuados. Aquellos machos que vivieron en aquella época- dice [la misma hija] (y se ríe).

El despliegue de la violencia masculina como práctica común en el seno del hogar para resolver conflictos y/o someter la voluntad de sus mujeres, parece estar cambiando en los discursos y prácticas de las más jóvenes. Es común escuchar a las señoras de mayor edad decir que "ya no hay respeto", que los y las jóvenes "hacen lo que quieren". Ese discurso parece coincidir con el uso del discurso de derechos que las mujeres más jóvenes están haciendo cuando sufren violencia conyugal al acudir a demandar constantemente en el sistema de justicia comunitario y el jurisdiccional. La idea de que la violencia no debe soportarse bajo ningún motivo se está abriendo camino entre las mujeres de San Juan Bautista. Las mujeres más jóvenes tienen nuevos referentes. Según Abric, "para que una práctica social aun impuesta se mantenga, es necesario todavía que pueda con el tiempo ser apropiada, es decir integrada al sistema de valores, creencias y normas, ya sea adaptándose a él o transformándolo" (2001:8). Puede ser que este cambio en las prácticas de las mujeres con el tiempo pueda transformar el sistema de valores que sustenta y construye la legitimidad patriarcal de ejercer la violencia conyugal, si bien la idea que subyace de fondo es la consideración de la mujer como persona menor valor o de segunda categoría. En el caso de las hijas de Amelia, ellas ya se han afirmado discursivamente en contra de la violencia a partir de la vivencia de la violencia conyugal que se ejerció sobre su

madre y se posicionan frente a los demás desde otra idea de sí mismas que se refuerza en su mayor capacidad de libertad económica.

2.3 La historia de Agustina, la mujer de “la voz fuerte”

Agustina es una mujer de 35 años, está casada y vive con su pareja con la cual procreó dos hijas, Juana de 17 años y Sebastiana de 16. Es originaria de San Juan Bautista. Ella cursó hasta la escuela primaria al igual que sus nueve hermanos y hermanas. Es la hija menor de la familia. Se casó por decisión propia a los 16 años de edad. Es una mujer de “voz fuerte”, decidida y con mirada retadora pero de trató muy suave y amable. El relato que ella comparte se dio a través de otra entrevista relacionada con el caso de violencia conyugal de su hermana María, que se presentará en el capítulo III. Agustina también sufrió violencia conyugal pero solamente en el inicio de su relación de pareja, especialmente durante su estancia de ocho años en casa de sus suegros. La convivencia y el control de éstos sobre su marido y sus ingresos centran la primera parte de su historia, mientras que la segunda parte abunda sobre los cambios y la eliminación de la violencia conyugal al separarse de los suegros, así como sus estrategias y resistencias a lo largo de su vida frente a las imposiciones de género que se le iban presentando. Un elemento que destaca a lo largo de su narrativa es su posicionamiento frente a la violencia contra la mujer no sólo física, sino material y psicológica, que la lleva en ocasiones a distanciarse con su hermana María, diez años mayor, que, a decir de Agustina, sigue “viviendo violencia” conyugal.

Agustina decidió casarse a los 16 años con su compañero, cuatro años mayor que ella y originario también de San Juan Bautista. Ella relata que estaba enamorada de él a pesar de la negativa de sus padres. Esta parte de la conversación surge cuando relata que ella escogió a su esposo, a diferencia de su hermana que fue obligada por su abuela paterna:

-Y usted ¿se casó porque escogió o...?

-¡No! Yo escogí, yo no soy una tonta para que me digan ‘cásate con este’! Todavía mi mamá me decía, ‘hija ese muchacho no es para ti’- ¿por qué no?- le digo, a mí me gusta, yo lo quiero y él me quiere y me casé. (Agustina, 2012)

Cuando Agustina se casó en 1993, era común que las jovencitas contrajeran matrimonio, generalmente arreglado por los padres a partir de los 14 años; hoy en día, la edad ‘nupcial’ se ha postergado un par de años, entre los 16 y 17 años, aunque siguen habiendo casos de mujeres muy jóvenes que contraen matrimonio a menor edad y algunas veces arreglados por los padres. Esto representa un ligero avance en la postergación y elección del matrimonio de las mujeres en esta localidad, sobre todo si lo comparamos con los matrimonios arreglados a la edad de 12 y 13 años que reportaron casi todas las mujeres mayores de 70 con las que platicué durante el trabajo de campo. Tal vez el haber sido la hija menor y el hecho de que la abuela paterna ya había fallecido cuando ella llegó a la edad que se considera “nupcial” en San Juan Bautista, le permitió un cierto margen para la libre elección de su pareja. Sin embargo, ni esto, ni el haberse casado “bien”, es decir siguiendo los rituales del matrimonio requeridos incluyendo las bodas al civil y por la iglesia católica, impidieron el inicio de la violencia física desde los primeros días del matrimonio.

-Yo sufrí ocho años que viví en casa de los suegros. Eran bien malos. Me ‘mezquineban’⁴¹ el metate, la cazuela, no hallaba dónde cocinar... mi esposo me pegaba por esas cosas pues. Le decían cosas sus papás de él.

-¿Qué cosas le decían?

Hay quién sabe, pues. Él no me decía, nomás me pegaba.

-¿Y qué hacía usted?

-No, él me pegaba nada más. Yo le preguntaba -¿por qué me pegas? ¿No que me decías que me quieras mucho, que no íbamos a vivir aquí? ¿Y que me ibas a llevar a quién sabe dónde?-, le digo, ¿ora por qué me maltratas? Si no me quieres nomás avísame y yo me regreso con mis papás. -‘No’- me dice, ‘-si te quiero’-, dice y ya, se ponía a llorar. En lugar que llorara yo, él se ponía a llorar. -‘Ya’ me dice, ‘va a ser el último día que te voy a poner una mano encima. Va llegar un día que te voy a sacar de aquí y jamás vuelves a pisar esta casa’-. Yo no le creía pues, casi todo el dinero que él trabajaba se lo daba a sus papás, ellos estaban manejando su dinero. Si no, ya estuviéramos inmensamente ricos, porque los dos trabajábamos, pero ya ve que antes era otro modo de vivir, que los papás mandaban por todo. Y ahorita ya no. (Agustina, 2012)

La convivencia con los suegros para Agustina durante los primeros ocho años de matrimonio le significaron además de la violencia física conyugal, la manipulación de toda su vida. Con frecuencia, la injerencia de los padres en la vida de los recién casados, como lo fue para Agustina, sigue siendo un referente de violencia conyugal. El control patriarcal del suegro hacia la vida de los hijos, así como el uso de la violencia con la autoridad de disciplinar los demás

⁴¹ Esta expresión se usa para referirse a la tacañería. Mezquinear se usa para definir la acción de racionar la comida o cualquier cosa para hacer una diferencia entre distintos usuarios, como entre una nuera y una hija por ejemplo.

miembros de la familia, ya han sido abordados por otros estudios donde se observa como práctica el castigo físico cuando no se cumple con las obligaciones y la obediencia (Gómez, 2009).

- *¿Ustedes cuando estaban aquí con los suegros trabajan aquí o adonde se iban?*

-No, en México.

-*¿Y ustedes mandan el dinero a los suegros?*

-Sí, para que se hiciera un poco pues, pero no ahorramos nada. Ya a los ocho años entonces nos apartamos, entonces regresamos otra vez a trabajar bien duro para tener esto [la casa que tienen]. Y todavía mi suegro me dice,- ‘cuando te lleves a mi hijo, tú no.. tú eres una pobre que no sabe trabajar’-. Y yo nomás me le quedé mirando, ‘también le digo ¿qué no sé trabajar? [en tono sarcástico lo cuenta]- Si nos fuimos a México a trabajar vendiendo chicle y refrescos. Y con eso compramos este terreno e hicimos un poco de la casa. Un poco de México y un poco de Estados Unidos, él cruzó. Y yo me quedé aquí con mis hijas. Dos años me dejó con mi papá cuando todavía no teníamos casa, a los dos años regresó y luego hicimos esta casa, no tenía barda todo estaba así, libre. Ya cuando él fue [a EUA] volvió a ahorrar, luego yo también fui comprando material poco a poquito. (Agustina, 2012)

De manera semejante, se trata de una relación de poder donde el padre de familia, como ‘cabeza de familia’ era a la vez protector y proveedor, cuando repartía su tierra entre sus hijos varones y las nueras se integraban a la familia como ‘hijas’ y entraban al apoyo de las labores domésticas de las mujeres de la familia (Collier, 2004). Sin embargo, hoy en día la tierra ‘de riego’ (es la única que se trabaja hoy en día,) como recurso es escasa en San Juan Bautista y son pocas las familias que pueden heredar tierra a sus hijos, lo que hace que predomine la compra-venta de terrenos. En el caso de Agustina, el marido la dejó en varias ocasiones durante esos ocho años bajo el cuidado de los suegros mientras él salía a los Estados Unidos u otras ciudades para reunir lo necesario para hacerse de un terreno y una casa, sin embargo la idea de los padres [los suegros de Agustina] como individuos autorizados para ejercer la violencia seguía vigente en el imaginario social. En esta parte de la narrativa de Agustina nos deja ver cómo ella cuestiona el rol de ser-mujer hegemónico de que las “mujeres no sirven para trabajar”.

Por otro lado, también el esposo de Agustina jugó un papel importante para terminar con la violencia, al intentar salirse de la casa familiar e iniciar un nuevo hogar con Agustina. Él rechazó el modelo de masculinidad violenta afirmada por su padre. Pero también cambió su comportamiento para poder cumplir con la expectativa de “hombre-proveedor”. Ello le valió y

le sigue valiendo cuestionamientos y burlas a su ser-hombre, con burlas peyorativas como “mandilón”, “joto”, etcétera.

-¿Y usted no pensó en divorciarse, ni en separarse de su marido?

-No, nunca.

-¿Nunca?

-Ni tan siquiera pensaba por mi mente esas cosas de divorciarme, porque cada vez que me pegaba él se sentaba a llorar no yo. -‘¿Por qué me pegas? Yo siento que sí me estás hostigando, siento que cuando me pegas me estás te estás lastimado a tí’- le digo. -‘Es que yo nunca pensé hacerte esto, pero no sé, llegará un día en que no te pegue’.

-¿Cree usted que él se sentía presionado?

-Sí, sí. Si no me hubiera pegado, ¿qué iba a decir su familia? Porque a veces cuando llegaba de buenas, decía,-‘ven ven (en voz baja y sigilosamente actúa la escena) vamos a comer aquí?’- dice, aquí debajo de su playera traía las tortas, el refresco, ahí adentro [en su cuarto] ah pero nomas nos descubrían luego le decían -no, que ese es un quién sabe qué, quien sabe cuánto, y le decían unas palabras feas.

-¿Pero qué le decían? ¿Qué era lo que a él le ofendía?

Le decían que era un joto, que le mandaba yo. Que yo lo traía bajo mis faldas, quién sabe qué tantas cosas, y esas palabras feas. Mandilón, y de ahí se sentía mal y me empezaba a golpear otra vez.

-¿Para qué ellos [su familia] oyeran?

Si, que no era mandilón, que él mandaba.

-¿Y porque traía la comida escondida?

Para que no vieran ellos que estábamos felices los dos juntos ahí adentro comiendo, para que no se den cuenta ellos.

-¿Tenían que comer todos juntos?

-Ajá, pero nosotros teníamos aparte nuestro cuartito, ahí escondíamos aparte nuestra comida, para comer nosotros dos nomás. Cualquier antojito que quería yo -‘así me gusta esto’- iba a traerlo pero a escondidas. (Agustina, 2012)

El reforzamiento de modelos hegemónicos de masculinidad como seres dominantes, es un factor que determina el patrón de violencia conyugal al que muchas mujeres son sometidas en San Juan Bautista. Valores como el “mandar en la casa” son perpetuados a través de burlas y humillaciones, evitando, en este caso, que los hombres proyecten imágenes más relacionadas con lo femenino como el cuidar del otro, llorar, expresar los sentimientos. Otra idea que refuerza este modelo de masculinidad dominante se relaciona con la infidelidad masculina y el celo a la fidelidad femenina, en el caso de Agustina y de otras mujeres; este reforzamiento viene desde la misma suegra.

-¿Y aquí todo el mundo anda detrás de las nueras? ¿Las suegras, las cuñadas?

-Sí.

-¿Por qué? ¿Qué es lo que cuidan?

-Jajajaja (se ríe Agustina), ¡a la mujer!, cuidan que no traicionen a sus hijos, no sé pues.

-¿Desde dónde sale esta idea? ¿Qué si para mucho eso?

-¡Ay quien sabe! Tienen miedo que en la esquina se vean con otro. Yo veo que aquí no pasan esas cosas, quien sabe por qué ellas [las suegras y las cuñadas] tienen eso ahí en su mente. A veces me pongo a platicar con mi esposo, él me dice pues- ‘mucho más antes en el tiempo de los viejitos’, dice que si sucedían esos casos.

-¿De que las mujeres andaban con otros hombres?

-Ajá, con otro, -‘porque yo todavía vi eso’-, dice [él]. Tal vez ese tiempo todavía lo tienen ellos en su mente.

- ¿Y los hombres no son infieles?

-Sí, todos. Y a esos no los cuidan, porque son hombres, dicen (lo dice dudando).

-¿Ellos si pueden?

-Todavía cuando mi esposo me fue infiel una vez, todavía yo vivía con mis suegros pues, me enteré por una persona que mi esposo me estaba siendo infiel y yo no creí, hasta que yo lo vea entonces [sí creería]. ‘Vamos a ver cómo le vamos a hacer’ [dice esa persona, el informante], y un día me dice [esa persona que sabía de la infidelidad] -‘vete, vete pues, aquí lo vas a encontrar a tu esposo’-, bueno y que voy y sí lo vi y le reclamé y luego dice mi suegra -‘¿y qué le reclamas a mi hijo? ¿Por qué le estás reclamado a mi hijo? Mi hijo es hombre, tú, ahí está la cocina, dedícate a la cocina’- dice, todos los hombres son así dice, -‘cuidate a ti, tú que eres mujer’-, dice. ‘¿Ah, entonces quiere usted que su hijo ande así de ‘perro’? ¿Quiere usted?’ [le contestó Agustina a su suegra]. ‘Entonces, si así vamos a estar también yo le digo, también yo puedo hacer eso nada más que al rato no le duela porque yo le puedo pagar con la misma moneda! le digo, - al vez usted dejó que su esposo le hiciera así pero yo no’, le digo (relata Agustina con un tono de advertencia). (Agustina, 2012)

Es claro como los imaginarios sociales de género juegan un papel predominante en la relación de poder entre hombre y mujer. Mientras a la mujer se le construye a partir del celo, de la fidelidad, del cuidado de la familia, y de su sexualidad exclusiva para con su compañero, al hombre se le protege “el derecho” de compartir con otras parejas sexuales. En el caso de Agustina, su voz se rebela en contra lo que le parece injusto, incluso más adelante en la misma charla ella comenta que le reclamó a su marido por la infidelidad lo que generó una nueva escena de violencia conyugal. Ella estaba sola, lejos de la casa de sus padres, y bajo la tutela de los suegros que permitían y fomentaban el ejercicio de la violencia y la infidelidad como indicadores de la “masculinidad” de su hijo. Nuevamente, el no contar con la protección de la propia familia es clave, además de ser un patrón recurrente, para la comprensión de las situaciones de violencia contra las mujeres.

-Llegó mi esposo. Le avisaron que discutí con mi suegra, ¡ah me pegó bien feo!, todavía tengo una foto guardada donde me puso todo esto morado bien feo (señala la parte izquierda de su cara).

-¿Usted se sacó una foto? ¿Para qué?

-Para guardarla y sacar a cada momento y estar diciendo a cada rato como me hizo.

-¿Usted nunca puso queja, nunca lo demandó?

-No

-¿Y lo pensó?

-Si un tiempo. Pero no lo hice por mis hijas que tal lo meten a la cárcel y ellas tanto que lo querían ¿cómo se van a quedar solitas?, eso es la única tontería que me detuvo. Y pensé en hacer eso e irme y dejarlo. Porque tenía dos muchachas como amigas, me dicen -‘déjalo vámonos a Tijuana, allá te vamos a cuidar tus dos hijas’- me dice, -‘allá te vamos a tener, déjalo porque él te golpea mucho’, y si hubo un momento en que estaba dispuesta a irme y pero después miraba yo a mis hijas, ‘¡no pobrecitas mis hijas van andar sufriendo allá!’ y ya no me fui, ‘mejor en lugar de irnos hay que tratar de hablar con él qué tal si va entender’, esas cosas pensaba yo. Y si, a veces en la noche cuando no escuchaban ellos (los suegros), me ponía yo a platicar con él -¿Cuándo vas hacer lo que tú me dijiste? ¿Cuándo me vas a cumplir con todo lo que me prometiste cuando me querías? -‘Si te prometí muchas cosas, pero ahorita no puedo’-, dice. ‘¿Por qué no puedes? Ya estás grande, ya estás viejo, ya tuviste experiencia. Tal vez diosito no te quiso dejar a esa mujer (una primera esposa que murió joven) porque ese tipo de persona eran ustedes, a lo mejor diosito se dio cuenta que esa muchacha iba a sufrir igual que yo’, le digo por eso se la llevó, le digo. -‘No digas esas cosas porque no es cierto’ dice. -¿Cómo no va a ser cierto? Si aquí maltrata tu mamá, tu papá, tus hermanos, tus hermanas, entonces ¿quién nos va a querer aquí, a ver?’ Le digo. -‘Yo te quiero mucho’-, dice. ‘Demuéstramelo pues’, le digo. ‘Yo quiero que lo demuestres, no que me digas cosas así nomás, ¡vámonos!’- le decía yo. ‘Si, si nos vamos a ir, espérate espérate! pues’. Hasta que se cumplieron los ocho años...(Agustina, 2012)

Este relato, como el de Amelia, comparten el aspecto económico y el miedo a desproteger materialmente a sus descendientes como factores que les impidieron terminar con la situación violenta. La narrativa anterior deja ver que las mujeres también pueden negociar con la propia violencia desde su posición de subordinación. En el caso de Agustina, ella consideró dos opciones: demandar a su pareja y/o terminar la relación. En ambos casos, el factor económico pesó demasiado en su decisión. Imaginar la vida en Tijuana, sola con sus hijas, no le pareció la mejor opción. Tampoco imaginar a su marido en la cárcel le pareció apropiado para el desarrollo de sus hijas. Sin embargo, como punto de contraste, para Amelia hubiera sido posible la opción de irse con sus hijas, porque sólo eran dos; a diferencia de Amelia que tiene siete hijos y para la cual esa opción era inviable económicamente y por lo tanto no figuró en las posibilidades de ella.

Frente a su realidad económica, Agustina, desarrolla unas estrategias para subvertir la relación de violencia, una serie de resistencias o “astucias” que se definen como:

...prácticas que permiten a mujeres situadas en posiciones de subordinación, y que cuentan con márgenes de acción reducidos, renegociar sus posiciones y obtener

pequeños logros sin cuestionar los marcos dominantes, prescindiendo del discurso reivindicativo y evitando el conflicto abierto. Algunas de estas estrategias pueden utilizar una aceptación formal de las normas como una pantalla que les permite infringirlas” (Juliano, 1993, 1998 en Echevarría, 2012).

-¿Usted cree que porque usted se defendía no sufría tanta violencia? ¿O él de por sí no era muy violento con usted?

-Era muy violento, y se le he ido quitando, se le quitó porque a veces nos ponemos a platicar con él que no estaba bien, que ¿cómo me iba a maltratar?, que ¿qué tal me iba a morir?, ¿qué tal me iba a pegar un lado y me iba a quedar ciega?, o me iba a romper un brazo, y ¿cómo íbamos a vivir? ¿Cómo vamos a mantener a mis hijas? O ¿qué tal iba a llegar un tiempo en que el se iba a morir, o le iba a pasar algo y cómo me iba yo a quedar así? Y de ahí poco a poquito fue quitándose ya no pegaba a lo tonto... (Agustina, 2012)

Una de estas estrategias fue presionar desde su mismo rol de género cuando le exigió a su marido que le cumpliera lo que le prometió, pidiéndole que le ‘demostrara su amor con hechos’; es decir, llevándola lejos de los suegros. El lenguaje que utiliza no le supone al marido un conflicto abierto sino más una presión sutil desde su ‘aceptación’ de subordinación frente al marido, avivándole la masculinidad mediante la exigencia de su rol de proveedor. Otra estrategia que usó fue hablar con él en lugar de confrontarlo. El relato nos muestra que intentó sensibilizarlo al hablar desde una postura religiosa católica: la idea de ‘dios’ como un castigo se pudo convertir en una herramienta para disminuir la intensidad y periodicidad de la violencia conyugal, y también desde la conciencia del cuerpo de Agustina como importante para su bienestar y el de su familia. Y finalmente se tomó una fotografía de su cara golpeada, acción que ella dice fue motivada para mostrársela en algún subsecuente episodio de violencia. Sin embargo es una acción que también deja abierta la posibilidad de que se convierta en una herramienta legal.

-¿Y usted no pensó en divorciarse ni en separarse de su marido?

-No, nunca.

-¿Nunca?

-Ni tan siquiera pensaba por mi mente esas cosas de divorciarme, porque cada vez que me pegaba él se sentaba a llorar no yo. -¿Por qué me pegas? Yo siento que si me estas hostigando, siento que cuando me pegas te estás lastimado a ti le digo. -‘Es que yo nunca pensé hacerte esto, pero no sé, llegará un día en que no te pegue’, me dice. (Agustina, 2012)

Es interesante como aparece en el relato la idea de la ley como penalizadora, de ahí que se le considerara por parte de Agustina como una acción eficaz para detener la violencia. Es decir, se piensa que entablar una demanda penal por este delito, se configura como el equivalente a enviar a los hombres que golpean a la cárcel. Para Agustina acudir a entablar una demanda por violencia ante la Subprocuraduría Regional de la Mixteca apareció sólo momentáneamente y como amenaza, justo porque no estaba decidida totalmente a terminar la relación. Esto podría apuntar a que las mujeres acuden a la justicia penal del estado, que es la única que penaliza con cárcel, cuando ya no esperan continuar en esa relación de pareja y desean un castigo para sus esposos. En esta decisión, no se puede soslayar que al igual que en la historia de Amelia, Agustina tampoco sentía que su vida estuviera en peligro. Aunque la violencia conyugal era cotidiana, los golpes nunca la enviaron al hospital, lo que podría constituir un factor explicativo del por qué y bajo qué circunstancias las mujeres acuden a la justicia del estado.

Agustina compara su caso con el de su hermana María, la cual dice que llevaba 30 años viviendo violencia conyugal. Ella ya se había dado cuenta la situación de su hermana María; sin embargo nunca se percató de la gravedad de las lesiones hasta que un día se la topó en su camino al molino, vio que venía ensangrentada de su cara y decidió acompañar a su hermana a emprender una demanda legal en contra de su cuñado:

No le digo, ¡vámonos a la presidencia, vamos a dejar quejas! Y que dejó mi masa aquí [en su casa]. Y mi esposo me dijo, ¿a dónde vas? -'Mi hermana, ve como está mi hermana'. '¿Por qué te dejaste tanto cuñada? No, ya no es justo esto', dice mi esposo 'no, dice también vete con tu hermana'. Que la llevo a la clínica que la atiende el doctor, y que le hace unos papeles, que la empieza a revisar el doctor, -'no dice, está muy golpeada, tal vez tiene dos costillas rotas'-, dice. -'Su cabeza toda mallugada, tal vez le puede salir un tumor', dice. 'Y ustedes [Agustina y María] ¿por qué no van a denunciar? 'Yo sí, voy a denunciar, si tú no quieres yo sí. Luego, luego, la llevé donde toman fotos, 'aquí hay pruebas', le digo,' estás pendeja si te vas a dejar', le digo. '¿Pero cómo le voy a hacer? Es que tengo miedo'. '¿Cómo que tienes miedo? ¿Le tienes miedo al arma? No va hacer nada, 'porque él siempre porta arma', si tú no tienes miedo no te va hacer nada'. Y que me encuentro con mi otra hermana ahí en la calle, hermana está bien golpeada nuestra hermana, ¿cómo le vamos a hacer? Y mi papá no estaba. 'No', dice, '¡por qué va a estar así nuestra hermana! Vamos a poner una denuncia en la presidencia para que lo metan al bote al tal *jijo* de la chingada', dice. 'Hasta aquí nomas vamos a llegar con él', dice mi hermana [que es] más grande que nosotras. Y entre las tres fuimos a la presidencia, lo anduvieron buscando, lo metieron al bote, aquí estaba en una cantinita, tomando bien a gusto. Cuando yo regresé, ya veía la patrulla a traerlo, que lo encierran. Ya en la tarde llegó mi papá y mi otro hermano, y dice '¿por qué hicieron esto?', yo dije - ¡hasta aquí nomás! [Lo dice en un tono de hartazgo frente a la actitud cuestionadora de su padre], y es que mi hermana es muy débil, lo

denunciamos, lo metimos la bote, pero después ella dio motivos para regresar con él, ahorita los papeles todavía no se vencen, que tenían que estar separados ¡por tres años! Y no se llevaron los tres años para que él sufriera, para que diera cuenta que mi hermana le hacía falta... Pero no, mi hermana no quiso.

En esta primera parte del relato, se puede ver que, a decir de Agustina, los tres actores que están en la escena--las dos hermanas y el esposo de Agustina--manifiestan que fue demasiada la violencia, por lo que ahora se requiere denunciar para ponerle un alto. Cuando dice “hasta aquí nomás vamos a llegar con él”, esto es en clara referencia a usar a la autoridad municipal para detener la violencia que se “excedió”. Se tolera la violencia moderada, pero la grave se trata de detener de algún modo.

Socialmente en los últimos 15 años se ha construido esta diferenciación y límite entre la violencia tolerable, y la que ya no lo es; a través de la penetración del discurso del derecho de las mujeres a vivir una vida libre de violencia. La llegada de la televisión, el desarrollo de las vías y medios de transporte y comunicaciones, las pláticas sobre derechos sexuales y reproductivos de los programas asistenciales y de salud del gobierno, los mayores niveles de educación, la migración y recientemente la llegada del internet han favorecido que este discurso del derecho de las mujeres a vivir sin violencia se abra paso entre los habitantes de San Juan Bautista.

Un factor que, según Agustina, facilitó la demanda en el caso de su hermana María fue el apoyo familiar para que María,, apoyada o incluso orillada por sus hermanas, interpusiera la denuncia. Sin embargo, también vemos el uso que se hace de esta instancia legal. A pesar de la violencia, se acudió a conciliar, pues llegaron al arreglo de tres años separados “para que él sufriera”, para darle un escarmiento y en el futuro dejar abierta la posibilidad de continuar la relación. El apoyo de las familias fue para que María y su esposo renegociaran los términos de su relación, más que buscar definitivamente la separación. En el siguiente fragmento vemos el papel que juegan los padres de ambas familias para lograr el acuerdo:

-La queja sólo la pusieron aquí o ¿hasta Huajuapán?

-Aquí. Y aquí decía eso el acuerdo, tres años separados.

¿Y si la lastimaba otra vez?

Ya habían metido un papel en Huajuapán, que él ya lo podían meter a la cárcel si hacía algo mal.

-¿Y usted fue a poner la queja y cómo la trataron?

-Como que no querían muy bien porque luego aquí se tapan todas las cosas, no querían pues. Decía [el síndico] ‘¿cómo van a meter al compa?’ Decía, ‘es su esposo’. ‘Sí, pero

ella no puede vivir así, o qué, ¿prefiere que la mate? -'No, pero ellos tiene hijos, no se sabe cómo vayan a reaccionar los hijos'. Y luego demandó mi papá, y todos la apoyamos, mi mamá, mi papá, los hermanos. Ajá. Y luego llegaron los papás de él y sugirieron mejor el divorcio. Y les dijimos, 'si ustedes quieren divorcio está bien pero páguenlo.' (Agustina, 2012)

En esta segunda parte del mismo relato, desde la visión de Agustina el manejo de las autoridades fue tratar de impedir la demanda en un primer momento cuando acudieron las tres hermanas 'solas', sin su padre. Y para ello, el síndico argumentó a favor del acusado, según Agustina porque 'ahí se tapan las cosas'. En cambio, la demanda sí procede en un segundo momento, cuando el padre de María acude a interponerla, y lo que se logra es un acuerdo porque nadie está dispuesto a pagar por un divorcio, pues son elevados los costos de un abogado para llevarlo a cabo. En este punto, parece que la justicia comunitaria logró detener la violencia. En el capítulo III se ahondará el caso de María, sin embargo era importante desde ahora entender las trayectorias que pueden seguir las mujeres cuando buscan detener la violencia, así como identificar los factores que posibilitan o impiden acudir al entablar una querrela. En este caso de violencia conyugal, se observaron como determinantes el apoyo familiar y la situación económica, para decidir la ruta a seguir.

Hay un extracto de la entrevista con Agustina donde hace referencia a un feminicidio, el único que ha acontecido en el municipio en los últimos años. En él podemos entender la tolerancia que existe sobre el grado de violencia "legítima" que se le puede infligir a una mujer:

-¿Es delito pegarle a una mujer?

-Escuché una vez a una señora que su hijo le pegó a su nuera, me decía -'sí, pero ya se separaron, pero ¿dónde hay un hombre que no le pegue a una mujer si todos los hombres tienen derecho?', me dice. -'¿Qué?' Le dije. -'Si son nuestros maridos'- dice.-'Aunque sean nuestros maridos ¡no nos compraron para que nos peguen!'. -'No sé qué tanto quieren si los maridos son ellos los que mandan en la casa, ya no, yo no, en mi casa mando yo, en mi casa manda mi marido, en mi casa mandan mis hijas, todos mandamos, y todos valemos igual y todos trabajamos igual' le digo, -'con razón tu suegra anda criticándote mucho que tú le mandas mucho a tu marido', me dice. -'No le mando, le doy su lugar y me da mi lugar, no es otra cosa'. -'Y mi hijo le pegó a su mujer, pero es cosa que hacen los hombres'- dice... -'que la mate pues y ahí va a estar quejándose después'- le digo. Pero dicen [en general] que es normal que le peguen a una mujer, que los hombres tienen derecho (dice resignada).

-¿Y qué dice la gente de esta mujer que mataron el año pasado? ¿No les da miedo [a las mujeres]?

-Nada. No dicen nada.

-¿Eso sí está mal?

-Quién sabe. Dicen pues, que se la pasó la mano al muchacho...pero ¿qué [se] le va a pasar la mano, si eso ya lo tenía planeado! Digo [yo], la descuartizó toda, ¿dónde hay un hombre que ya le hayan matado su mujer y que le esté cortando las partes? ¡Ay no, solamente un loco, un desquiciado él que hace eso!

-¿Cuándo a usted, le pegaba su marido, cuando sus hijas estaban chiquitas, le pegaba muy feo o le pegaba poco?

-Poco, porque yo me defendía, si me pegaba yo también le pegaba. Si el me daba una cachetada yo le daba otra, era cuando el pleito se hacía más grave. Cuando yo me defendía, era más feo.

Y usted nunca le tuvo miedo?

No, nunca le tuve miedo. Una vez se atrevió a pegarme, me dio una cachetada y que veo una botella de esas de coca -‘ ¡ah!, entonces ¿quieres pegarle a una mujer? A ver pégale a un hombre! Ah, agárrate con un hombre a ver, pero te vas hacer pendejo, ¿pero conmigo, sí haces lo que quieres?’- Y que agarro la botella y le doy en la cabeza y que me meto corriendo al cuarto y que cierro la puerta- ¿a ver sácame de aquí?- y no me sacó. (Agustina, 2012)

El relato es consistente en mostrar que efectivamente Agustina, como Amelia, sufrió violencia pero no temía por su vida. La violencia conyugal e intrafamiliar⁴² se sigue entendiendo como la forma legítima de ejercer el control sobre los demás miembros de la familia, lo que a su vez habla de las jerarquías en el interior del hogar. La tolerancia de la violencia de género conyugal es un factor de riesgo para el agravamiento en niveles más agudos de violencia, que puede derivar en feminicidio. La idea de ‘se le pasó la mano’ es en este caso, usado como justificativo del asesinato, entre líneas se puede leer que lo que está diciendo es ‘se pasó de lo permitido y aceptado’; es decir, sí se tolera la violencia de género conyugal, pero no tanta que resulte en un feminicidio.

Por último, Agustina relata que la situación para sus hijas es un poco más fácil, económica y socialmente. Ella y su esposo han ahorrado para comprarles un terreno a cada una, que les darán cuando las parejas de sus hijas demuestren que ‘saben trabajar’; es decir, que cumplirán con su rol de buen proveedor de la familia. Recientemente, sus hijas se ‘escaparon con el novio’ y Agustina si bien no está enojada con ellas por no haberse casado ‘bien’, si lo está por haber abandonado los estudios tan jóvenes.

⁴² Es la violencia que se general al interior de la familia, o entre varios miembros de ella.

Conclusiones

Ante la situación de violencia conyugal que viven muchas mujeres en la relación de pareja en esta comunidad mixteca, las mujeres responden de diversas maneras atendiendo al nivel o gravedad de ésta, a sus propios planes a futuro, y de los dispositivos que tengan a mano para resolver la situación. Estos tres elementos se conjugan de distintas maneras y en múltiples combinaciones según el perfil y experiencia de vida de cada mujer. La voz de las mujeres se construye en la interseccionalidad del género, la clase y la etnicidad. El constante miedo de las mujeres mixtecas ante el empobrecimiento generalizado por la erosión de los medios de subsistencia local, y la pobreza específica de cada hogar, atraviesan como un eje articulador a las historias narradas. Debajo del miedo, hay otras realidades, sentimientos y motivos que guían el actuar de muchas mujeres; algunos podrían hasta interpretarse como actos de resistencia que no siempre son visibles o que se interpretan superficial y comúnmente como sumisión, y que se van tejiendo lentamente desde sus propias maneras de verse y situarse en el mundo. Este caminar se da con retrocesos y avances, contradicciones, ambigüedades y excepciones; pareciendo más un movimiento en círculos impulsados desde la fuerza de la propia reflexión, acción y respuesta de cada mujer.

Algunas acuden a las autoridades comunitarias y/o del estado, otras nunca lo hacen y encuentran otras estrategias de sobrevivencia. Entre ellas, el mundo de las ideas, de la imaginación y de la reflexión sobre sus propias vidas, les permite expresar su no-estar-de-acuerdo con una representación de género que las relega como subalternas de los hombres. En esa medida, ellas van empujando para lograr mayores espacios de libertad y autonomía, sobre todo entre las generaciones más jóvenes. Estos espacios de libertad y autonomía se reflejan por ejemplo en el esfuerzo de Amelia y Agustina por heredar a sus hijas un pedazo de tierra para que construyan sus casas, en el caso de Agustina esto es condicionado a vigilar la conducta de sus yernos respecto a sus hijas. En el caso de Amelia, sus hijas han migrado a las ciudades donde trabajan y ganan sus propios salarios. Pese a ello, la resistencia que las mujeres tejen no siempre las protege de la violencia conyugal, por el contrario en muchas ocasiones puede generar un aumento de ésta. Hay formas de resistir que generan más violencia, pero también formas que constituyen, en lo que James Scott llamaría “el arma de los débiles”, una forma de

tratar de mejorar su posición sin provocar más violencia; y, por tanto, sin desafiar los roles dominantes de género.

En esta comunidad mixteca como en otras sociedades campesinas e indígenas y urbanas de la región (INICIA, 2011), la combinación de roles sexo-genéricos tradicionales con otros menos tradicionales se expresan en representaciones sociales de género que tipifican y clasifican las prácticas y discursos de hombres y mujeres. Según el imaginario colectivo en esta comunidad, la idea de una mujer buena se relaciona con una conducta sexual y social fiel y obediente al compañero. La mujer “buena” es aquella que no pone en duda el control que su compañero ejerce sobre su propio cuerpo, sexualidad y conducta social. Es decir, aquella que evita generar suspicacias y chismes en relación a su fidelidad. “Nadie habla de una mujer que no da de qué hablar”, parece ser la premisa que regula la vida sexual, reproductiva y social de las mujeres. Pero el control sobre el cuerpo de la mujer no sólo es en términos de su sexualidad, reproducción y conducta social, también incluye las relaciones sociales de trabajo. Una mujer es considerada como “buena” cuando es trabajadora, es decir que ejerce a plenitud y sin reproche, las labores de reproducción social de la sociedad como la crianza de los hijos, las labores domésticas y, en muchas ocasiones, la colaboración en el campo. La complejidad y contradicción que encierra la caracterización de las distintas imágenes del ser-mujer en el imaginario social, precisa de la explicación de sus matices. Una mujer “buena” también es fiel al compañero cuando lo protege de las críticas y no lo expone al “enemigo”, que puede ser la sociedad, o la justicia. En contraste una mujer “mala” es aquella que transgrede la norma, la que circula por la comunidad, la que pone en duda su fidelidad sexual, la que contesta, la que se rebela a trabajar como se le exige, la que cuestiona, la que critica, la que denuncia, la que no acepta y cuestiona el lugar pasivo que la sociedad comunitaria quiere adjudicarle.

El chisme aparece como un mecanismo de poder complejo que tiene la función de vigilar, controlar y reproducir las conductas de mujeres y hombres a través de la circulación de imágenes estereotipadas del ser-mujer y del ser-hombre. Es contradictorio, en tanto que los generadores y receptores de este mecanismo de control son los mismos hombres y mujeres que lo ejercen. Es decir, este poder fluye entre los y las distintos actores y sujetos del chisme y se materializa en situaciones específicas. De esa manera, los chismes reproducen y reafirman las imágenes estereotipadas de mujeres y hombres y el “deber ser” se repite infinitamente para

reforzar el significado de las representaciones sociales de género establecidas. Los hombres prohíben a las mujeres reunirse para que no hagan “chisme”, porque a través de ese canal de comunicación circulan imágenes que los proyectan ante la sociedad como hombres con una masculinidad minimizada, sea porque sus parejas aparecen como mujeres infieles o como mujeres que critican a sus maridos. Si una mujer casada es llevada en “boca de todos” cuestionando su fidelidad sexual, eso tiene impactos directos en la masculinidad del compañero de esa mujer. Se refuerza así el control y la reproducción de las representaciones sociales de género de mujeres y hombres.

Detener la violencia conyugal se convierte en una actividad cotidiana de las mujeres perfilando diversas estrategias, con diferentes niveles de eficacia, y generando formas diversas de resistencia. Las estrategias que pueden desplegar las mujeres para detener o aminorar la violencia dependen de una compleja red de factores que actúan como un mecanismo de protección.

En un primer momento, las mujeres tratan de detener la violencia conyugal en el interior de hogar, sin recurrir a nadie, lo que generalmente es poco eficaz. Las mujeres que se quedan en este nivel comparten la característica de no contar con el apoyo familiar, sea porque ellas no se atreven a solicitarlo, o porque imaginan que no existe la posibilidad de apoyo porque los padres estén lejos en otra comunidad o bien porque no les puedan apoyar económicamente a sostener la decisión de una separación. En este sentido la familia propia es un recurso clave para poder parar y/o denunciar la violencia.

Otro factor importante que pone a algunas de ellas en una situación de extrema vulnerabilidad es el aislamiento al que son sometidas al inicio de la relación conyugal, cuando la separación de su familia consanguínea tiende a ser abrupta y tajante. La vulnerabilidad se multiplica cuando la mujer no es originaria de la comunidad, pues para acudir a su familia por apoyo o ayuda debe trasladarse o salir de la comunidad. Los medios de transporte juegan un papel central, ya que al posibilitar la huida de las mujeres se convierten en un medio para el escape. El acceso a este medio está condicionado tanto por el acceso o la falta de dinero, como por la oferta del servicio. Ante más horarios de salidas, más posibilidades de escapar sin ser vista.

La existencia de apoyo económico y acompañamiento de la familia de origen, en situaciones donde la violencia recibida es severa e inaguantable, aparece como un factor que posibilita la decisión de romper la relación de pareja y abandonar el hogar conyugal. Esta decisión algunas veces es reforzada por el establecimiento de una denuncia ante algún sistema de justicia, el de la comunidad y el del estado.

En el cálculo que las mujeres realizan para confrontar su situación de violencia conyugal se dibujan los proyectos de vida de cada quién. Los hijos aparecen como un factor importante que detiene a las mujeres a terminar con la relación de pareja, huir o resistir. En un contexto donde el reparto de la tierra se hace vía patrilínea, una mujer que abandona su lugar como esposa, abandonando el hogar conyugal, pone en riesgo la herencia para sus descendientes. La permanencia de las mujeres en una relación violenta en múltiples ocasiones se relaciona con el miedo a que sus hijos pierdan la capacidad de heredar la tierra del padre. Este miedo limita la movilidad de las mujeres para llevar a término la relación y por tanto terminar la situación de violencia de la cual son víctimas. De modo que las mujeres hacen un cálculo en el que sopesan el nivel de violencia versus su situación económica, sus alternativas (donde juega una parte importante la presencia, ausencia o nivel de apoyo de la familia de origen) y la protección de la herencia de sus hijos. ¿Cómo simbolizan las mujeres estos espacios de cálculo que finalmente pueden considerarse pequeños espacios de elección? Considero que el cálculo es complejo, fluido, se transforma en el tiempo y es hasta ambiguo y contradictorio, pero nos habla en cierto modo de su capacidad de agencia, porque este pequeño y aparente espacio insignificante estas mujeres se lo apropian y lo consideran suyo, ya que ahí, ellas pueden decidir aunque sea marginalmente.

Las mujeres que no cuentan con los dispositivos necesarios para salir de la situación de violencia encuentran otras maneras para sobrevivir a la situación. El llorar, desahogarse, platicar con otras mujeres, y el ejercer el perdón hacia sus esposos, aparecen en los relatos de las mujeres como prácticas para aliviar la carga de la violencia conyugal, y también como un espacio de cuestionamiento y crítica a las conductas sexistas de sus parejas. Como en el caso de Amelia, estos pequeños espacios de cuestionamiento al poder masculino le fueron llevando con el tiempo a reflexiones críticas que cuestionaban su posición subordinada respecto a su cónyuge. Por ejemplo, con el pasar de los años, esa reflexión se verbalizó en un reclamo

explícito al demandarle a su pareja el reconocimiento de su trabajo en el hogar como una aportación económica fundamental para la supervivencia de la pareja.

El silencio tampoco siempre es sumisión. También existe como un espacio simbólico de resistencia para las mujeres al permitirles imaginarse desde otros parámetros lejanos a la victimización. Las mujeres que me abrieron sus vidas y corazones no se ven a sí mismas como víctimas de sus parejas, se construyen como sobrevivientes de un proceso al que fueron sometidas y del cual trataron de salir de la mejor manera que pudieron. Esta afirmación no intenta decir que no existan víctimas de la violencia machista, sino dar cuenta de que el paso por la violencia es un proceso donde las mujeres transforman sus propias imágenes del ser-mujer y de sus capacidades.

Para terminar, las entrevistas a mujeres de distintas edades me permitieron observar que los imaginarios sobre el ser-mujer están atravesando un cambio profundo, como se observa en las reflexiones de las mujeres de mayor edad versus las voces de las más jóvenes. Las más jóvenes son más propensas a acudir a denunciar que las mujeres de más edad. Se imaginan más independientes, con la capacidad de trabajar y llevar a cabo sus proyectos de vida, aunque eso necesariamente se esté imaginando hacia fuera de la comunidad, mientras adentro no se percibe que exista esa posibilidad.

Como pude observar, el tránsito que una mujer puede recorrer para llegar al juzgado, entendiendo éste como una de las formas más visibles de la agencia del actor, no sólo está plagado de obstáculos, también de sus propios sueños y aspiraciones que paradójicamente son parte de su resistencia a la violencia.

CAPÍTULO 3

“Allá las mujeres mandan”

Introducción

En el 2008, después de 28 años de matrimonio y violencia conyugal interrumpidos por varias estancias migratorias de ella y de su marido hacia los Estados Unidos, María decidió ponerle un alto a la violencia denunciando a su marido ante las autoridades de su comunidad. Esa fue la última vez que él la golpeó. Apoyada por sus familiares e hijos, se presentó a interponer la queja ante las autoridades del municipio de San Juan y a solicitar la separación conyugal. Se llegó a un acuerdo por escrito donde se establecía una separación de tres meses, “para que valorara a su esposa” y donde él se comprometía a no maltratar a María y a trabajar. Lo interesante de este caso es que el acuerdo comunitario, consagrado simbólicamente a través del acta levantada, logró detener la violencia conyugal.

En este capítulo trato de analizar tanto los factores que facilitaron el acceso a la justicia en el contexto comunitario en este caso específico, a diferencia de los otros casos de mujeres de la comunidad, así como el sentido mismo de la ley y la justicia para María. En específico analizo el proceso de vida de María a la luz de su propia trayectoria como migrante. Trato así de demostrar que la experiencia y trayectoria de vida de María como mujer-migrante-ilegal al asumir los retos que la frontera le imponía, así como conocer otras experiencias de violencia, justicia y género, le permitió, por un lado, acercarse a discursos de derechos de las mujeres a vivir una vida libre de violencia, y por otro, reconocer su propio potencial de agencia y construirse como actor central de su propio proyecto de vida. Esta combinación de factores, junto con el apoyo familiar, jugaron un papel estratégico que le permitió posicionarse frente a sus propias autoridades de manera distinta a otras mujeres de su misma comunidad, por tanto exigir que sus peticiones fueran escuchadas. Sin embargo, como se verá a lo largo del capítulo, existen muchas tensiones relacionadas con las representaciones de género patriarcales que se viven al interior de las familias y de la propia comunidad. Este capítulo representa un esfuerzo por entender cómo las mujeres indígenas pueden lograr mayores márgenes de acceso a la justicia dentro de sus propios marcos sociales y culturales. Asimismo, el capítulo da cuenta de

las transformaciones y conflictos que surgen al interior de las familias transnacionales relacionadas con el género; es decir, que ponen en circulación nuevos modelos de masculinidad y femineidad que cuestionan los modelos tradicionales hegemónicos en comunidades indígenas.

3.1 Subjetividad y construcción de la agencia femenina: La experiencia de la migración. Entendiendo a María.

María es una mujer de 48 años, está casada y tiene seis hijos adultos, cuatro mujeres y dos hombres. Tres de sus hijos, dos hombres y una mujer, son migrantes. Uno de ellos trabaja en los campos estadounidenses en Vista, California y los otros dos trabajan del lado mexicano en Ensenada. Ella misma también fue trabajadora agrícola migrante en los dos lados de la frontera durante gran parte de su vida. Actualmente vive en su comunidad y está desempleada, pero sobrevive económicamente gracias al apoyo de sus hijos que viven y trabajan al otro lado de la frontera. La última vez que intentó cruzar la frontera simplemente no logró. Cuatro meses estuvo esperando el cruce y después de dos intentos decidió regresar a San Juan Bautista. Tampoco estaba dispuesta a pagar cinco mil dólares por el cruce o arriesgarse por tercera vez a cruzar sola sin ayuda del “coyote”. Para entonces ya había logrado hacerse una casa y era dueña de un gran terreno para sembrar, así que prefirió quedarse en San Juan Bautista; situación que ya perdura desde hace cuatro años.

Corrían los años ochenta cuando María, como la gran parte de sus contemporáneas, fue casada por arreglo de sus padres. Tenía 16 años cuando su ahora esposo la pidió en matrimonio; “casándose bien”, según el ritual del matrimonio mixteco. Fue pedida en tres ocasiones, y aunque ella no eligió a su pareja, sus padres sí le preguntaron su opinión sobre el candidato. Ella estuvo de acuerdo a pesar de que no estaba enamorada, porque le emocionaba la idea de casarse, “Sí, me voy a casar. Estaba contenta, namás pensando ‘hay que bonito’”. María estudió hasta sexto de primaria porque en ese tiempo no había más oferta educativa que la educación primaria, lo que limitó, en un primer momento, otro proyecto de vida que no fuera contraer matrimonio. Ella siguió así lo que socialmente se esperaba de ella, el fin último de ser mujer: convertirse en esposa y madre, como ella misma relata en una parte de la conversación conmigo. Esta conversación se dio en la presencia de otra mujer, prima suya y

promotora de salud comunitaria,⁴³ que contrasta porque ésta última alcanzó los estudios superiores fuera de la comunidad:

A-¿a qué edad se casó usted?

E1-A los 16 años

A-Estaba usted bien jovencita, 16 años, ¿y tiene 32 ahorita de casada?

E1- treinta y dos

A-¿Y usted se acuerda que es que le gustaba hacer antes de casarse?

E1- No

A-Usted ¿hasta qué grado de estudios llegó?

E1-Hasta sexto

E2-Yo estudié en México la secundaria, nada más estudié la primaria aquí

E1-Casi antes no se miraba eso, estaba muy cerrado.

-A ¿Entonces el único destino de una mujer era casarse?

E1-Sí, y jovencita porque si ya tenías 20 años ya (se pensaba) ‘esa ya está acabada’.

A-¿Ya está acabada a los veinte años?

E1-Por eso nos apresurábamos.

A-¿Para casarse jovencitas?

E1 y E2-Mjmm.

La construcción de la identidad femenina en las comunidades de la región hace tan sólo 30 años se ataba exclusivamente a los roles de madre y esposa como representaciones hegemónicas del ser mujer, sobre todo para ser una mujer socialmente aceptada. En general, la vida de las mujeres se reducía al ámbito matrimonial y doméstico. En contraste, es vital señalar que existen otras historias de mujeres, fuertemente catalogadas con el estigma de “mujeres fracasadas”, que en esa misma época comenzaron a migrar solas a otros estados de la república y en muchos casos regresaban como madres solteras, lo que fue reconfigurando las opciones de proyectos de vida para las siguientes generaciones de mujeres de San Juan Bautista que hoy se divorcian, o son madres o migrantes solteras. Estas reconfiguraciones han servido para ampliar el catálogo de imaginarios del ser mujer, como pude comprobar con algunas entrevistas donde algunas mujeres jóvenes, nacidas a partir de los años ochenta, optan por migrar en lugar del matrimonio como apunta el siguiente comentario –“mi hija prefirió irse al Norte, me decía, ‘no mami, eso no es para mí, prefiero tener mi dinerito’. Es bien lista, se llevó

⁴³ La historia de esta mujer se aborda en el capítulo V. Sin embargo es importante señalar al lector que la promotora de salud es de las pocas mujeres que hace más de 25 años salieron de su comunidad para estudiar y trabajar. En el caso de ella, “su madrina”--una doctora que trabajaba en la clínica de la comunidad-- se la llevó de empleada doméstica y niñera a la ciudad de México, y por las tardes estudió la secundaria y una carrera técnica en secretariado. Ante algunas mujeres más conservadoras, es considerada como “mujer fracasada”, por haberse separado de su esposo, un prominente médico que conoció durante su desempeño profesional al regresar a la región.

sus papeles para que le revalidaran. pero allá la telesecundaria no es válida, por eso le dijo a sus hermanas que mejor estudien en la secundaria normal, porque esa no sirve”-. (Francisca, esposa del Presidente Municipal, noviembre de 2012)

La vida de casada de María transcurría entre obligaciones consideradas exclusivas de mujeres, como moler, hacer tortillas, llevar el almuerzo a la milpa donde trabajaba la familia de su esposo, lavar la ropa de toda la familia y cuidar a los niños que había en toda la familia extensa, incluyendo a los suyos. María afirma que fue afortunada porque su suegra la trataba bien, incluso menciona que “le daba lástima” que martajara el maíz en metate por lo que le permitía moler su maíz en el molino. Sin embargo, el apoyo de su suegra no significó para ella una protección efectiva en contra de la violencia conyugal. Desde el inicio de su vida matrimonial, la violencia estuvo presente:

-No, por eso dije “ya valió madre mi vida”

-*Qué, se dio cuenta ¿estaba usted enamorada de algún chico?*

-No hasta eso.

-*¿Pero la trataba bien por lo menos los primeros meses?, o como novia o prometida*

-Sí, (aunque) mi papa lo escogió.

-*Se lo escogió y usted no le pareció mal, ¿qué dijo: “está bien”?*

-“Sí, está bien”- dije, pero no estaba enamorada, no estaba.

-*¿Pero por lo menos él la trataba bien al principio? ¿y si no estaba enamorado, pero él era amable?*

-Sí era amable, na[da] más que era muy violento, no sé.

-*¿Desde el principio?*

-Sí, porque desde cuando me golpeó la primera vez, dije ‘no’. Lueguito el amor se acaba desde esa vez que me golpeó... ‘Esto me va hacer’, y me empecé a poner triste que mis papás me casaran con él, a esa persona que ni siquiera yo conocía que me fuera a pasar, yo estaba muy triste a la vez, y ya después nació mi hijo, en octubre nació, ya después.

María tuvo su primer hijo a los 17 años, hasta completar los seis que tiene. Su marido no la dejaba planificar así que aprovechó una ocasión cuando él partió al Norte y se realizó la salpingoclasia. A su regreso él la calificó de “puta” y le dijo que para eso se operaba. Una de las estrategias de dominación masculina más comunes es justamente la descalificación de las mujeres a través de estereotipos o estigmas sociales socialmente construidos para ejercer control sobre ellas, en este caso la representación social hegemónica sobre la sexualidad de la mujer. María considera que lo hizo porque ya tenía muchos hijos y tenían muchas dificultades económicas para sostenerlos, incluso con los recursos que generaba su marido en el Norte.

-*¿Y usted pudo planificar sus hijos o no?*

-No, él no me dejaba, a los dos años otro, otra hija, dos años otro, otra.

-¿Y usted ya no quería tener?

-No.

-¿Qué le decía?

-‘Que no’, dice –‘tú lo sabías que no está permitido así, de no tener hijos’-.

-¿Qué?, ¿Por la iglesia?

-Sí, no, pues una vez que yo estaba embarazada cuando él se fue al Norte de mi última hija ya decidí, dije ahora que no está, voy a provechar, sí la última.

-Y usted, ¿qué hizo?

-Me fui a Huajuapán.

-Y usted ¿qué hizo? ¿Se operó?

-Sí

-¿Cuándo llegó su marido qué pasó?

- Ya estaba yo toda operada.

-¿Y usted le dijo de su operación?

-Sí

-¿Qué dijo él?

-¿Por qué te operaste?, ah ¿es que quieres andar de puta?, ¡por eso las mujeres... se operan! ¡Eso es lo que hacen!

-Sí, bueno, ¡¡¡con seis hijos!!!

-Sí, eso me decía.

-¿Pero ya no le pegó?

-Sí me golpeó pero cuando estaba borracho

-No, digo por haber tomado esa decisión.

-No, pues (le dije) ‘piensa lo que quieras, lo que está hecho está hecho’, le digo, ‘yo soy yo y yo soy la que sufro con mis hijos’. Claro que yo lo hice porque me quiero y pues hasta ahí, pues le informaba hasta eso. Fue el sábado, a lo mejor y por eso me golpeó por la borrachera, no sé qué se imaginaba, todavía. Ya son cuatro años que antes me seguía golpeando.

Este extracto de la entrevista con María devela por un lado la complejidad sobre la que se construyen las identidades femeninas como subalternas de sus esposos; lo cual en este caso, se traduce en el control del cuerpo de la mujer pasando por alto los propios deseos y necesidades de ellas. El sentido de apropiación del cuerpo femenino y su capacidad de reproducción está ligado simbólicamente a la idea de la protección del honor masculino, en tanto se considera propietario de él, como parte del pacto patriarcal. La decisión de decidir sobre el propio cuerpo y su capacidad reproductiva supone per se una afrenta a ese honor masculino, el temor a perder el control sobre la sexualidad de la mujer (Sotomayor y Román, 2007: 43); por tanto, representa una transgresión al sentido de propiedad que subyace en las relaciones de género.

Al tomar decisiones concretas sobre su vida a pesar del miedo a la violencia, María logra posicionarse como sujeto social con agencia propia. Sin embargo, al realizarse la esterilización sin el consentimiento de su marido, transgredió la norma social que concede este

derecho de decidir el número de hijos a los designios divinos o, en todo caso, al patriarca de la familia. Por otro lado, el impacto de la pobreza económica que se observa a lo largo de su narrativa y que en momentos específicos ella misma va marcando como puntos nodales en su historia, nos da pistas sobre cómo se construyen las identidades de estas mujeres en la intersección de las discriminaciones de género, clase y etnia. Las carencias económicas, el creciente número de hijos, y el marido en el Norte la empujaron a transgredir la representación social hegemónica de género, la idea de la mujer-madre, al empoderarse y a tomar una decisión sobre algo que socialmente no le correspondía, su cuerpo. Este, según el sistema patriarcal, siempre se considera que está para el servicio de los otros, los hijos, los hombres o dios.

Teresa de Lauretis en su libro “*Alice Doesn’t*” (1985) afirma que: “la identidad individual [de las mujeres] se constituye a partir de un proceso de conciencia histórica, en el cual nuestra historia personal es interpretada por cada uno de nosotros de acuerdo al horizonte de significados y conocimientos disponibles en la cultura en un momento dado”, y precisamente “esta conciencia se va modificando según lo hacen el contexto discursivo y las condiciones históricas” (de Lauretis en Alcoff, 1995:17). La agencia del sujeto, *entonces*, se hace posible a través de este procesos de interpretación política. La construcción de la subjetividad que ofrece de Lauretis, permite dar cuenta de la agencia de los individuos al tiempo que la coloca en un marco de configuraciones discursivas particulares, incluyendo las exclusiones estructurales relacionadas con la raza, la clase y el género, (Ib.:18). Alcoff va más allá con esta misma idea sobre la construcción social de la subjetividad femenina desde la experiencia concreta, añadiendo el concepto de ‘posicionalidad’ al análisis afirmando que “el lugar de la opresión de la mujer está condicionado por su posición dentro de una sociedad, *por ello*, la experiencia subjetiva de ser mujer y la verdadera identidad de la mujer es construida precisamente por su posición en la sociedad” (Alcoff, 1995: 25). El concepto de posicionalidad aporta dos elementos valiosos para el análisis al reconocer: 1) que el concepto de mujer es un término que se constituye relacionamente y que, por lo tanto, está en constante movimiento; y 2) que la posición de la mujer puede ser utilizada como el locus desde donde se construyen e interpretan el significado de ser mujer (Ib.: 26). Entonces, ser una mujer es tomar una posición al interior de un contexto histórico y tener la posibilidad de elegir qué hacer con esa posición y cómo alterarla.

Este reconocimiento *situado* de la identidad de la mujer como producto de su propia interpretación y reconstrucción de su historia, y de que ésta está mediada por el discurso cultural de su propio contexto social, nos permite entender lo que sucedió con María: A lo largo de su narrativa, nos deja ver cómo va construyendo su propia subjetividad como mujer desde un lugar específico en el cruce de las exclusiones de género, étnica y de clase. La traducción de esa subjetividad femenina desde ese lugar específico, es el empoderamiento que tuvo después de sortear con distintos obstáculos que la hacían reconocer su propia identidad como mujer, pero la clave radica en que ella fue desafiando la posición que el contexto social le fue imponiendo como mujer mixteca casada tanto en su comunidad, como durante su trayecto al Norte.

3.2 “Allá no puede un hombre golpear a una persona.” El Norte como frontera discursiva de posibilidades innovadoras: nuevos horizontes de relaciones de género y justicia”

Al igual que muchos migrantes mixtecos, en la primera parte de la década del noventa luego de la primera crisis de México como país globalizado,⁴⁴ la desesperante situación económica de extrema pobreza y la falta de tierras propias para cultivar o de otras fuentes de trabajo, llevaron a María y a su esposo a insertarse junto con sus hijos en el circuito de migración agrícola cosechando jitomates y otras hortalizas entre Ensenada y Sinaloa. Años más tarde se aventuraron hasta los Estados Unidos.

-Sí, y sí, ya por un tiempo dejó de tomar, cuando vivíamos en Ensenada y yo dije ‘no voy aguantar, yo no todo el tiempo voy a estar así’ y como quería hacer algo, yo vivía allá, porque la casa de su papá de él, ahí, en la casita esa que les dejaron y su papá allá y yo no voy a seguir así y así me fui la primera, me fui. Empezamos con mi hijo, nos fuimos. La que estuvo sentada aquí ella fue la chiquitita; la dejé así.

Los episodios de violencia también viajaron junto con ellos. En una ocasión, fue tan fuerte y escandaloso que otros migrantes mixtecos con los que compartían la casa llamaron a la policía.

⁴⁴ La crisis económica de México en 1994, el llamado “efecto Tequila”, fue considerada la primera crisis financiera de la economía globalizada con una caída de 6.2% en el Producto Interno Bruto. Revisado el 14 de Octubre de 2013 en <http://www.cnnexpansion.com/economia/2011/07/28/el-efecto-tequila>.

El marido de María fue detenido y deportado a México, desde entonces no ha vuelto a los EUA. María, en cambio, se quedó y fue llevándose a sus dos hijos poco a poco.

- *¿Pero usted se fue la primera vez con su marido?*

- Sí

- *¿Lo intentaron juntos? ¿y se fueron con el hijo mayor y cruzaron los tres?*

- Sí, ajá, pero de ahí no se portó bien él, estuvo tomando, puros problemas con él pues, allá me llegó a golpear y allá sí, una persona ve que está golpeando a una persona inmediatamente llaman a la policía. Y ahí de inmediatamente lo agarró la policía por golpearme allá

- *¿Y dónde la golpeó allá?*

- En la casa.

- *Y, ¿usted llamó? ¿O cómo fue?*

- La persona en donde vivíamos llamó.

- *Y esas personas, ¿eran mexicanas?*

- Sí, mexicanas. Allá no puede un hombre golpear a una persona, así mirando si usted está en un cuarto y las otras personas en otro cuarto y a usted le tocó mirar él que vive aquí, ¿no va ver que le están golpeando? Tiene que llamar a la policía, porque es un delito si llega a matarla y tú porque no miraste qué es lo que está pasando.

- *¡Ah! ¿son cómplices todos los que ven?*

- Por eso ellos llaman antes de que pase eso. Llamaron a la policía y la policía a los 5 minutos ya estaba.

- *Y ¿se lo llevó?*

- Sí, se lo llevó

- *Y, ¿no tenía (usted) miedo de que los deportaran?*

- Ahorita (él) no puede ir para allá.

- *¿Por eso?*

- Y me afectó (porque no juntarían el dinero esperado)⁴⁵

- *¿Por qué (el) estuvo en la cárcel?*

- Sí

- *¿Lo expulsaron del país del país después de eso?*

- Sí

- *¿Pero a usted, no?*

- No

- *¿Nada más a él?*

- Sí

Esta primera experiencia de María ante el sistema judicial estadounidense, al protegerla eficaz y efectivamente de la violencia de su marido en otro país y siendo una migrante ilegal, fue muy positiva para su propia subjetividad en relación a conocer e interiorizar la concepción de derechos de la mujer. También lo fue para imaginar y vivir otras formas de relaciones de género, donde la conducta violenta del hombre es sancionada tanto por sus habitantes como

⁴⁵ En otro momento de la entrevista lo menciona.

por su gobierno, en un contexto donde la mujer tiene mayores posibilidades de convivencia social, como me contaba la misma María. Esto lo confirmé en conversaciones con otras mujeres migrantes que ahora regresaron a la comunidad; ellas hablan de mayores espacios de libertad y movilidad, salen a la calle solas, tienen amigas, se posicionan frente a las infidelidades de los maridos incluso hacen terapia para superarla, celebran convivencias al estilo americano de la *barbecue* en donde beben cerveza y bailan con las familias y amigos los fines de semana. Más allá de la frontera, los imaginarios de lo permitido para las mujeres se amplían, en contraste con el de sus compañeros que parece “reducirse”, algo conocido por todos en San Juan Bautista: “que allá las mujeres mandan”.

3.3 “Vale más la vida que otra cosa”. Sobreviviendo la frontera. La violencia del cruce, entre *cholos*, *guachos* y la *border patrol*

La experiencia de migrar hacia el otro lado de la frontera, por otro lado, fue muy dura para María. Tuvo que dejar a sus hijos pequeños bajo el cuidado de su propia madre y por largos periodos de tiempo dejó de verlos. Cruzó la frontera dos veces, la primera vez con su marido y su hijo mayor permaneciendo allí más de tres años, luego regresó por una corta temporada a su pueblo y finalmente volvió a los EUA quedándose siete años consecutivos. La segunda ocasión que cruzó la frontera fue en compañía de su hijo más pequeño, que tenía entonces 14 años, experimentó la violencia en ambos lados de la frontera: en el lado mexicano un asalto a manos de los *cholos* y del lado norteamericano el secuestro de su hijo por parte de secuestradores que portaban el uniforme de la patrulla fronteriza, la *border patrol*. Ella misma relata como afrontó esta situación:

-Un año que fui, que me llevé a mi hijo el último, yo creo que tenía como 14 años cuando me lo llevé y yo me fui sola con él y... sí cruzamos pero de ahí secuestraron a mi niño allá por Phoenix, Arizona, son los mismos coyotes, yo creo que un contacto que supieron, yo creo, yo pienso. Pero está bien raro porque se disfrazaron de *guachos* (de la *border patrol*) con gorritas. Dice mi hijo que él iba en un carro, porque a mí me mandaron a (otro) carro, no me fui con él, porque él estaba más chamaquito lo acostaron y -aquí nos lo llevamos- decían los coyotes, y no, -yo me lo quiero llevar que se vaya conmigo mi niño- y no, y rápido así, cuando tu llegas al lugar que tienes que pedir *raite*, rápido tienes que subir, no debes tardar y -córrele súbete al carro!-. Mi hijo se subió en la troca, donde iban los coyotes y a mí, me dejaron porque no alcanzaba en la troca y vi otro que dice mi hijo que así en la carretera, donde caminaban muchos carros, ahí iban como siete personas que llevaba la troca, y dice mi hijo que hizo la parada y ellos pensaron que era verdad que eran *guachos* que ya, ya, los habían agarrado

ya. Y no, dice que se sube y que lo baja el chofer y que lo tira hasta allá en la carretera. Y ya, ya comenzó arrancar el carro el secuestrador y los llevó a un lugar en una casa donde viven, y entraron, así dice, así de reversa entraron, bajándose sin que nadie se diera cuenta. Bajaron a la gente, siete, vieron siete hombres. No se puede hacer nada porque uno piensa que son de verdad o los de *patrol* o algo así, pensaban que eran policía y ellos ya dijeron ya, -ya estamos “quemados” ya nos agarraron-, porque no podía ir mucha gente en una troca porque luego se dan cuenta y ya nos paran y nos llevan, en lugar de llevamos ellos. Ay no, muy, bien difícil. Phoenix, Arizona es otro país, es, como dijera, más lejos de Vista, muy lejos de California pues ya no es California allá. Otro carrito me llevó a mí y se fue un muchacho conmigo y el coyote, nosotros ya habíamos llegado donde se juntan todos los coyotes con su gente y yo llegué sin saber cómo ya llegamos a Phoenix así namás, y estábamos adentro pues y pasaron como 15 minutos, y no llegaba la troca y no llegaba, pues cuando venían ellos y entonces dijo un coyote que ya chingaron a esta gente, -¿por qué?- yo le dije, -¿qué es eso?- yo le dije, -no pues ya los agarraron yo creo, los policías-, y así decía el muchacho. Pasaron 20 minutos, 30 y nada y nosotros ya teníamos rato ahí pues, media hora ya teníamos ahí pues y no llegaba la gente y ya cuando llegó una llamada -,tenemos a tu gente aquí la tenemos secuestrada-, y ya era tarde como a las siete de la tarde, -tenemos a tu gente-, toda la gente se la llevaron con todo y troca. Sí, no, no, fue muy difícil para mí yo solita. Yo lloraba amargamente y encerrada. Pero sí, me atreví [a] salir y demandar a las personas que estaban ahí, y dijeron los secuestradores -no, vale madre la gente- y ya los secuestradores por esa tarde dijeron -mañana tanto dinero queremos- decían, el muchacho, el coyote -mañana platicamos, ahorita ya es tarde no podemos platicar ahorita-, -pero ya tengo a tu gente- así le dijo, y ya nos pasamos toda la noche ahí para amanecer al otro día. No, yo lloraba más grande, yo ni sabía ni quién era, yo sabía no, ni que hacer, por mi hijo no sabía, ni cómo seguía, era un niño todavía. Y ya amaneció el otro día y eran como las ocho de la mañana y lo bueno es que yo llevaba mi credencial, pero para desgracias nos salieron los estos, *cholos*, por primera vez antes de que pasara esto y lo bueno que no me quitaron mi credencial, no la llevaba -y tu traes el dinero- decían, y yo no quise (darlo) pero nos asustaban con la pistola. Si no me iban a quitar mi credencial, yo no sabía todavía pues (que más adelante le iban a secuestrar a un hijo y que necesitaría la credencial para retirar dinero del banco para su rescate), y arreglaron los coyotes, porque habían muchos coyotes ahí en esa casa se juntaron todos ahí dejan la gente, -déjala a ver que le hacen- decía uno de ellos, -déjalos- decían deja la gente -a ver qué hacen ellos-. Y no -esa gente nos vale madres -y luego yo me acuesto y luego yo que estaba sola que (pensaba) algo me puede pasar y yo les dije -esa gente tiene familia aquí, aunque no sea de mi pueblo, su familia la está esperando- le digo -no deben ser así más que yo tengo mi pobre hijo, yo pongo lo que es, y yo quiero a mi hijo, también esa gente no viene namás por venir así, tiene su familia- le digo, -¿cómo que van a dejar a la gente? vale más la vida que otra cosa- les digo -ustedes tienen que rescatar esa gente- le digo, toda y habían unos del pueblo también como ese Tishi se fue conmigo, mi primo Martín también, pues eran del pueblo (yo pensé) ¿cómo yo los voy a dejar así? No, tengo que hacer algo yo voy a cooperar, y pues al coyote no le tocó nada, le pagué dos mil dólares, para rescatar a mi hijo. (Le entregaron a su hijo en dos días).

En este relato, ocurrido en el 2002, se observa a detalle, desde la vivencia del actor, lo que muchos informes recientemente han alertado sobre la situación de inseguridad y violencia que atraviesan los migrantes en su ruta al “sueño americano”. Después de los ataques terroristas de septiembre de 2001,⁴⁶ la política migratoria estadounidense se endureció afectando la entrada de migrantes irregulares y haciendo que la frontera se volviera más peligrosa. La narrativa de María nos da cuenta del drama que viven los migrantes irregulares. Al ser relegados al espacio de la ilegalidad, son dejados en manos de mafias de secuestradores y traficantes de personas, sufriendo un sinnúmero de atropellos, arriesgando sus propias vidas y sin posibilidad alguna de acceso a la justicia.⁴⁷ En este caso vemos que el secuestro de su hijo adolescente la impactó profundamente al grado de imponerse frente a los coyotes y exigirles que negociaran con los secuestradores, incluso más allá del miedo de que algo le pudiera pasar “por ser una mujer sola”. María se va posicionando como actor central en su propia narrativa, y desde su posición de madre, exige a los secuestradores que liberen a su hijo y a las personas que iban con él en la troca secuestrada.

-Los *cholos* también asaltan pero del lado mexicano y los secuestradores disfrazados de *border patrol* del lado de EUA. -Los *cholos* nos quitan zapatos, chamarras, lo que ellos querían, nos quitaban. Yo llegué a un lugar donde estaban ellos aquí por Tecate, le dicen. Un coyote nos llevó donde estaban los *cholos* pero tienen un desmadre ahí, zapatos, ropa, chamarras, pero un montón de zapatos, tienen un montón ahí. Namás cuando se llega la tarde se van, se drogan y ya se van para el cerro. Y drogados, andan ahí asaltando. Les tenemos miedo...

Desde el 2002 se ha venido documentando la problemática del secuestro a personas migrantes como una grave violación a los derechos humanos provocando pronunciamientos a nivel internacional.⁴⁸ Sin embargo, según informes de distintas organizaciones de la sociedad civil

⁴⁶ Esta información es ampliamente reportada en documento preparado para la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2002), en el marco de la audiencia temática llevada a cabo en este tema el 22 de marzo de 2010 por el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A.C.

⁴⁷ El fragmento anterior corresponde a la segunda parte del trayecto del segundo viaje de María a los campos de California, EUA, y más adelante se narra la primera parte del trayecto. Este orden de narración responde al mismo orden que siguió María durante nuestra entrevista, y permite ver los énfasis que la propia María va haciendo de sus experiencias en su relato.

⁴⁸ La Relatora sobre Trabajadores Migratorios y Miembros de sus Familias de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, la Sra. Gabriela Rodríguez Pizarro, se pronunció desde 2002 sobre los secuestros a migrantes. En el Sistema Universal en el Informe del Relator Especial de Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos de los Migrantes, Sr. Jorge Bustamante sobre su

dedicadas a la defensa de los derechos humanos,⁴⁹ los secuestros a migrantes son una problemática en aumento en conjunto con otras violaciones a sus derechos.⁵⁰ El informe del Relator Especial de Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos de los Migrantes Sr. Jorge Bustamante en su visita a México en 2008, reconoce a los secuestros a migrantes como “sistémicos”; es decir ,como parte del engranaje de corrupción y extorsión al que son sometidas estas personas.⁵¹ El relato de María alude precisamente a estas prácticas sistémicas de la cual son víctimas migrantes en situación de alta vulnerabilidad como es precisamente su caso.

Yo traía mi dinero que me habían mandado para el *raite*, de seguro cargaba yo 200 dólares y pues ni me fijé bien. Dije, cuando namás me voltearon así y así, ya que me saco mi chamarra, que me la pongo así (se la amarró en la cintura) y que me lo bajo mi dinero... aquí lo traía yo (señala su vientre bajo debajo de su ropa interior), y llevaba yo un short y (pensé) -no se puede caer de seguro- y que me lo pongo así. Ahí iba mi credencial y todo, y luego ya que bajo mi sudadera y que me lo empiezo acomodar otra vez, - y que llega el otro -¡dame el dinero, tú traes el dinero!- me decía, -¡no! ¡yo traigo hambre!- le decía -15 días en Tijuana, no traigo dinero- le digo, -¿pero tú no traes?- y así me apuntaba con la pistola, -no traigo nada- le decía yo. El que estaba vigilando, él sí fue una muy buena persona, (le decía al otro)-“vamos buey, se nos está haciendo tarde ¡vámonos, déjala!”- decía. -¡Ay Dios!- dije. No, pero unas lágrimas...

Ella narra el asalto que sufrió frente a los *cholos* en territorio mexicano durante el trayecto de Ensenada a Tecate.⁵² María iba caminando junto a otros migrantes en algún lugar de Ensenada, Baja California, cuando es sorprendida por los *cholos*. A pesar del miedo a estos hombres armados, que estaban golpeando a los otros migrantes con sus pistolas, María se niega a darles

visita a México realizada del 9 al 15 de marzo de 2008, enfatizó que “el fenómeno migratorio en tránsito por México representa un negocio gestionado principalmente por redes transnacionales de bandas involucradas en el contrabando, la trata de personas y el tráfico de drogas, con la colaboración de las autoridades locales, municipales, estatales y federales [...] Con la omnipresencia de la corrupción en todos los niveles del gobierno y la estrecha relación de numerosas autoridades con las redes de bandas, la extorsión, las violaciones y las agresiones contra los migrantes continúan”.

⁴⁹ Los secuestros de migrantes son una problemática que está siendo documentada por varias Casas del Migrante y Albergues ubicados a lo largo de la ruta migratoria, Centros de Derechos Humanos, organizaciones de la sociedad civil y por las Comisiones estatales y Nacional de los Derechos Humanos. Secuestros a Personas Migrantes Centroamericanas en Tránsito por México. Documento preparado para la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en el marco de la audiencia temática llevada a cabo en este tema el 22 de marzo de 2010 por el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A.C.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Op. Cit.

⁵² Esta es la segunda parte de la narrativa que corresponde al primer trayecto de María que ocurre en el lado mexicano.

el dinero que traía, y en un acto extremo de valentía dictado por razones de supervivencia más allá del asalto, decide esconderlo en sus calzones. Haciendo así, pone en riesgo en ese momento su integridad física, pero lo hace porque el perder el dinero los pondría a ella y su hijo en una situación de extremo desamparo. Es difícil imaginarla sola con su hijo posicionándose frente a un grupo de hombre encapuchados y con armas largas. Sin embargo, ella se arriesgó victimizando su propia situación, al decir “traigo hambre, 15 días en Tijuana”, la referencia era clara para los secuestradores pues es común que los migrantes esperen incluso meses en ciudades fronterizas como Tijuana mientras consiguen “cruzar”, sobreviviendo en condiciones muy precarias. María se la juega a todas y en ese juego, sale ganando.

3.4 “Es más peligroso para una mujer, la pueden violar”. “Hay unos que saben violar a las mujeres, pero nosotros no somos de esos”. Condición de género, ilegalidad y pobreza en la frontera.

La frontera es un lugar aún más peligroso para las mujeres migrantes.⁵³ La intersección de discriminación de género, de clase, y el estatus migratorio ilegal, colocaron a María en una situación de extrema vulnerabilidad, como ella misma lo relata y reflexiona en varias ocasiones durante nuestra entrevista. Sin embargo, esa situación también le permitió desplegar el potencial de su capacidad de agencia. Es decir, también la posiciona de manera diferente frente a los retos de esa interseccionalidad hecha de múltiples discriminaciones. Toda su historia migratoria está relacionada con esos momentos claves donde ella se posiciona de una manera diferente a la que se espera de una mujer en esas condiciones. María, la que decide cruzar sola con su hijo esa frontera; María, la que se enfrenta a los *cholos* negándose a entregar el dinero

⁵³ Según datos recabados en 2004 por la organización civil Sin Fronteras I.A.P. y el Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES) en México de 65 migrantes encuestadas, 30 de ellas respondieron haber sufrido alguna forma de violencia por parte del Estado (autoridades migratorias, policiacas, ejército u otra). En ese marco, el 33.3% no pudo identificar la corporación a la cual pertenecían sus agresores, el 23.3% señaló haber sido víctima de violencia por parte de autoridades migratorias, mientras que el 10% señaló a la policía federal preventiva, a la policía judicial y a las policías municipales respectivamente y el 6.6% al ejército. En cuanto a las formas de violencia, se reportó que el 30% corresponde a la física, 30% a la psicológica, 16.6% a la económica, 10% a la sexual y el 13.3% no especificaron). Sobre la violencia durante el tránsito migratorio, el 48% de las migrantes sufrió diversos tipos de violencia, en un 63% fueron objeto de violencia procedente de una sola fuente, y en un 31% sufrieron abusos por parte de familiares, autoridades o compañeros de tránsito (Sin Fronteras I.A.P. e INMUJERES, 2004).

que llevaba con ella; María, la que les exige a los coyotes que rescataran a su hijo, aun sabiendo que su vida está en riesgo. María, desde su discurso y sus prácticas comienza a apuntalar su propio proyecto emancipatorio, rompiendo con el esquema de subordinación que supondría la triada mujer-indígena-migrante. Cuando se le pregunta a María por los riesgos que enfrenta una mujer al cruzar, contesta:

-Es más peligro con una mujer, la pueden violar, porque suceden casos así. Cuando yo me llevé a mi hijo, primero nos tocó eso, los *cholos*, pero eran señores grandotes ¡eh! y ahí veníamos caminando y así en Ensenada que nos salen así, dije -¡ay Dios mío!- que corren unos para acá, otros pa' acá y namás que abrazo a mi hijo y me dice -¿quiénes son? ay mijo yo no sé quiénes son- namás estaban tapados de aquí (se tapa la boca con la mano), y se quedó mi hijo así (asustado), no sé, con las pistolas, los señores que corrieron, así les estuvieron pegando con las pistolas (en la cabeza), -acuéstate aquí- y namás. Nos quitaron el dinero y yo única mujer que iba y dije (pensé) -ay, me van a violar- sí, es lo primero que piensa una. Cuatro señores eran ya todos, todos estaban tirados, los señores, y -acuéstense sáquense todo- dos revisando y uno estaba vigilando y a mí me apartaron y me dijeron -no vea allá a donde están ellos, no veas allá- decía el señor, y ¡no! que me volteaba así y (me dice) -aquí quédese calladita- y ya luego me dijeron, -¿no había alguien que viniera atrás de ustedes? ¿no vieron algo?-, -¿algo así? No- le digo, -no-, -¿segura?-, -sí- le dije, -pero a mi niño yo lo quiero conmigo porque está chiquito y él no lleva dinero, yo lo quiero conmigo- le dije, -¿cuál es su hijo?-, él que va y que me lo da y ya -está bien-, -bueno-. El único señor que era bueno (era) él que estaba vigilando. Aja, y luego me dijo -no llore-, porque yo estaba llorando (aclara), -no llore, no llore no le va a pasar nada, hay unos que saben violar a las mujeres, pero nosotros no somos de esos-. Hasta me dijo así, -hay unos que saben violar-. Me decía que no llorara, peor es que sí, lloraba. Es que estaba yo temblando, -no llore, no va a pasar nada. Sí, nosotros no somos de esas personas, nosotros queremos el dinero- decía -namás queremos el dinero y ya, nosotros sólo queremos dinero y ya, menos a las mujeres, no las tocamos- decía y pues qué bueno. No se vale, quitarnos el dinero, y no se vale-, decía yo llorando, y mi hijo sí, me estaba abrazando, pobrecito pues, temblando ¿no? Yo lloraba mucho pues y ya revisaron a todos como a siete u ocho y ya cuando terminaron que llega uno conmigo -“traiga el dinero”- y no contesté.

Según cuenta María, el sentido y significado de migrar, a pesar de todas las dificultades, tienen que ver con proyectos económicos pero también con una ventana de posibilidades para lograr las metas que las personas migrantes imaginan construir con su trabajo al otro lado de la frontera y que les es imposible conseguir con el mismo trabajo en México:

Allá es donde hace uno algo, pues. Aquí no puede hacer uno la casa aquí aunque trabajamos, el dinero se gasta en la comida, ¡Cincuenta pesos se ganan al medio día! ¡cien al día! ¡¿qué se puede hacer con eso?! Allá pagan por hora. Allá se ahorra, para la casita, algo hacemos, aunque sea algo hacemos, donde vivir, donde llegar una casa, no

nos vamos a hacer ricos tampoco pero un terrenito sí, se puede comprar. Y estando aquí sólo se sobrevive. Más que para la comida nada más, para sobrevivir.

Antes de migrar, María cuenta que sólo tenían una casa “muy pequeñita, con sólo un patio, y la casa es de adobe todavía. En ese tiempo yo no tenía nada, y quería hacer algo”. Ella y su hijo menor vivían en el condado de Vista en el estado de California, muy cerca de la frontera internacional. Trabajaba en las *nurserías*, como se les llama a los viveros. Ahí, su trabajo consistía en plantar, preparar y cortar flores y plantas de ornato. Su horario de trabajo rondaba las diez horas diarias “a veces cuando había mucho trabajo, puro trabajar y llegábamos bien tarde a la casa, cenábamos todavía llenitos, a dormir panzoncitos. Y otra vez para el trabajo a las cuatro de la mañana nos metíamos a bañar, a las cinco ya nos lleva el *raite*, a las seis siete ya estábamos en el trabajo. Sí, se me hizo muy difícil, la verdad”.

Actualmente, la “pasada” al otro lado se ha vuelto inalcanzable para muchos migrantes, tanto por sus altos costos que en promedio rondan los cinco mil dólares o setenta mil pesos, así como por el reforzamiento y vigilancia de la patrulla fronteriza, desalentando a muchos de cruzar. A otros los orilla a cruzar sin coyote, tratando de cruzar el desierto o la montaña solos, volviendo la frontera aún más peligrosa para los migrantes. Como explica María: “Pues, por eso es que la mayoría de los hombres de mi pueblo, están aquí. Yo, a veces, yo los ayudaba y solitos pasaban”. Sin embargo el último cruce no fue nada fácil. María estuvo por cuatro meses esperando el cruce en la frontera. En esos cuatro meses que estuvo esperando el cruce en la frontera, ella vendía verdura que colectaban en los ranchos “junto con otra mujer que conocí allá”, sólo para subsistir pues el pago del cruce sus hijos lo pagaban. Ese dinero era para llevar un poco para el cruce porque los pueden regresar a la frontera incluso a medianoche:

Pero la última ocasión me querían sacar como eso de las doce de la noche, y no quería salir y no quise salir y yo no salgo de aquí, si quieren mañana salgo, pero no voy a firmar, yo tenía mucho miedo en Tijuana, muy feo, le hacen lo que quieren y menos a una mujer, a mi esposo todavía le llegaron a quitar los tenis, los pantalones. Quería cruzar cuando se fueron como la una de la mañana. Le quitaron 300 que iba a comprar comida para cuando iba, todo se lo quitaron, le pegaron y bien feo. Pues sin dinero ahí andamos pidiendo para el pasaje para llegar a donde está tu familiar o algo. Ay sí, gracias a dios que ahorita ya no puedo pasar, si y le doy muchas gracias a dios que llegaba yo, que si logré.

3.5 El tratamiento de proceso de queja por violencia conyugal ante la justicia comunitaria: la justicia que alcanzó María

Durante su matrimonio, María narra que hubo un tiempo en que sintió mucho miedo que su esposo llegara a golpear a un hijo o incluso a matarla. Pero también tenía miedo por el futuro que le esperaba a ella y a sus hijos. Ahora que es una mujer madura, reflexiona y a la distancia responde a mi comentario de “qué increíble que haya cambiado tanto” en su situación y determinación personal. Con respecto a la demanda que interpuso ante las autoridades de su comunidad me comenta: “que sí fue, pero ya fue demasiado tarde.” En este punto, el rostro de María asoma unas lágrimas y con una voz triste, responde:

Son cosas que no se pueden evitar ya, ya lo hice por mis hijos, ya cuando me fui al Norte lo hice por mis hijos ya los dejé, por mis niños ya me fui bien desesperada. Pero (ahora, enfatiza, es diferente ella y la situación en la que se encuentra), gracias a Dios que sí pude hacer algo y ya al último que nos peleamos ya fui a la presidencia y (le dije) -ya no te quiero ver allá, déjame por favor, yo vivo en mi casa en el terreno que me dio mi papá yo ya no te quiero ver allá, ya no quiero sufrir más- Y no, y estuvimos dos meses así y él venía y yo tenía cerrado el cerco, pero él venía y me decía y me lloraba. Tantas cosas me decía.

En 2009, María interpuso finalmente una queja ante las autoridades comunitarias por la última golpiza que él le propinó: “llegó borracho y quería comer, -quiero comer-, y que le hago una salsa y -¿qué no me vas a dar un huevo? ¿nada?- ¿De dónde, si no trabajas? ¿De dónde quieres que yo te lo de? Si yo ni trabajo para ti, le digo, tú no me das tus gastos, dinero pues. Y namás por eso pues y luego me comenzó a golpear.” Como ella vive lejos del centro del poblado, nadie se dio cuenta que la estaban golpeando, era de noche y no pudo salir porque él la estuvo esperando a que ella saliera. Él la estaba apretando de la cara cuando ella aprovechó un momento en que pudo zafarse de él: “Ya me andaba matando ya, me agarró de aquí (señala su mandíbula) y lo bueno fue que metió su dedo en mi boca y lo mordí para dejarme y me dejó, sí pero yo me defendí por eso me dejó (de golpear)”.

Ella considera que las autoridades sí la apoyaron en su búsqueda de justicia frente a la violencia desatada de su esposo, aunque enfatiza que ella fue quién tomó la decisión: “sí me apoyaron, pero la decisión fue mía. Pero ellos, sí me apoyaron. En ese tiempo pues, estaba otro presidente”. Refiere que le hicieron “unos papeles”; es decir, que se levantó un acta que avalaba los acuerdos a los que se había llegado con su esposo para que la violencia terminara:

“Ahí tengo los papeles... Sí me apoyaron, para que le digo que no. Pero ahora, quién sabe...” Después de esta frase, reflexiona y afirma: “Sí, pero sí nos apoyan, namás es cosa que una, que las mujeres quieran también... Pues, porque a veces nos cuesta mucho decir no”. Para María, a diferencia del caso de Faustina (caso 4), no fue necesario recurrir al sistema de justicia del estado: “Ya no quise ir porque aquí me atendieron bien. Ya no tuve que ir hasta allá”.

Cuando María acudió a las autoridades comunitarias tenía en mente: “divorciarse de una vez”. Tenía muy claro que si la queja no procedía, podía optar por demandar ante las autoridades distritales. “Si eso yo quería, sí, ellos también me iban [a] apoyar... pero que la decisión era mía... que si yo quería esto y que si no quería, pues que en Huajuapán o hasta Oaxaca”. Según sus palabras, estaba muy determinada a terminar con la relación. Finalmente la queja que puso con las autoridades comunitarias fue por maltrato y se llegó a un acuerdo para detener la violencia: “Tenemos un papel firmado que ya no se va a seguir el maltrato y sí lo respetó”. De esa conciliación, tiene tres años que María no sufre violencia física.

El presidente municipal y el síndico fueron quienes la atendieron cuando acudió a interponer su queja ante las autoridades comunitarias. María acudió acompañada de su hermana menor. En su caso, la familia se convirtió en un recurso central para que ella llevara su denuncia hasta las autoridades comunitaria, como se pudo observar en la conversación con su hermana Agustina, reportada en el capítulo dos.

-¿Y usted fue a poner la queja y cómo la trataron?

-Como que no querían muy bien porque luego aquí se tapan todas las cosas, no querían pues. Decía [el síndico] ‘¿cómo van a meteré al compa?’ Decía, ‘es su esposo’. ‘Si pero ella no puede vivir así, o qué prefiere que la mate?’ -‘No, pero ellos tiene hijos, no se sabe cómo vayan a reaccionar los hijos’. Y luego demandó mi papá, y todos la apoyamos, mi mamá, mi papá, los hermanos. Ajá. Y luego llegaron los papás de él y sugirieron mejor el divorcio. Y les dijimos si ustedes quieren divorció está bien pero páguenlo.

Desde la perspectiva de Agustina las autoridades sólo respondieron afirmativamente una vez que María se presentó con el apoyo familiar (léase su padre). Para Agustina, a diferencia de María, las autoridades comunitarias no hacen justicia en el caso de las mujeres ya que a ellas no las atendieron cuando fueron solas. Lo que el testimonio de Agustina aporta es muy importante para la definición de las trayectorias de las mujeres en busca de justicia en su propia comunidad pues nos habla no sólo de la importancia de apoyo familiar para interponer una

denuncia en términos de solidaridad, apoyo emocional y soporte económico, sino que apunta al papel que tienen las familias frente a las autoridades al dar legitimidad a la interposición de una denuncia como una “entidad familiar colectiva” en lugar que desde una posición individual.

Durante una disputa, un sujeto que se presenta solo con las autoridades comunitarias frente a uno que es apoyado por su grupo familiar, el primero se ve en desventaja porque su posición no es avalada o legitimada por su colectividad. El caso de María nos muestra que esta visión y actuar en donde se privilegia lo colectivo sobre lo individual se aplica a todas las personas de la comunidad, mujeres y hombres. El marido de María, al ser considerado un hombre “irresponsable” puesto que no cumplió con el rol de hombre-proveedor, alcohólico y golpeador en exceso, se quedó sin ese respaldo de su propio grupo familiar, lo que facilitó que fuera encarcelado como se observa en la siguiente narración. Mientras el marido de María seguía tomando en alguna cantina de la comunidad, la policía lo encarceló por el lapso de un día mientras se le “bajaban las copas”. Las autoridades comunitarias llevaron a María a la clínica para su atención médica pues además del sangrado de nariz, se le había subido la presión y tenía un fuerte dolor de cabeza. Al día siguiente, María, su esposo y los padres de ambos serían llamados a las oficinas del ayuntamiento para revisar el caso y tomar decisiones al respecto. Al recordar a *posteriori* el trámite de queja y la elaboración del acuerdo, María considera que fueron rápidos y sencillos: “Sí, porque en la noche me golpeó, hasta la mañana siguiente pude decirle a la autoridad que yo venía porque él me había golpeado y al rato en la tarde ya lo habían agarrado”. En seguida, la narración completa del día de la conciliación en voz de María:

Ya al otro día, que ya estaba bien (que el marido no estaba borracho) entonces me llamaron a mí, -¿qué qué es lo que había pasado?, ¿qué es lo que yo decía?. Que esto me hizo, que no se la voy a perdonar de tantos años que estamos casados, no por un papel [lo voy a seguir aguantando]. ‘Es mía, que yo la voy a mandar’ (decía él). ¡No! Como un trapo que me habla, ‘ya no vale nada para mí, tantos años que he sufrido con él ¿será posible que ustedes no me puedan ayudar?’, les digo. ‘Sí, claro que la vamos ayudar.’ Y ya después les expliqué todo, que no tiene obligación, y así con mis hijos... Y ya luego, él decía que yo andaba con amantes... Y, ‘¿por qué decía eso?’ (preguntaron las autoridades). ‘Porque no tiene obligación, por eso piensa que yo ando viendo a mis hijos’ (yo les contesté). Yo le decía a la otra muchacha: ‘¡Que lo diga de frente de usted que es lo que está pasando! ¿Por qué se porta así conmigo? Si muy bien sabe que no es *hombre de obligaciones*, porque las obligaciones nos las tienes él y ¿por qué quiere que otras personas las tengan?’, le digo a la autoridad. Ya luego se puso bien

tembloroso, ‘sí, es cierto lo que dice mi esposa, es cierto’. ‘Y tú ¿por qué no te pones a trabajar para criar a tus hijos? Y ¿por qué piensas que tu esposa te anda engañando con otro?’, (le pregunta la autoridad). ‘No, pues, cuando yo me emborracho me pongo así’, dice. ‘Pero, ahorita tú ¿qué quieres de él?’ (me preguntaron). ‘Nada’, les digo, ‘yo quiero a mis hijos, a mí me vale ya, ya quiero separarme’. Y mis papás, contentos, pues mi papá me miraba así de su maltrato. Y él estaba muy contento (que yo denunciara), él se fue conmigo a la presidencia. Fue mi papá y llamaron a su papá de él. Ya firmaron ese papel, llamaron a su papá que si estaba consciente de lo que estaba pasando. Y dijo su papá: ‘Ellos están casados, si ella quiere divorcio que pague ella’. ‘Yo no voy a pagar ni un quinto’ (contesté). ‘Que ni piense que voy a pagar un quinto, así con esto que tengo (una foto de la cara de María golpeada) vale mucho allá (ante las autoridades distritales) o aquí. No es necesario pagar, cuando yo quiera y desde ahorita ya no lo quiero y menos como se ha portado conmigo porque este ejemplo usted le dejó a su hijo, esta gente veía lo que le pegaba y le hacía a su esposa (es decir a ella misma)... Y del dinero no se preocupe yo no voy a pagar ningún divorcio.’ ‘Si quieres divorciarte de mi hijo tienes que pagar divorcio’, decía el señor. Y le dije: ‘Si quieres, puedo ser madrina de tu hijo, si tu hijo así (como es de irresponsable) ¿quién diablos se va querer casar con este señor?’ A ver... ¿quién va a ser la pobre mujer que se va a casar con esta persona? A esta basura, ¿quién la recoge? (le dije).

En este punto de la entrevista, le pregunto a María si es verdad que eso dijo frente a las autoridades, y ella reflexiona, reafirma que sí lo hizo y se justifica:

Ya estaba bien agresiva... ‘Está bien’, dice (el esposo) ‘ya no me quieres, está muy bien’, dice. ‘Sí, y te lo he dicho aquí adelante y platicando, te lo he dicho aquí delante de la autoridad, eres un hombre irresponsable, no trabajas, ¿para qué? Me estás acabando, me estás acabando’, le digo. Teníamos el papel abierto [por si] acaso nos íbamos a reconciliar, y si (finalmente) nos reconciamos, (pero acordamos) que si me llega[ba] a poner la manos [encima], ya se iba.

Esta última oración de María hace referencia a que, durante el proceso de negociación ante las autoridades, el acuerdo al que se llegó fue que él se iría tres años, en los que estarían separados, para que “él valorara” y después verían si se reconciliarían. Cuando María afirma que se reconciliaron significa que lo dejó vivir en su casa porque le daba “lástima”, pues él no tenía el apoyo de nadie más, más no significaba que la relación de pareja continuara, él se había quedado solo sin ningún recurso familiar o económico.

3.5.1 La vida después del acta

Desde que se firmó el acta, María afirma que la conducta de su esposo ha cambiado. Cuando llegan a sostener una discusión, ella le recuerda: “Acuérdate [que tenemos un papel]”, le he

dicho. Sí, ya no puede hacer nada. “Acuérdate tenemos un papel y tengo una copia y a donde quiera que llegue a Huajuapán o a donde sea, ahí está”, le digo. Y sí [funciona]”. Después del levantamiento del acta, hubo un cambio en la relación. Si bien ya no existe la relación afectiva y de pareja, continúan viviendo en la misma casa. Él ahora trabaja y cuando toma, “se va tranquilo a acostar donde le toca dormir”. Viven vidas paralelas, ella lo sigue atendiendo en relación a la comida y lavado de ropa. Él lleva el dinero a casa. María comenta que él está cambiando: “Yo le dije: ‘si quieres tener mujer, tu obligación. Quieres estar conmigo, con respeto. Quieres tener mujer, tienes que respetarme a mí, y todo. Porque si no, las puertas [ahora] están abiertas... no, ya no porque te vea ahí mal, te voy a recibir”.

La situación presente no es exactamente lo que quisiera María: “Aunque no me trajera dinero... yo ya lo que quisiera que se fuera... Pero no, no quiere... Porque yo siento mucho dolor. Yo sé que no es bueno tanto orgullo, no es bueno pero aunque yo no quiera, él ya lo entiende. Pero no puedo, no se olvida jamás”. María comenta que se desahoga platicando con su madre y su hermana. Y que incluso le comentan otras mujeres que, “Así sola, la pueden matar”. María dice que ya no tiene miedo porque además de tener su acta por violencia levantada ante las autoridades del municipio de San Juan Bautista, tiene la seguridad que su marido no puede incurrir en ningún delito porque recientemente había obtenido su libertad condicional de la cárcel de Oaxaca donde estuvo tres meses por portación de arma de fuego exclusiva del ejército y en caso de reincidencia de un delito menor tendría que regresar a pagar una condena más larga. Ella misma se encarga de recordárselo a cada rato: “Siempre le he dicho, ‘si me matas, no te vas a escapar.’ Sí, porque ahorita ya tiene otro papel (es decir, otra demanda o condena). Apenas salió de la cárcel de Oaxaca, ‘más vale que estés tranquilo”’. Él tenía una arma recortada para ir al campo, pero no sabía que estaba recortada, cuando fue detenido por policías estatales. Le dieron cuatro años de libertad condicional, tiene que ir a firmar cada mes a la ciudad de Huajuapán. Para María, “estuvo bien, su escarmiento que le dieron, porque son de esas personas que no dan diez”.

María está convencida que en caso de sufrir una vez más un acto de violencia, se iría con el acta elaborada en su comunidad como pase directo a la cárcel si lo presentase ante las autoridades del sistema de justicia del Estado, en Huajuapán: “... la próxima vez se lo van a llevar a la cárcel. Así fue firmado el papel con la autoridad de aquí”. Considera además que las autoridades comunitarias ‘le creyeron’, porque le contó a la autoridad lo que estuvo sufriendo

por años. En su narración y racionalización de lo ocurrido, es interesante notar que ella se plantea a sí misma siempre como una mujer víctima y nunca como un sujeto de derechos; además, sin cuestionar nunca los roles hegemónicos de género que se comparten en el pueblo. Como mujer víctima, afirma además que tenía testigos que podía llamar, como al médico privado que ejerce ahí, que la atendió y se dio cuenta que le pegó su marido. En ese momento se hizo tomar una foto en donde aparece visiblemente golpeada y esa foto para ella, consiste en la prueba. La afirmación pública y con pruebas fehacientes de ser mujer víctima es lo que le da una seguridad a María de que obtuvo justicia comunitaria y que además su marido no va a recaer en golpearla o atentar contra su vida. Es un acto de reivindicación de su nombre, su honra, y sus actos como mujer, esposa y madre, implican que cumplió más que a cabalidad sus obligaciones de género. Al mismo tiempo significó para su marido la deshonra pública por no cumplir sus obligaciones, por ser demasiado violento y alcohólico y por golpearla “injustamente” (pues él no tenía ese derecho, porque no se lo ganó, era un hombre que no cumplió), y de manera excesiva.

Cuando se le pregunta si considera que se les protege a las mujeres en el municipio de San Juan Bautista, contesta:

Sí..., por eso le digo ‘no es necesario que yo pague un divorcio para divorciarme. Lo he hecho porque según como las leyes no es necesario que yo pague,’ le digo. ‘Ahorita podemos divorciarnos así nada más’, le digo. ‘Yo te digo claramente, yo no me siento bien contigo y con todo lo que pasó, no eres un hombre agradecido, no cumples con tus obligaciones, yo no te puedo tener’, le digo. ‘No pues, no se vale. Sí, puede irte, ya déjame en paz por favor.’ yo le hablo así por las buenas, pero él no quiere... Es un necio. Mis hermanos dicen que está acostumbrado a que le de de comer y si se larga ¿dónde va a comer?

3.5.2 La idea de la ley y de la justicia

Para María, las autoridades sí están cumpliendo su deber en proteger a las mujeres de la violencia. Sin embargo, acota e insiste en que el obtener justicia depende de que la mujer acuda con las autoridades. También considera que las cosas están cambiando, tanto en los jóvenes como en los padres que, como ella, no están de acuerdo con la violencia, y que están ayudando a sus hijas a regresar a casa con su familia de origen, separándose de sus esposos violentos. La última pregunta que le hice a María fue acerca de qué significaba para ella la justicia. Es significativo que para ella, la justicia implica sentirse apoyada y protegida por sus autoridades.

Cuando la reto a discutir sobre el por qué otras mujeres de su comunidad consideran justo lo contrario, o sea que no hay justicia para las mujeres en la comunidad, ella contesta que es porque no acuden ante las autoridades, o cuando acuden no se muestran seguras y firmes ante ellos:

-Mm... pues la justicia, significa mucho para mí, es algo muy importante porque si algo me pasa, yo que digo, -voy con la justicia, la autoridad y ellos me apoyan, es eso para mí es muy importante.

-¿Entonces usted se siente protegida por la autoridad?

-Sí, me siento protegida

-¿Usted cree que si se hizo justicia en su caso?

-Sí

-Sí, yo he escuchado comentarios de algunas mujeres que dicen que no hay justicia aquí para las mujeres...

-Porque ellas no acuden

-¿Usted piensa que es porque no acuden?

-Pero por mí y yo, este, acudiera y no me hicieran caso, yo me fuera arriba a Huajuapán, yo me iba hasta allá. Yo por mí, eso no lo iba a permitir tampoco... Yo me fui a acudir a la presidencia yo me puse dura con ellos, 'yo quiero esto y tanto, no me tienen que hacer tanto por un lado, así como valgo yo vale un hombre', yo dije todos mis problemas y yo para mí... sí, pero eso debe uno como mujer debe explicar fuerte con ellos y si no lo hacen aquí, a Huajuapán... Así quieran o no quieran, lo tienen que hacer porque lo hacen, sí.

Cuando María menciona que el significado de la justicia está relacionado con en primer lugar acudir ante las autoridades, estamos frente a una declaración importante y profunda porque remite a la idea que la justicia tiene que ser cercana. *Sus autoridades comunitarias* es el primer referente de justicia que ella tiene en mente y que implica el sentido de protección que sin éste no tendría sentido la vida en comunidad sin orden sin normas que permitan la convivencia en un espacio social. En segundo lugar, la justicia se consigue con base en la negociación, el análisis del comportamiento de las personas que están disputando y el posicionamiento y capital simbólico que tengan. Cuando María dice "yo valgo como un hombre", dos ideas me asaltan la mente: una es precisamente el juego de legitimidad en el que ella se ha ganado una posición respetable al sacar adelante a su familia sola sin el apoyo de su esposo, ganándose un lugar como "los hombres". La segunda es que, debido a su experiencia de vida en los EUA, ella ha tenido acceso al discurso de la igualdad entre hombre y mujeres y reclama ese lugar ante la justicia, sea en su comunidad como en frente al estado.

El acercarse a nuevos y diferentes referentes de género y derechos le permitió plantarse de manera distinta frente a las autoridades de su comunidad y exigir que le hicieran justicia:

Desde los Estados Unidos yo me juntaba con muchas amigas y ellas me decían muchas cosas... pero cuando llegué, también tenía mucho miedo allá, y de ahí fui conociendo... Sí, me llegaba a golpear allá, pero luego, luego, lo metieron a la cárcel. Me sorprendí pues era tan bonito este país... En Estados Unidos (la violencia contra la mujer) es reportable. Allá es 911 para cualquier policía. Sí, porque allá, si tú ves que están golpeando a una persona de inmediato tú hablas y vienen.

Ante mi pregunta si ella consideraba que allá “las mujeres mandan”, María contestó:

Le dan preferencia a la mujer, así es, para que le den un escarmiento... Yo misma ‘les voy a pedir que 30 años te den’, [le decía a mi esposo] y él lloraba... ‘Sí, 30 años yo le voy a pedir por todo eso que me has hecho, todo yo le voy a decir aquí, si eres así...30 años son muchos años..’, le decía yo. ‘Todo este tiempo te estuve aguantando pero aquí te vas a chingar, 30 años yo les voy a pedir y de regresar contigo, jamás.

Él estuvo finalmente una semana preso en los EUA, y después lo deportaron. “Él creía que se iba a quedar ahí, toda la noche lloró en la cárcel, estuvo hablando... Dice, ‘perdóname, no pidas tantos años para mí por favor, ya si salgo me largo, ya no vuelvo a regresar.’” Ella misma reflexiona sobre esas circunstancias que vivieron en EUA y me comenta: “Fue de repente para él. Aprendió. Porque tantos años se le hacía fácil golpear a una mujer cada vez que tomaba.. No sé si usted ve esto (y me enseña una cicatriz en su antebrazo), esta me la hizo con el primer hijo, fue el 16 de agosto de 1981.” María tenía siete meses de embarazo de su primer hijo cuando su esposo la comenzó a golpear. Lo que realmente aprendió el esposo de María fue a tenerle miedo a la justicia en EUA, por la “intolerancia” de ese sistema de justicia frente a la conducta de violencia de los hombres hacia las mujeres. Aprendió que no hay tolerancia para la violencia contra las mujeres en ciertos lugares, pero en otros como su comunidad sí, hay un margen de aceptación e impunidad que le permitieron volver a ejercitar la violencia en cuanto se reunió María con él en San Juan Bautista.

El apoyo de sus padres fue también muy importante para esta mujer. Aunque ya no tenía hijos chicos a cargo y no necesitara de un respaldo económico por parte de su familia de origen, ellos la apoyaron para llevar la demanda frente a las autoridades comunitarias. Desde que María tomó la decisión, fue apoyada por sus padres y hermanos que en repetidas ocasiones ya le habían dicho: “Sepárate, te apoyamos”. Su hermana le dijo: “Sepárate de una vez. Ahorita,

mira los casos que pasan ahí en la tele... Mira ahí se aprende, porque ahí te lo están diciendo”. “Aprende”, decían conmigo mis hermanos, ‘ve la tele ahí porque ahorita las mujeres ya no [se dejan]. Aprende, ve la tele, ahí pasan casos fuertes y si tienes miedo, no tengas miedo’, dicen, ‘no te va a hacer nada’”.

Este último punto nos deja ver cómo están llegando los discursos de derechos de las mujeres en la comunidad de San Juan Bautista. La idea de que las mujeres “ya no” se dejan, nos habla del cambio cultural que los medios masivos de comunicación promueven. En San Juan Bautista la televisión llegó hace menos de ocho años, y trajo consigo la idea de que la violencia física extrema contra la mujer no deber ser tolerada. Sin embargo, y de manera sólo parcialmente contradictoria, a través de sus programas y anuncios comerciales también refuerzan los roles y estereotipos de género, y de la etnicidad -dicho sea de paso-, al juzgar a las mujeres a partir de su conducta y no sólo por el hecho del derecho a tener derechos por ser persona.⁵⁴

3.6 Cambios intergeneracionales

María considera que la violencia está relacionada con la ignorancia, con el no saber, el no conocer que las cosas tendrían que ser distintas: “Porque los padres así crecieron y eso lo fueron viendo ellos y eso lo repiten ellos... También es lo que pasa, pero nosotras como mujeres de aquí nos fuimos aguantando”. Aunque para ella esta situación está cambiando con las mujeres más jóvenes, ya que, en sus propias palabras: “Ahorita ya no dicen ‘paga el divorcio’. Ahorita cada quien por su lado.- Si ya no hay voluntad, pues se apartan. Es más, hasta solas van, no es necesario que paguen el divorcio”. Ella misma menciona que ésta del “pago del divorcio” era una estrategia que se usaba de parte de los hombres para evitar que las mujeres solicitaran el divorcio, al amenazarlas con la imposibilidad de realizar el pago del trámite legal. Ante la dependencia económica del marido, desistían. Ahora, las mujeres jóvenes se separan con más facilidad, sin importar si tramitan o no el divorcio.

⁵⁴ Algunas tardes me quedé mirando los programas de televisión con otras mujeres que me invitaban a sus casas. Sólo se ve un canal de televisión pública cuya programación vespertina contiene un show televisivo “en vivo” donde se exponen casos de mujeres que acuden al programa y que son juzgadas públicamente a partir de su conducta sexual y maternal. De lo que juzgara la conductora como “apropiado o no” se desencadenaban alegatos jurídicos y psicológicos que podrían favorecer o perjudicar a las mujeres expuestas.

Estos cambios intergeneracionales están relacionados con un mayor nivel de estudios en las mujeres jóvenes, así como con un mayor acceso a la promoción, aunque sea discursiva, de los derechos de la mujer a vivir una vida libre de violencia que ha penetrado a la comunidad a través de muchos canales distintos. Entre ellos destacan la migración, los medios de comunicación masivos, la escuela y los programas federales de corte asistencialista como el programa Oportunidades, en el cual dan pláticas obligatorias a las mujeres participantes sobre salud, derechos sexuales y reproductivos, y a vivir una vida libre de violencia, el cual, al igual que el programa de televisión mencionado antes, no tiene perspectiva de derechos y privilegia una visión de vida sin violencia pero sin cuestionar de fondo que ésta se origina en la desigualdad estructural entre hombres y mujeres. Es decir, que aun cuando se fomenta la idea de que la violencia contra la mujer es ilegal y es mal vista socialmente, no se enfocan a la transformación profunda de roles de género que apuntalan dicha desigualdad y cuyo vértice más visible son los golpes físicos contra las mujeres.

Los hijos cuando son pequeños aparecen como factor que a veces imposibilita salirse de la relación violenta, porque tanto en ella como en el caso de Amelia, Agustina y Patricia⁵⁵ la preocupación de dónde dejar a los hijos les impedía movilizarse, pues ante la situación de marginación económica y social para los padres es muy complicado hacerse cargo de muchos niños: “Si todavía con dos hijos, uno... Pero, ¿con seis? No, se me hacía muy difícil para llevarme a mis niños. Ahora yo les digo a mis hijas que no tengan tantos hijos para que así puedan salir adelante porque ya con muchos niños, no se puede” (Amelia, 2012). Cuando los hijos crecen, en este contexto de alta migración se pueden convertir en un recurso de apoyo para salir de una relación de violencia como lo fue para María, pues sus hijos migrantes desde el otro lado de la frontera la ayudaron económica y emocionalmente para que ella dejara a su padre.

3.6.1. Su hija

La situación para las mujeres jóvenes parece más prometedora, pues cuentan cada vez más con el apoyo de sus familias, condición necesaria para salir de la situación de violencia conyugal.

⁵⁵ El caso de Patricia se analiza en el Capítulo cinco.

Una de las hijas de María también es sobreviviente de violencia conyugal, y ha recibido todo el apoyo de María para separarse de su esposo. María le dejó su casa de adobe y mantiene económicamente a su hija y dos nietos pequeños. Su hija no trabaja, María le ha pedido que mejor se dedique a sus hijos mientras son pequeños. María incluso comenta que presionó un poco a su hija para que dejara a su esposo:

-Le dimos casa para que vivan con ella, todo lo que es material de la cocina todo le dimos, para que vivan pero no se portó bien el muchacho.

-¿Y usted se trajo a su hija?

-Sí, aquí está conmigo y de ahí se fue él... Según que estaba en la cárcel allá porque era un drogo, le gustaba drogarse.

-¿Entonces usted ha protegido a sus hijas siempre, para que no les peguen?

-Sí, el muchacho se la quería llevar -te vas conmigo-, no, le digo. Pero ahorita, antes les hablaba a los niños pero luego ya no. Aunque él estaba con ella no se porta[ba] bien, era un hombre sin obligación también. Pañales, muchos pañales... Era un hombre sin obligaciones ¿para qué quieres tener un hombre así? Otra vez, como papá... ¿Así lo quieres tener? Pobrecita de tí, le digo, y despierta. Está sola ella, no trabaja, pero los niños comen.

-Y que, ¿cómo le hacen?

-Todavía me sigue mandando mi hijo.

-¿De ahí todos se sostienen?

-Los niños también.

Conclusiones:

Posibilidades y límites de la justicia comunitaria

Diversos especialistas en los temas de migración, género y etnicidad como Marroni (2009), Zapata, Suárez y Flores (2010) y Camus (2008), han señalado que el creciente fenómeno de la migración transnacional en zonas indígenas está resquebrajando las otrora rígidas estructuras comunitarias basadas en una ideología de género de corte patriarcal, transformando las relaciones de género, así como las relaciones intergeneracionales. Para Marroni, quien trabajó con indígenas del Valle de Atlixco, las nuevas relaciones de género que se están perfilando en comunidades indígenas impactan y son impactadas por los procesos transnacionales, aunque no deja de reconocer que, evidentemente, existen factores de otra índole que también actúan para producir cambios en las relaciones interpersonales y familiares (2009:109). Lo interesante de la afirmación de Marroni es que justo “estos cambios no podrían producirse sin un conjunto de transformaciones en el modo de vida de estas comunidades *donde* la familia extensa juega un

papel central en el desplazamiento de las jóvenes” (2009:110); es decir, que en la familia también están sucediendo transformaciones que permiten a las mujeres jóvenes, trazar proyectos de vida propios distintos a los proyectos tradicionales que destinaban a las mujeres como son quedarse en la comunidad y encargarse del hogar mientras el hombre era él que migraba. Esos cambios en las familias están dando cabida a otras ideologías de género que cuestionan el uso de la violencia como forma legítima de uso del poder al interior de las relaciones de pareja y, con ello, abriendo nuevas estrategias para acceder a la justicia.

La afirmación de Marroni sobre los cambios en las ideologías de género a través del tiempo en las mismas familias, refieren a transformaciones que también se observan en el caso de María. Los cambios culturales impactan de distinta forma a los miembros de una misma colectividad, en este caso en la misma percepción de las posibilidades y límites de los roles de género más hegemónicos. Para explicar este punto, recurro a dos ejemplos dentro la familia de María y Agustina. Primero, la concertación del matrimonio para ambas fue distinta, mientras a María la casaron, Agustina pudo elegir a su pareja. La distancia entre hermanas es de 10 años. En este tiempo, además de que el trabajo duro de María le generó legitimidad y simpatías de parte de su familia que más tarde le reditaron para interponer su queja, la misma familia, y este es el segundo ejemplo, se fue abriendo a la posibilidad de reconocer que la violencia contra la mujer no es aceptable como medio de solución de las disputas. Estos cambios los vemos por supuesto en Agustina que es más joven, pero incluso en el padre de ambas. Él transforma su pensamiento (no libre de reticencias) para apoyar a su hija. Las ideologías de género en San Juan Bautista, en tanto representaciones sociales de un imaginario social específico, están transformándose rápidamente. Araya comenta que si bien las personas al nacer en determinada sociedad son estructuradas a partir de esa realidad ontológica que al mismo tiempo va determinando su propia conducta, también son agentes “con maneras específicas de comprender, comunicar y actuar sobre sus realidades ontológicas” (2002: 10); en tanto que comprometen su pensamiento “las personas ya no reproducen su entorno social simbólico de manera habitual y automática sino que lo incorporan a su esquema cognitivo” (Ib.). Este juego entre agencia y estructura a partir del propio proceso cognitivo es lo que puede dar origen al cambio cultural, al posibilitar a las personas a actuar sobre esas realidades de las que son *ahora* conscientes a través de sus propias experiencias de vida. En este sentido, los trabajos de Lauretis (1985) y Alcoff (1995) coinciden en que la subjetividad se construye de la misma forma, a partir de la experiencia situada del actor.

La experiencia migratoria de María se impone como el contexto que hace posible que su agencia pudiera “emergir”, haciéndonos testigos de su empoderamiento en el camino. Esa construcción de la subjetividad como menciona Alcoff (1995), desde la reflexión de su propia experiencia, le permitió posicionarse de manera distinta a otras mujeres de su comunidad frente a las autoridades. Para ello, se conjuntaron varios factores internos y externos; entre los internos, podemos situar su agencia y su empoderamiento y, entre los externos, su poder económico, el apoyo familiar para interponer una denuncia, y el propio posicionamiento de debilidad de su marido ante las autoridades.

En relación a la lógica del sistema de justicia indígena, como se observa en la narración de María durante su proceso de conciliación frente a las autoridades comunitarias, el derecho de una mujer a ser defendida está ligado al cumplimiento de una obligación, en este caso sexogenérica. Aquí hay que recordar que la base de la organización social comunitaria indígena está precisamente sustentada en formas de reciprocidad y complementariedad donde los derechos se construyen en base al cumplimiento de obligaciones lo cual permite y ha permitido la existencia de las sociedades indígenas desde la colonia, y hasta después de la conformación del estado postrevolucionario. Las mujeres, al ser parte de la comunidad comparten el sistema de normas comunitarias ligadas a estructuras de parentesco, herencia, y residencia patrivirilocal, primordialmente en casos de violencia⁵⁶ acuden a las autoridades comunitarias pues éstas constituyen el referente primario para su búsqueda de justicia. Esto, ante los ojos del feminismo más hegemónico/occidental,⁵⁷ no parece constituir un real acceso a la justicia en términos de lo que se ha definido internacionalmente como derechos de la mujer y por tanto no parece justicia. Sin embargo, para María efectivamente se hizo justicia porque se sintió

⁵⁶ Esta información se corroboró al cruzar los datos sobre el número de casos de violencia que se archivan en la comunidad contra el número de casos de violencia que llegan de esta comunidad al distrito judicial de Huajuapán. Este último dato verbalmente me lo dio el Subprocurador regional de la Mixteca, al afirmar que raros son los casos que llegan de esa comunidad, y de cualquier otra, pues las mujeres indígenas de alrededor casi no acuden ante esa instancia, él reconoce que aunque las mujeres no están resolviendo nada en su comunidades el sistema de justicia estatal es muy lejano para ellas puedan sostener una denuncia y por eso casi no van.

⁵⁷ Desde una perspectiva más política de lo que ha significado el feminismo hegemónico, Mónica Millán retoma las ideas Aida Hernández (2001: 217) cuando define al feminismo hegemónico como aquel que ha "surgido en el centro del país, y teorizado desde la academia en el que la lucha contra el aborto y por los derechos reproductivos ha sido central" y cuyo resultado ha sido “una agenda feminista hegemónica excluyente, que privilegia las demandas de la experiencia urbana ilustrada, y adscrita a una noción de derechos individuales” (Millán, 2009: 839)

protegida y se detuvo el maltrato de manera inmediata. La justicia para María significó ser tratada con igualdad al trato que reciben los hombres, ser considerada como persona dentro de la colectividad a la que pertenece y de acuerdo a su propio sistema de normas. En términos de relaciones de poder dejó de sentirse subordinada a los hombres de su comunidad; su esposo y autoridades comunitarias incluidas. El reconocimiento expreso al maltrato que ella recibió, se convierte en un acto de justicia *per se*, y fue reforzado a partir del castigo y condicionamiento que recibió su esposo por parte de los hombres con más poder en la comunidad.

El papel de las redes familiares en particular de la familia de origen y sobretodo de la figura del padre, sigue cobrando importancia en la resolución de los conflictos matrimoniales, pues recordemos que el matrimonio mismo, aunque en transformación, constituye y es constituyente de alianzas entre familias, no entre individuos. Por lo tanto, al existir disputas o conflictos conyugales, los padres tradicionalmente juegan el papel de negociadores y testigos a favor de la alianza matrimonial. Pero esto está cambiando rápidamente a favor de las mujeres, como se observa en el cambio de actitud y apoyo de los padres entre los casos 1 y 5 que sucedieron hace más diez años y cuyas hijas recibieron poco apoyo, y los casos de los últimos cinco años como se ilustra en los casos 3 y 4 donde existe un apoyo total de los padres hacia sus hijas. Incluso en las mismas personas suceden cambios. Como vimos, el padre de María fue quien concertó el matrimonio de su hija siguiendo la tradición, y el mismo padre es el que ayuda a María a salir de la situación de violencia. Cada vez es menos frecuente que los padres se avergüencen de que sus hijas se separen, lo cual implica que el estigma de la “mujer fracasada” va perdiendo sentido entre algunos sectores de la comunidad, por lo menos en situaciones como éstas.

El segundo aspecto que destaca del testimonio de María es la importancia del acta firmada ante las autoridades. El estudio doctoral de Terven (2009:165) señala que en la región indígena de Cuetzalan el acta es un instrumento que permite dar por concluidos los pleitos y que en muchas ocasiones las mujeres son obligadas a firmar las actas de conformidad por lo que se asume que el acceso a la justicia para estas mujeres es limitada. Sin embargo, y sin querer afirmar que en esta comunidad hay un mayor acceso a la justicia comunitaria que aquellas estudiadas por Terven, en San Juan Bautista el acta aparece como una poderosa herramienta de disuasión de la violencia conyugal, al ser instrumento de amenaza por parte de las mujeres para

acudir ante las autoridades de Huajuapán, que se consideran como una segunda instancia. Lo paradójico del asunto es, que a diferencia de otras regiones indígenas como el caso de la justicia indígena de Cuetzalan, en el estado de Oaxaca el reconocimiento a la jurisdicción indígena está limitado por leyes secundarias, que por un lado prohíben que estas autoridades puedan tener conocimiento de casos de violencia intrafamiliar, y por otro lado no reconocen las decisiones jurídicas (o determinaciones) que toman dichas autoridades. En entrevista con el Subprocurador de la Mixteca, este afirmó que el reconocimiento a los sistemas normativos se limita a la cuestión de elección de autoridades, y que en todo caso se consideran sus decisiones jurídicas como parte del sistema de mediación del sistema jurídico positivo. Al preguntarle sobre la posibilidad de llevar las deliberaciones de las autoridades comunitarias a la justicia del estado, tales como serían las actas y resoluciones comunitarias, me confirmó que no son tomadas en cuenta. Por lo tanto, la construcción que las mujeres y las mismas autoridades indígenas hacen del uso de la ley como amenaza se convierte en un potente mecanismo para forzar al cumplimiento de sus resoluciones; es decir, se hace uso de él como recurso estratégico discursivo en aras de fortalecer sus propios sistemas jurídicos frente al sistema positivo.

CAPÍTULO 4

El sistema de parentesco y el debilitamiento de la justicia comunitaria: La historia de Faustina

Introducción

En este capítulo analizaré las ideologías de género existentes en la sociedad sanjuanense a partir de la observación del sistema de parentesco en la historia de vida de Faustina, para comprender cómo se configura este escenario donde sucede la violencia conyugal, las posibilidades y límites que el sistema comunitario le ofrece a las mujeres para acceder a la justicia.

La configuración de la violencia de género al interior de las comunidades indígenas se puede analizar desde la comprensión del funcionamiento de los sistemas estratificados de género; los cuales, como se verá a continuación, se pueden muy bien interpretar como sistemas de parentesco o viceversa.

Para entender la mecánica de la violencia, Rita Segato retoma el esquema teórico de Levis-Strauss:

[]...que traza dos ejes, uno horizontal de igualdad que corresponde a los trueques, la circulación de dádivas (en su sentido antropológico) el comercio, el lenguaje, y el eje vertical es el de la conyugalidad y la progenitura. Las prohibiciones marcadas por el eje vertical son condición de posibilidad para que la dinámica del primer eje pueda construirse. En el eje horizontal se alternan relaciones de competición o alianza – y aclara que sólo tiene sentido hablar de alianza en un régimen marcado por la disputa y la competición-. Mientras que en el eje vertical, el de los estratos marcados por un diferencial jerárquico y por grados de valor, las relaciones de exacción forzada o de entrega de tributo, en su forma paradigmática, por ejemplo el género, el tributo es de naturaleza sexual. El eje horizontal es de demanda igualitaria, mientras que lo circula en el eje vertical su carácter es de tributo o entrega, por el hecho de corresponder a una economía de circulación entre desiguales. La dádiva mantiene afinidades con órdenes basados en la noción de “dignidad” universal, así el tributo responde a un orden basado en el honor o valor desigual. Estas dos coordenadas normativas son en realidad dos economías simbólicas articuladas en un único sistema. Esto es así porque la capacidad de exacción de una *economía simbólica de estatus* es justamente el requisito indispensable para formar parte del orden de pares. En los sistemas de economías simbólicas de estatus tiene un peso predominante, todo sucede como si la plenitud del ser de los semejantes –aquellos que califican a los que se considera acreditados para participar en el circuito de iguales- depende de un ser-*menos* de los participan como “otros” dentro del sistema. El ser-*menos* solo es resultado de la expropiación simbólica y material, una

especie de <<plusvalía simbólica>> donde el estatus, a diferencia de una clase basada en una lógica puramente económica se fija en la cultura como categoría jerárquica y adquiere marcas percibidas como indelebles. En verdad, en la práctica, la extracción de plusvalía económica se comporta también como extracción de la plusvalía simbólica, lo que equivale a decir que todo régimen de clases se comporta, en el plano sociocultural, como un régimen de estatus. En los casos extremos de demanda o presión de los antagonistas- semejantes en el orden de contrato, el “otro” en el orden de estatus del eje vertical, será llevado a la condición de víctima sacrificial en un gravamen extremo que debe ser impuesto como prueba de capacidad para participar de la economía simbólica de los pares. Aquí, el tributo es la propia vida del “otro” en el orden de estatus. El feminicidio es la alegoría perfecta, el caso extremo y la concreción misma del modelo que aquí presento. (2003: 254).

Esta larga cita nos permite entender el detalle de cómo funcionan las desigualdades de poder en una sociedad de economía simbólica de estatus; es decir, permite comprender cómo se jerarquiza una sociedad donde la lógica que mueve al poder se basa también y sobre todo en concepciones culturales y no sólo en concepciones económicas caracterizadas por la clase (como sería en el sistema capitalista, por ejemplo). Así, las mujeres forman parte del eje vertical, por ser el de la conyugalidad y la progenitura, y los hombres en el de horizontalidad- igualdad. Analíticamente desde un enfoque de economía política,⁵⁸ la noción de “plusvalía simbólica” es lo que les permite a los hombres afianzar su posición jerárquica dónde circulan las “dádivas”; es decir, el estatus les permite a los hombres cabeza de familia establecer alianzas con otros a partir de la circulación de bienes, entre ellos las mujeres de su sistema de parentesco.

El sistema de sexo/género es un término neutro que se refiere al campo de la reproducción de un sistema social pues “indica que en él la opresión no es inevitable, sino que es producto de las relaciones, sociales específicas que lo organizan” (Rubin, 1991: 12); es decir, es producto de las relaciones que producen y organizan el sexo y el género. En tanto sistema normativo, establece derechos específicos para mujeres y hombres. La asimetría del género, -la diferencia entre el que intercambia y la que es intercambiada- implica la coerción de la sexualidad femenina (Ib.: 26)

Siguiendo el modelo teórico de los sistemas de parentesco planteados por Engels y Lévi-Strauss, esta autora afirma que los sistemas de parentesco “están formados por, y

⁵⁸ Todos los sistemas sociales tienen un sistema de economía política, que organiza la producción y distribución de bienes y alimentos así como de la misma reproducción social.

reproducen, formas concretas de sexualidad socialmente organizada. Los sistemas de parentesco son formas empíricas y observables de sistemas de sexo/género” (Ib.:12). Los sistemas de parentesco, en tanto establecen normas concretas para gobernar la sexualidad humana, implican *per se* una diferencia radical entre los derechos de los hombres y los de las mujeres (Ib.:13). Un sistema de parentesco es, *entonces*, un sistema de sexo-género. Partimos entonces desde el paradigma que ubica el control de la sexualidad femenina en el eje central que sostiene la dominación masculina en los sistemas estratificados de género o sistemas de parentesco.

4.1. El escenario de la violencia conyugal. Ideologías de género y etnicidad: el funcionamiento del sistema de parentesco como sistema sexo/género

Faustina es una mujer joven, madre de dos niños pequeños. Está casada con Ricardo, un joven migrante que regresaba cada año por cortas temporadas para retornar cíclicamente al Norte. Faustina describe a Ricardo como un padre cariñoso y responsable, sin embargo muy celoso. En general, define su relación como una “sin problemas. Confiaba en él”.

-Sí, si me quería él, pero era muy celoso. Sí. Me decía en la cara –te quiero mucho- pero a los niños lo quiere mucho, los abrazaba. Cuando veníamos con mi papá venía abrazando a sus dos niños. Jugaba con ellos.

-¿Les hacía de comer? ¿Les cambiaba el pañal?

-No. En si, sí los quería. Ahora que se fue, me dicen, pues que lo vieron ahí donde está la casa de su hermana. Y ahí estaba llorando por los niños. Por lo que hizo. (Entrevista a Faustina, 2012)

Cuando nos conocimos, Faustina recién había denunciado a su marido por violencia doméstica directamente ante las autoridades del distrito judicial en la ciudad de Huajuapán de León. De hecho, cuando concertamos las entrevistas para darle seguimiento a su caso, ella aún tenía la cabeza, y las manos vendadas como resultado de la última golpiza que le propinó su marido. Durante nuestros encuentros, Faustina mantenía un tono de voz sin intensidad, hasta cierto punto monótono, como desconectado de sus emociones pues su voz nunca se alteró o se quebró a pesar de la evidente tristeza que reflejaba su lenguaje corporal. Intentaba parecer tranquila y a ratos contenta, esbozando constantes sonrisas a lo largo de nuestra charla.

Faustina es la cuarta hija de una familia de 12 miembros, tiene cuatro hermanas y cinco hermanos, dos de ellos viven en los Estados Unidos, otra más está casada y vive aparte con su

marido. Su padre trabaja en el campo, y junto con su esposa sostienen una de las dos panaderías que existen en la localidad.

4.1.1 Noviazgo, matrimonio y migración: Factores determinantes en el estatus de las mujeres

Después de un breve noviazgo, Faustina se casó pocos meses antes de concluir el último año de la escuela secundaria, tenía entonces 16 años. Desde el primer día de casada vivió episodios de violencia conyugal. Con timidez cuenta que tuvo otro novio antes de su esposo, al que conoció durante sus salidas a la calle para hacer las compras que su madre le encargaba. Él siempre la seguía mientras ella se trasladaba en bicicleta hasta que un día que se encontraron en el palacio municipal; poco tiempo después se hicieron novios. Su noviazgo transcurría a escondidas de los padres de Faustina, él la esperaba parado frente a su casa todo el día hasta que ella salía a hacer los mandados, entonces podían platicar un poco, siempre a escondidas:

-...lo veía cuando estaba ahí parado [frente a su casa], pero casi no me gustaba salir a platicar como a veces veo a las personas, que se pelean con las mujeres pues, ahí me daba cuenta que maltrataban a muchas mujeres.

-¿en la calle, [usted] veía que las maltratan?

-No, pues ya ve que las personas de acá se dan cuenta de todo. (Entrevista a Faustina, 2012)

El noviazgo sin compromiso matrimonial no está permitido socialmente en San Juan Bautista, aunque como se evidencia a través de este relato, es una práctica sancionada que se realiza en la clandestinidad o a escondidas de los padres. Muchas de las jovencitas que entrevisté afirmaban la existencia de una prohibición total para salir de sus casas; sin embargo, en las noches las encontré algunas veces caminando en compañía de otros jóvenes o bien paseando solas tomadas de la mano con sus novios. En 2005 un estudio realizado por Dubravka Mindek (2005: 315-316) en la Mixteca sobre relaciones de pareja en comunidades de migrantes apunta los reflectores hacia ese aspecto: que hombres y mujeres comparten a nivel discursivo la misma ideología de género pero en el nivel de acción, mujeres y hombres jóvenes, están cuestionando realmente las ideologías hegemónicas de género.

El estigma de ser una mujer que “platica” con un hombre radica en el subtexto que los simboliza como pareja sexual, y es uno de los dispositivos de control sobre las mujeres. De acuerdo con Goubinoff (2003: 239-240) este tipo de mandamientos tienen el objetivo de

preservar una “virginidad social”, y no tanto la virginidad física, pues en este contexto, el acto de “hablar” significa una petición de relaciones sexuales, pero no forzosamente se trata de una petición de matrimonio, de ahí su peligrosidad pues tiene el potencial de dejar la reputación de la mujer en entredicho, aun sin haber mantenido jamás relaciones sexuales. Este estigma podría explicar la causa por la que Ricardo golpeó a Faustina durante su boda.⁵⁹

La siguiente versión fue recabada a partir de la información del padre de Faustina y una familiar cercana. Según ambos relatos, la fiesta nupcial se interrumpió cuando Ricardo golpeó a Faustina frente a todos los invitados, la música se apagó, y “ya ni se partió el pastel”. El motivo fue que la banda musical que amenizaba la fiesta envió públicamente saludos a la novia de parte de un joven, que resultó ser un exnovio. Al parecer, Ricardo ya estaba muy alcoholizado y tundió a Faustina a golpes. Los padres de ella, enojados por el maltrato, la llevaron de regreso a casa y ya no la dejaron partir con su esposo hasta que el *tani'sanni* o embajador de bodas,⁶⁰ logró convencerlos de aceptar las disculpas del novio y su familia. El padre de Faustina, advirtió en ese momento tanto al *tani'sanni* como a la familia de Ricardo que si volvía a golpearla ya no iban “a quedar conformes” y que lo meterían a la cárcel.

Faustina, como muchas jóvenes hoy en día, huyó con su novio antes de ser pedida para casarse, y sólo después, fueron a pedir perdón a sus padres y permiso para casarse. A los ojos de la comunidad “no se casó bien”; es decir, que no siguió adecuadamente el ciclo de rituales del matrimonio mixteco. Según comentarios de personas en la comunidad, una mujer joven que huye con el novio, antes de estar comprometida, se considera que “no se casó bien”, pues ya se “fue a meter a la casa del muchacho”. De acuerdo con la ideología de género hegemónica, se sigue entonces que la mujer soltera “pierde valor” al perder esa “virginidad social” frente a la sociedad, incluyendo a la propia familia. En realidad, esta forma de concertación del matrimonio, post-huida, no significa ninguna variación importante de la costumbre pues el “robo de la novia” ha existido de manera constante como práctica matrimonial en las sociedades indígenas de Mesoamérica. Diversos estudios en la región mesoamericana (Robichaux, comp., 2005) han mostrado como el “robo de la novia” se usaba

⁵⁹ No obtuve el testimonio de Ricardo porque estaba prófugo, pero se reconstruyeron los hechos por otras personas: el padre de Faustina y una prima que estuvo en la boda.

⁶⁰ El *Tani'sanni* es una persona de respeto en la comunidad que funge como embajador, siendo el encargado de iniciar las primeras conversaciones con fines matrimoniales entre las familias. Su uso derivaba de evitar la vergüenza en caso de rechazo a la familia del joven. Cada vez es menos usado en esta comunidad.

como estrategia matrimonial entre las clases más bajas para evitar o reducir el pago de la “dote” o “servicios a la novia”, o bien cuando se quería forzar a un acuerdo matrimonial (D’Aubeterre, 2003; Goloubinoff, 2003). En la actualidad, la migración como modelo económico de la región, juega un papel central al imposibilitar noviazgos prolongados. Los tiempos entre cada retorno que los migrantes hacen a sus comunidades son muy largos, y las permanencias tienen una duración corta, por lo que, en caso de tener una candidata, deben aprovechar y asegurarla antes de una nueva salida pues otros pueden ganarle la partida, por lo que el “robo de la novia” se usa para “acortar” los tiempos del noviazgo y lograr matrimonios antes de la nueva ida al Norte (D’Aubeterre, 2003). Este fue el caso de Faustina y Ricardo, un noviazgo y matrimonio apurado por los tiempos y ritmos de la migración cíclica. Se actualiza la tradición para acoplarse a los tiempos del modelo capitalista de agroproducción en los campos del Norte.

De manera paradójica en la Mixteca, el largo ciclo del matrimonio mixteco es cada vez más elaborado.⁶¹ Tanto en la boda de Faustina como en otras tres bodas que pude presenciar se retoman elementos del matrimonio mixteco y del matrimonio católico haciéndolo cada vez más ostentoso. En general, el paso conocido como la “cerrada de trato o compostura” es central, puesto que es ahí cuando se acepta el matrimonio y se hacen las negociaciones sobre lo que el padre de la novia pedirá y lo que está dispuesto a dar la familia del novio, lo que se ha llamado el “pago de la novia” que en muchos casos no se considera una venta de la novia,⁶² sino que se recibe como una cooperación para cubrir los gastos de la boda. Durante la compostura se reúne la familia del pretendiente en casa de los familiares de la novia y se le entregan ‘presentes o dones’ que normalmente consisten en mole de guajolote, cervezas, aguardiente y refrescos. Se “cierra el trato” aceptando los regalos y cenando juntos, lo que simboliza la unión entre las familias y se legitima el matrimonio (Mindek, 2003: 338-339). A partir de este momento pueden comenzar a planear los detalles de la boda.⁶³ Algunas familias

⁶¹ El matrimonio mixteco incluye varios pasos o ritos: pedida de la novia: el pretendiente acude a pedir la mano de la elegida entre tres y cuatro veces a través de la figura del tanni’sanni o embajador, y/o en compañía de sus padres; la compostura o cerrada de trato; pedida y entrega de la novia, peinada, boda religiosa y reconocimiento.

⁶² A propósito de la venta de la novia, Mindek pone en duda las etnografías que hablaban de matrimonios arreglados, y se pregunta si los etnógrafos entendieron mal el concepto entre arreglar un matrimonio e imponerlo (Mindek, 2003).

⁶³ En algunas otras comunidades y regiones de Oaxaca se habla del “pago de la novia” e incluso de una “venta de mujeres”. Este no es el caso generalizado de San Juan Bautista, aunque algunas jóvenes empiezan a interpretarlo así, como una venta.

piden vacas, chivos, o guajolotes, refrescos y cerveza, “tres días de fiesta” y/o “cuetones”,⁶⁴ entre otras solicitudes. Antes la “compostura” era más sencilla pues las bodas eran muy humildes. Según uno de los testimonios que recabé de una mujer de 83 años, cuya boda se realizó en los años cincuenta, “el novio tenía que dar media carga de maíz, una de plátano, una de piña, refresco y mole cuando se pedía a la muchacha, el papá de la novia compraba la ropa para el novio y el papá del novio compraba ropa para la novia” (Entrevista a Doña Tere, 2012). Hoy día una boda puede costar alrededor de varios miles de pesos, los familiares “echan la casa por la ventana” pues se compra el vestido blanco de novia, el novio usa traje o esmoquin, se sirve comida y bebida para todos los invitados, se parten costosos pasteles de múltiples pisos, y se contratan bandas de música para amenizar la fiesta.

En el caso de Faustina, la “compostura” no se realizó según la costumbre pues su padre rechazó recibir nada a cambio de su hija como lo narra la propia Faustina:

-¿Y te casaste bien?, ¿sí vino y te pidió?

-Sí

-¿Echaron los cobetones y todo?

-Sí

-¿Hicieron la compostura?

- [sí]... la compostura.

-¿Y qué fue tu compostura? ¿qué dio [él]?

-Sí, hicieron un mole, pero casi mi familia no quería nada.

-¿Por qué?

-Como a veces la gente de aquí hablan lo que hacen, pues por eso.

- [por ejemplo:] “Ah yo te di tanto”, ¿lo reclaman?

-¡Eso!

- Y [tus padres], ¿no querían nada?

-Ellos [sus suegros] dijeron –“aunque no pidan nada, hacemos aunque sea un molito”, mis papás dijeron que estaba bien.

-¿Entonces tus papás no les pidieron nada porque no querían “deber” nada? ¿Y tú cómo pensaste eso [qué opinas]?

-Sí, que estaba bien.

-¿Y quién pagó la boda?

-Él pagó la boda, y el vestido [de novia].

-¿El vestido y todo? Y tus papás, ¿ellos no pagaron nada?

-Sí pagaron como pagaron del traje [del novio] (Entrevista a Faustina, 2012).

⁶⁴ En San Juan Bautista le llaman “cuetones” a los fuegos pirotécnicos que se lanzan durante todo el día de la ceremonia. La importancia de los cuetones es central en las bodas pues es un indicativo no sólo del prestigio y dinero de las familias que se enlazan sino que es indicativo de la reputación de la novia, si no hay cuetones al salir de la casa de la novia rumbo a la iglesia significa que la joven tiene una dudosa reputación.

Como se observa en el caso de Faustina, hay un cambio en el significado de la “compostura”, más que establecer una alianza entre familias a través de este ritual, la familia de Faustina lo entiende como una “deuda” que puede ser cobrada de alguna forma a Faustina o su familia. De hecho este nuevo discurso es compartido entre las mujeres jóvenes menores de 30 años. Diversas informantes consideraban que este hecho era “una venta” de la mujer, incluso algunas de ellas suponían que esa era la razón por la cual las mujeres sufrían violencia “pues habían pagado por ellas”. Esta nueva ideología de género, si bien no se expresa en términos de derechos, enarbola uno de los valores éticos que envuelven el discurso de los derechos de las mujeres; esto es, pasar de la concepción de mujer de *objeto* a *sujeto* de derechos.

Algunos de los estudiosos del parentesco en sociedades mesoamericanas que han centrado su análisis en las bodas y su celebración, indican que éstas son espacios de movilización de redes de solidaridad que permiten conocer la situación o estatus de la mujer en su relación con los demás y así como por sus roles de madre, hija, nuera, suegra, o esposa (Quiroz, 2003: 188). De acuerdo con este autor, “la situación de la mujer no se puede ver como un producto acabado, sino más bien como una realidad sometida a constantes cambios y reacomodos” (Ib.: 189) y de esta manera las mujeres pueden acceder a recursos a través de la movilización de sus redes de intercambio (Castañeda, 2005), que justamente se ponen en juego desde la misma celebración del enlace matrimonial. El trabajo de Castañeda sobre la organización social tepeyanquense en la región Puebla-Tlaxcala muestra la importancia de la relación entre parentesco y ciclo de vida para las mujeres donde cada una de las etapas “está signada por rituales específicos a través de los cuales se refrendan los vínculos parentales, a la vez que se establecen nuevos lazos mediante el compadrazgo” (Ib.: 442). Nacimiento, bautizo, primera comunión, quince años, matrimonio, maternidad y el desempeño de cargos en el sistema religioso y civil y muerte “son los momentos donde las mujeres experimentan el paso de una posición a otra” coincidiendo con marcadores de edad y parentesco (Id.).

Las redes que las mujeres tejen durante su vida funcionan como una acumulación de posiciones que permiten a las mujeres elevar su estatus y posición en la familia y en la comunidad. Entender este punto es fundamental para comprender quiénes son las mujeres que pueden tener las posiciones más débiles y por tanto ser más vulnerables a la violencia conyugal. El hecho de que la reputación de Faustina como “buena mujer” fuera expuesta y cuestionada de manera pública el día de su boda la colocó en una situación muy vulnerable al interior de su

nueva familia y no le permitió estrechar sus redes con las mujeres de la familia política lo que se hubiera traducido en una mayor protección frente a la violencia.

Los primeros años de casada Faustina vivió en casa de sus suegros, a pesar de que su esposo contaba ya con casa propia, fruto de su trabajo como migrante. Sin embargo, antes de procrear los dos hijos que marca la costumbre, Ricardo y Faustina deciden vivir aparte de sus suegros y habitar su propia casa, “porque las cuñadas maltrataban mucho a su hijo”. Al poco tiempo Ricardo, retorna al Norte dejando a Faustina embarazada y al frente de la pequeña familia. Esta nueva situación de mujer sola y sin vigilancia es lo que propició los constantes celos de Ricardo. Cada semana le marcaba a la caseta telefónica para asegurarse que ella y sus hijos estuvieran bien, pero también para recordarle “que se portara bien”.

Para entender el significado del cambio de paradigma que implica dejar la casa paterna antes de lo debido es necesario explorar cómo funciona la familia mesoamericana. La práctica de la patrilocalidad es una de las características de la organización social mesoamericana⁶⁵ que tenía sentido en una sociedad predominantemente campesina donde el poder masculino residía en el control de los recursos agrícolas. En la actualidad, el modelo de economía capitalista hace dependientes a las familias campesinas de los salarios de los familiares migrantes desplazando a la tierra como centro del poder masculino.⁶⁶ Este fenómeno, que ha sido llamado por Marisol de la Cadena el “patriarcado en transición al capitalismo” (1991:13), está impactando el modelo de familia re-actualizando las costumbres. Todavía hasta los años setenta, los matrimonios jóvenes adquirirían el “derecho” de separarse de la familia paterna una vez que se consideraba

⁶⁵ El trabajo de Robichaux sobre los sistemas de parentesco en Mesoamérica perfila las tendencias de la reproducción en las sociedades de la región definiendo el sistema familiar mesoamericano en base a algunos principios patrilocales comunes como: a) herencia de la vivienda por ultimogenitura masculina, b) residencia virilocal inicial, c) herencia de la tierra masculina igualitaria preferencial (2005).

⁶⁶ Según Gayle Rubin el término patriarcado es insuficiente para explicar la dominación masculina en ciertos contextos de sistemas estratificados por género. Para ella, el término patriarcado denomina una forma específica de dominación masculina, situada en un contexto de pastores nómadas y que explica específicamente cómo se constituye el poder masculino en esa sociedad, es decir en dónde radica en su poder para subordinar a los demás, en este caso, radica en el poder absoluto de un patriarca sobre esposas, hijos y rebaños. En otros sistemas de estratificación sexo-genérica el poder masculino radica “no en su papel de padres sino en su masculinidad adulta colectiva, encarnada en cultos secretos, casas de hombres, guerra, redes de intercambio, conocimientos rituales y diversos procedimientos de iniciación”. (1996:10) Más allá del término que se use, lo importante es que dichos conceptos “describan la organización social de la sexualidad y la reproducción de las convecciones de sexo y género”, es decir desentrañar en dónde radica el poder de dominación masculina en una sociedad dada (1996: 12).

que la pareja había “saldado” la deuda por concepto del pago de la novia y la boda misma, y había trabajado lo suficiente para heredar un pedazo de tierra para construir su casa y sembrar su propia parcela. El “pago en especie” que realizaba la pareja hacia el padre del novio tenía sentido en una economía campesina caracterizada por la generación de riqueza a partir del rendimiento de las cosechas de maíz, era pues un método de redistribución de la riqueza entre sus miembros. Este sistema económico requería para su funcionamiento la fuerza del trabajo campesino que proporcionaban los hijos varones y la fuerza femenina para la alimentación de los trabajadores del campo, todo a cambio de un pedazo de tierra propia.

En la actualidad este sistema está en franca decadencia en San Juan Bautista. Pocos son los que siembran y cuando lo hacen, contratan jornaleros. El resto de las familias depende de las remesas, de los programas federales y de algunos parientes que trabajan, o piden dinero en diferentes ciudades del país. Los hijos ahora migran a los E.U.A., o a los campos de jitomate en Sinaloa para “juntar” para comprarse un terreno o construir casa propia; esta mayor independencia económica se traduce en nuevos patrones de neolocalidad. Este es lo que sucedió con Ricardo, pues el contar con ingresos propios le permitió mayores márgenes de autonomía frente a sus padres, generando un nuevo hogar antes de lo que dicta la costumbre.

Sin embargo, según la ideología hegemónica de género, Faustina aún no tenía los hijos requeridos para ser considerada una mujer de confianza, con los privilegios y libertades que conlleva el vivir sin marido y sin vigilancia de los suegros. En entrevistas realizadas encontré que se consideraba un “derecho” de la pareja separarse de la familia nuclear una vez que se tenían dos o tres hijos. Esto responde, en parte, a la organización social indígena donde el individuo va adquiriendo “derechos” a través de la reciprocidad y el trabajo compartido. Esa idea sigue vigente a través del trato que las suegras dan hoy en día a sus nueras, así hay nueras “chicas” que son las recién casadas o con menos de dos niños pequeños, y las nueras “grandes”, las cuales tienen más estatus y no se les exige trabajo doméstico una vez que tengan tres o más hijos. En palabras de una mujer mayor, “a las nueras grandes no se les puede mandar”, porque han ganado un estatus elevado correspondiendo a la imagen que se espera de una mujer adulta, reforzando el estereotipo de género que ubica a las mujeres en su papel de esposas y madres. Esta es una de las representaciones sociales del “ser mujer” más poderosas en la ideología hegemónica de género, que lubrica la maquinaria del sistema sexo/género en San Juan Bautista.

Según Castañeda, el vivir con los suegros también tiene por objeto "hacerse al modo de la suegra y sus costumbres" (2005: 444). Hacerse más dócil, puede permitirle a la mujer mejorar su relaciones familiares, lo que es un comportamiento estratégico que le permite aspirar a tener mejores condiciones al interior de la familia. Uno de los testimonios que recabé de una mujer joven que era no era de la comunidad, sino de la Costa, apunta hacia ese sentido. Ella me comentó que gracias a su suegra ha podido sobrevivir porque su marido se había marchado hace más de seis años al Norte y no había vuelto y ya ni mandaba dinero, incluso consideraba que tenía más apego y cariño hacia su suegra que a su propia madre.

Ella usaba eficazmente sus redes familiares y de compadrazgo como pude constatar desde el día que la conocí durante la preparación de las velas en la casa de uno de los mayordomos de la fiesta del santo principal. Estaba preparando el mole en la cocina junto a las otras mujeres de su red familiar. La mayoría de mujeres eran familiares en algún grado. El ambiente que se respiraba en esa cocina era de franca cooperación, era como una pequeña fiesta sólo para mujeres. Estaban tomando cerveza y comiendo caldo blanco con carne antes de servirle mole a los jóvenes de la banda musical que había amenizado el acompañamiento de las velas, y a los señores principales. Esa mujer platicaba y reía con todas las mujeres, incluyéndome a mí. Días más tarde, ella fue a visitar a Doña Teresa, mi anfitriona, una parienta lejana suya sólo para ver cómo estaba, le llevó tortillas y mole que ella misma había molido. Era libre de salir a la calle sin compañía, incluso lograba que su madre pudiera visitarla por varios días en casa de su suegra.

En el caso de Faustina, este proceso de familiarización con las costumbres de la familia política fue complicado y no le permitió fortalecer su posición frente a las otras mujeres del grupo, al no estar acostumbrada a moler en su casa pues "su única obligación era estudiar". Esta situación pudo ser percibida como una falta de preparación básica para atender las labores del hogar. Según su testimonio, los primeros meses de su matrimonio "era muy feliz pues su esposo no la dejaba moler, y compraban las tortillas en la tortillería". El estudio de Castañeda señalado anteriormente, toca este punto sobre cómo la escolaridad considerable⁶⁷ de una mujer

⁶⁷ En el caso de San Juan Bautista, el nivel de escolaridad máximo hasta hace un par de años era la escuela primaria. Asistir a la escuela secundaria es relativamente nuevo para las mujeres, pues aunque había telesecundarias (escuelas teledirigidas y de pésima calidad), a las mujeres no les era permitido acudir hasta que se abrió la escuela secundaria apenas dos años antes del trabajo de campo. Faustina fue de las primeras mujeres que asistieron a la telesecundaria.

se convierte en "una circunstancia que puede ponerla en desventaja haciendo suponer a la suegra y a las otras parientas de su marido que no está lo suficientemente capacitada para el trabajo doméstico pues no ha hecho casa; es decir, no ha tenido la práctica cotidiana suficiente para garantizar que sabe llevar una casa" (2005: 444).

Faustina misma relata que no tenía una buena relación con sus cuñadas, lo que significa que no pudo establecer alianzas con ellas impidiendo que se posicionara mejor en el sistema de parentesco de la red familiar de su esposo para adquirir mayor autoridad o estatus. Durante los años que vivó con sus suegros y cuñadas, que eran solteras y menores que ella, toda la familia mantenía un férreo control sobre ella:

-*Si tenía problemas ¿a quién le contaba? Por ejemplo ¿cuándo le pegaba a quién le contaba?*

-Le contaba a mis suegros.

-*¿No tenía amigas?*

-Como no salía yo de su casa.

-*¿No salía para nada?*

-No.

-*¿Ellos no la dejaban salir o usted no quería salir?*

-Ellos.

-*¿Por qué?*

-Porque él era muy celoso.

-*¿Ellos la cuidaban?*

-Sí.

-*¿Podía venir a ver su familia?*

-No, yo tenía como cinco o seis años que no veía a mi familia. Desde que me casé con él pues.

-*¿Nunca venía para acá?*

-No, aunque yo quisiera venir. A veces venía yo (caminando por aquí) o pasaba por aquí y mi hermana me estaba hablando y ahí mis cuñadas se van sin esperarme.

-*¿Y tenía que caminar junto las cuñadas? ¿No la dejaban caminar sola?*

-No me dejaban ni saludar a mi hermana [se seguían caminando forzándola a seguirse de lado sin poder detenerse a saludar a su hermana].

-*¿Y nunca se les hizo "raro" a sus papás? ¿Ellos nunca la fueron a buscar?*

-Sí, se enojaban. A veces mi papá llegaba [a visitarme], pero casi no querían hablar conmigo [los suegros y las cuñadas se enojaban con ella después de que se terminaba la visita de sus padres]. Ellos a veces le negaban que yo estuviera, se negaban a hablar con mi papá. Mi papá sí entraba a la casa, mi mamá también llegaba. Cuando les decía que quería ir a ver a mi familia mía, me decían que había mucho trabajo que -¿qué quiero con mi familia?- me decían.

-*¿Y sí tenía mucho trabajo?*

-¡No!

-*¿Qué hacía [usted] en casa de ellos?*

-Moler para todos.

-*¿En la casa de sus padres, molía?*

-Sí a veces, casi mi mamá no me dejaba moler. Allá molía bastante para todos. Casi, como ellos siembran, me levantaba yo temprano a moler, hacer la comida para todos.

-¿Ud. sola? No había otras mujeres, ¿cuñadas que ayudaran?

-Si pero ella son muy flojas, son la edad de mi hermana.

-¿Chiquitas?

-¡Grandes! Tienen como 16, 17, ellas son tres. Pero ni para lavar los trastes.

-¿Ud. hacía todo?

-Yo hacía todo. A veces cuando mi niño estaba llorando, y así yo molía [en metate]. Hasta los vecinos que están cerca se daban cuenta de que el niño estaba llorando. A veces, ellos, los vecinos, agarraban a mi niño que estaba llorando. Tenía como ocho meses. Me levantaba a las siete de la mañana. A veces van a dejar la comida [al campo] como ocho y media o nueve.

-¿Nadie molía más que ud.?

-No, sí tenía una cuñada que molía pero es aparte. Pero como viven aparte, pero yo vivía con mis suegros. Ella molía para su familia. Yo para mis suegros, cuñadas. Ellas no hacían nada ni para agarrar a mi hijo. No sé porque me odiaban mucho, no sé.

-¿Se sentía en familia en casa de tu suegra? ¿se sentía querida, como parte de la familia?

-¡Ahh no!, como extraña. Ahora si me siento bien con mi familia. Mis suegros sí me trataban bien, pero como ellos se iban temprano me quedaba con las chamacas y ellas no me trataban bien. Los dos se iban al campo, como mi suegro es muy celoso también se llevaba a su mujer al campo, para que le ayude, es muy celoso.

-¿Y no podía salir sola a la calle si no iba con sus cuñadas?

-Ajá.

-¿Aunque se llevaras mal con ellas tenía que salir con ellas? ¿Así es la costumbre?

-Me pareció raro. No hacen así con todas las que se casan, veo a algunas personas que salen, van a ver a su familia, yo casi no. No me dejaban.

-¿Y no le parecía raro?

-Sí, tenía yo miedo que eso me pasara.

-¿Tenía miedo el día su boda?

-Si tenía yo miedo. Sentía lo que me iba a pasar. No conocía yo a su familia. Más que nos cambiamos allí, yo venía con miedo pero [él] casi no se enojaba. Íbamos a comprar tortillas, a veces yo molía. Cuando estábamos a parte podía salir. Él pidió a mis suegros que me cuidaran.

-¿Y entonces luego cuando se mudó sola nadie la cuidó?

-No.

-¿Por qué?

-Él se fijó en sus hermanas cómo me trataban, por eso me sacó de ahí. Se dio cuenta cómo trataban a su hijo. Y eso no le gustó. Cuando nos cambiamos allá arriba me dijo -pórtate bien-, qué no me parara yo a platicar con la gente porque a veces la gente habla -“que porqué te casaste con él”-, que no sé qué..., ya ve que la gente habla otras cosas.

-¿[Él tenía miedo] de que fuera a hablar mal con la gente?

-Ajá. De que me pega, no quería que platicara esas cosas.

-¿Y lo platicaba con alguien?

-¡Nooo! (Entrevista a Faustina, 2012)

Todas estas variaciones en la forma que se dio el matrimonio de Faustina y Ricardo han tenido trascendencia en la resolución de la violencia conyugal. Faustina como recién casada entró en

una posición de debilidad a la casa de su esposo, y no sólo por la “normal” vulnerabilidad de ser nuera chica, ya que esta vulnerabilidad se profundizó al no haber afianzado los lazos interfamiliares por el entramado de situaciones étnicas y genéricas de subalternidad. Étnicas, al negarse la familia a recibir la “compostura” y de género, al haber sospechas sobre su “pasado” y que no fuera una buena esposa porque en lugar de haber hecho “hogar”, asistía a la escuela.

El análisis de las redes familiares en la vida de las mujeres reviste gran importancia para comprender no sólo el juego de jerarquías que se establecen al interior de las familias, sino las posibilidades de protección y alianza que éstas ofrecen en determinados casos de violencia conyugal. Así, la familia política de la mujer casada se convierte en la primera instancia o barrera que puede facilitar o contener la violencia machista. La historia de violencia de Faustina nos muestra las posibilidades y límites de las redes familiares y los compadrazgos para detener la violencia conyugal.

La historia de maltrato y violencia en la vida de esta mujer se resume en tres grandes episodios violentos: el día de su boda (situación de la que omitió hablar en todas las entrevistas), la segunda vez (que nadie de su propia red familiar se enteró sino hasta la separación), y la tercera y última (la más severa y que la llevó a demandar). Después del primer episodio (en la boda), el compadrazgo entre ambos padres permitió una renegociación de los términos del matrimonio y el padre de Faustina les advirtió que no permitiría una segunda ocasión. Faustina declara que en su vida matrimonial “sólo” la golpeó tres veces, sin embargo ocultó la segunda ocasión a sus padres, pero sí lo mencionó a sus suegros quienes “regañaron” a su hijo por su comportamiento. La tercera vez que la golpeó fue la más dura. Faustina y su esposo ya no vivían con sus suegros, tenían una casa aparte, lejos de la vigilancia de los suegros.

4.1.2 Representaciones sociales de género, migración y cambio cultural

La noche del domingo que Faustina fue golpeada por última vez, ella se encontraba viendo la televisión con su hija pequeña, cuando Ricardo llegó alcoholizado. Él reclamaba que le había sido infiel con un vecino, sus amigos se lo habían dicho. Faustina intentaba convencerlo que eran “chismes de los chamacos”, los amigos de él. Discutieron. La cabeza de Faustina sangraba, fue golpeada severamente contra la pared, y herida con dos envases de vidrio de cerveza.

Cerca de la medianoche logró huir cuando un vecino se dio cuenta de la situación e intervino para ayudarla. Mientras el vecino calmaba a Ricardo, Faustina aprovechó para despertar a su hijo mayor y llevarlo con ella. En el camino se encontró con su hermano, quien era comandante de la policía, mientras hacía su última ronda de vigilancia. Avisaron a sus padres y juntos acudieron a buscar atención médica de urgencia a la clínica de la IMSS-Oportunidades pero estaba cerrada y no había médico pues los fines de semana no hay servicio. El padre de Faustina despertó al síndico en su casa para avisarle lo que había pasado y preguntarle qué se podía hacer para atender a su hija. El síndico les prestó la patrulla de policía para que llevaran a Faustina de emergencia al médico más cercano, pues la ambulancia estaba descompuesta. La llevaron al municipio de Santo Domingo Tonalá, a hora y media de San Juan Bautista.

Ahí la atendió el médico Sergio, quién da consultas vespertinas en San Juan Bautista desde hace más de 20 años y ya conocía a Faustina y su familia. El médico le advirtió al padre de Faustina que los golpes que había recibido eran muy peligrosos, le dijo "que era un milagro que estuviera viva". Le sugirió que fuera a levantar la denuncia a Huajuapán, para que lo metieran a la cárcel porque "casi le mataban a su hija" y, si no lo hacían, ella corría peligro de que la fuera a matar la próxima vez. La familia de Faustina recorrió otras dos horas hasta la ciudad de Huajuapán de León para interponer una denuncia penal contra el esposo de Faustina, y esperaron toda la noche para ser atendidos. Regresaron a casa a medio día del día siguiente sólo para recoger la documentación necesaria para completar el proceso de denuncia; esto es, el acta de matrimonio y la identificación oficial de Faustina.

La reconstrucción anterior de los hechos a partir de las voces de la misma Faustina, su padre, el médico y el síndico, nos deja visualizar la vulnerabilidad en que se encontraba Faustina al atravesar el episodio de violencia conyugal. El discurso de género que manejaba Ricardo para golpearla fue que ella "era una puta", "que la habían visto con un vecino". En el imaginario comunitario, la representación social de género para una mujer joven con apenas dos hijos pequeños, sin vigilancia, sin un hombre bajo su mismo techo la convirtieron en el centro de los rumores. El control de la sexualidad femenina es uno de los dispositivos que aseguran la dominación masculina sobre las mujeres. El siguiente extracto de una de las entrevistas que tuvimos Faustina y yo, demuestra la complejidad que introduce el factor migratorio en las relaciones de pareja, al reforzar el control de la sexualidad femenina,

-Sí, porque a veces cuando me golpeaba se lo decía en su cara, que lo que me está haciendo no está bien, que me esté pegando a cada rato, porque siempre cuando estuve con él, le dije: si me llegas a golpear o a pegar ya no voy a regresar contigo. Ahora sí, te voy a encerrar 10 o 15 años para que te duela como me está doliendo a mí, para que sepas lo que me estás haciendo. ¿Por qué, me estás hablando así? me decía, también a mí me duele lo que me estás haciendo, ¿acaso no me quieres? me decía él. Sí, yo te quiero y tú me tratas muy mal, le digo, ¿qué te he hecho que me tratas mal? yo no me casé con tres, cuatro hombres, me casé contigo,-lo justifica- que a veces, como anda con los chamacos, así pues, sus amigos pues, que [le] dicen que cuando dejamos las mujeres se van con otro hombre y no sé qué tantas cosas le meten a la cabeza y ya cuando llega a la casa se enoja, y piensa que así estoy siendo. Eso no me gusta le digo, no me gusta hacer eso, pero ahí cuando se va a trabajar no dice nada, hasta que yo te encuentre, si te veo, lo que estás haciendo ahí entonces me voy a dar cuenta de que no me quieres, me decía él. Siempre le he dicho no pienses mal de mí, yo sí te quiero, desde que me casé contigo no he pensado en otro hombre, tú sí piensas mal de mí allá tú, no quiero que pienses mal de mí, ya ves que la gente de acá del pueblo dice que cuando dejan sus mujeres y se van a los EUA se van con otros hombres, dice, eso no es cierto tú no piensas así. Después, él cuando llegaba así a la casa ya casi no me hablaba de eso, porque sí ¡si me hablaba así! Como siempre andaba en la calle con los chamacos llegaba y decía eso. ¡Ay fue cuando me enojé con él!, y él estaba hablando [me estaba diciendo,] los hombres y cuando dejan a sus mujeres que se van a EUA, que están con otro hombre que no sé qué... y después me enojé con él, no pienses mal de mí, le decía, yo no me casé con tres, cuatro hombres, ya ves que la gente del pueblo dice cosas nomás porque quieren que nos separemos, hay muchas personas envidiosas aquí, ¡oh sí! dice él, sí, me creyó. Pero él sí quiere mucho a sus hijos, hasta los vecinos se daban cuenta cómo quería a sus hijos (Entrevista a Faustina, 2012).

Lo que nos deja ver el relato de Faustina es una compleja red de representaciones sociales de género, subjetividades y la construcción de la masculinidad bajo la presión que ejerce el fenómeno de la migración en la relación conyugal. El ejercicio de la violencia masculina aparece en este extracto como el dispositivo para dominar a la mujer, le recuerda su lugar, su estatus en la familia y en la sociedad. La violencia, en todas sus manifestaciones, se convierte en el más eficiente mecanismo de control social y de reproducción de las desigualdades (Segato, 2003:114). Sagato sostiene que el sistema de dominación sobre la mujer se reproduce y mantiene a través de un “repetitivo ciclo de violencia en su esfuerzo por la restauración constante de la economía simbólica que estructuralmente organiza la relación entre los estatus relativos de poder y subordinación representados por el hombre y la mujer como iconos de las posiciones masculina y femenina” (Id.). Ante la amenaza de Faustina de denunciar a Ricardo para meterlo a la cárcel si continuaba violentándola, él le contesta extrañado -“¿Por qué, me estás hablando así?... también a mí me duele lo que me estás haciendo, ¿acaso no me quieres?”-. Faustina estaba cuestionando su autoridad, su capacidad de “castigar”, en suma, estaba

cuestionando su masculinidad. Desde su propia subalternidad intenta retar su propia condición de subalterna, matiza y se justifica. Para no desencadenar un nuevo incidente de violencia, le trata de suavizar: “Sí, yo te quiero y tú me tratas muy mal... ¿qué te he hecho que me tratas mal? yo no me casé con tres cuatro hombres, me casé contigo”.

En otro momento de la entrevista, Faustina asegura que aun cuando vivía sola no salía más que a su mandado, no hablaba con nadie, y tampoco visitaba a sus padres. Ricardo le llamaba todas las semanas manteniendo el control a distancia, vía telefónica verificaba los pasos de Faustina, y a cambio por su buena conducta él cumplía con su obligación de manutención. Sin embargo Faustina tenía que salir a realizar sus actividades diarias, llevar al niño a la escuela, llevarle el desayuno, recogerlo, comprar los víveres, pagar los servicios de la casa, salir a cobrar el dinero de la remesa, acudir a la clínica, etcétera. Estas salidas permitían ver a Faustina caminar por la calle sola o en compañía de sus hijos, lo que favoreció que se suscitara los comentarios en torno a su fidelidad. En el imaginario colectivo, las mujeres que se sabe no son vírgenes (virginidad social) y que no están protegidas-vigiladas por un hombre, sea este padre, hermano, suegro, esposo, hijo, se consideran disponibles sexualmente pues ya perdieron su valor, la virginidad. En tanto objetos usados, ya no hay prohibición de uso y se puede disponer de ellos. Así, las esposas de migrantes que viven solas, madres solteras, separadas, divorciadas, viudas y cualquier mujer madura se convierten en “cuerpos disponibles” al servicio de los hombres.

La construcción de la masculinidad en el contexto de la migración campesina deja en duda el dominio del hombre sobre la mujer. Faustina, aún no lograba mejorar su posición de mujer casada frente a la sociedad:

-¿Por qué, me estás hablando así? me decía, también a mí me duele lo que me estás haciendo, ¿acaso no me quieres? me decía él. Sí, yo te quiero y tú me tratas muy mal, le digo, ¿qué te he hecho que me tratas mal? yo no me casé con tres cuatro hombres, me casé contigo,-lo justifica- que a veces, como anda con los chamacos, así pues, sus amigos pues, que [le] dicen que cuando dejamos las mujeres se van con otro hombre y no sé qué tantas cosas le meten a la cabeza, y ya cuando llega a la casa se enoja, y piensa que así estoy siendo (Entrevista a Faustina, 2012).

El cuerpo de Faustina, en tanto mujer-joven-nuera “chica” se objetivó en función de la masculinidad de su marido. Además de la objetivación del cuerpo de la mujer que se traduce en control de su sexualidad, el cuerpo “femenino” es vital en la construcción de la subjetividad

del “otro”, como “masculino”. El cuestionamiento público a la conducta sexual de Faustina es en realidad un cuestionamiento doble a la masculinidad de su esposo. Primero, porque la “virilidad” (en tanto característica intrínseca de la masculinidad) de Ricardo fue puesta en entredicho entre los hombres del pueblo. Los chismes sobre Faustina ponía en duda “que fuera un hombre”, pues él, en tanto dictan las jerarquías de género, tiene el “derecho” de la exclusividad sexual sobre su esposa. Por otro lado, la percepción de estar perdiendo el control sobre la sexualidad de ella (Sotomayor y Román, 2007: 155), ponía en duda su propia representación de supremacía masculina. El estudio desde la psicología de Sotomayor y Román sobre la masculinidad y violencia homicida encontró que los mayores episodios de violencia extrema contra las mujeres suceden cuando los hombres sienten que pierden la autoridad sobre “sus” mujeres, cuando sintieron que dejaron de tener el control, y por lo tanto no tenían nada que perder (Ib: 157). Ricardo sentía que estaba perdiendo ese control sobre su mujer, que es justo la coerción de la sexualidad femenina como resultado de la asimetría de género de la que habla Rubin (1991: 26).

Esta representación de género sobre la mujer, de ser objeto para la construcción de la identidad del otro, compartida socialmente a través de imágenes, la pude constatar en otras entrevistas a profundidad:

-En otra época si el hombre quería cargar a su bebé, los padres se lo prohibían, que eso era obligación de la mujer. Aja, entonces era como que una maña, un estereotipo, una forma de ser, probablemente se sigue dando la violencia (Entrevista a Médico Sergio, 2012).

- *¿Pero qué le decían? ¿Qué era lo que a él le ofendía?*

-Le decían que era un joto, que le mandaba yo. Que yo lo traía bajo mis faldas, quién sabe que tantas cosas, y esas palabras feas. Mandilón, y de ahí se sentía mal y me empezaba a golpear otra vez.

- *¿Para qué ellos (su familia) oyeran?*

-Sí, que no era mandilón, que él mandaba. (Entrevista a Laura P., 2012)

- Escuché una vez a una señora que su hijo le pegó a su nuera, me decía -‘sí, pero ya se separaron, pero ¿dónde hay un hombre que no le pegue a una mujer si todos los hombres tienen derecho?!’ me dice. (Entrevista a Karla, 2012)

Sin embargo la historia de Faustina no se limita a la dominación masculina de su cónyuge. Por el contrario, antes que sucediera el tercer estallido de violencia, ella le advirtió ya a Ricardo que en caso de continuar con la violencia, lo “metería 10 o 15 años a la cárcel”. Entre líneas se

puede leer que Faustina tenía prefijada una idea sobre la violencia contra la mujer como “penalizada” por la Ley [uso la mayúscula para llamar la atención sobre la concepción de la ley como “suprema” desde la óptica del discurso de Faustina]. En el siguiente apartado, analizaré sus representaciones y prácticas de la ley y la justicia.

4.2 El Estado, las representaciones de la ley y el sentido de la justicia

La familia de Faustina decidió acudir directamente a la justicia distrital localizada en la ciudad de Huajuapán de León donde se ubica la Subprocuraduría Regional de la Mixteca. Para comprender por qué la familia de Faustina había elegido ir a poner su “queja” hasta Huajuapán, es necesario regresar en el relato y ubicar varios factores “previos” al incidente. Cuando les pregunté a Faustina y a su padre por qué habían elegido irse hasta la ciudad de Huajuapán, ambos me contestaron, separadamente, que ahí en San Juan no había justicia. Sin más. Lo que ellos me decían, en un primer momento, no tenía mucho sentido para mí y me parecía contradictorio, pues la cantidad de actas que revisé me decían que la gente estaba acudiendo a solucionar sus disputas ante las autoridades comunitarias.

La desconfianza de la familia de Faustina con el sistema de justicia comunitaria tenía que ver con tres aspectos: a) la experiencia familiar frente a las autoridades comunitarias, b) la idea o representación que tenían de ley y la justicia, c) lo que Faustina buscaba en la justicia.

La experiencia familiar frente a las autoridades tuvo que ver con un conflicto previo que el hermano de Faustina, como comandante de policía, había tenido con las autoridades comunitarias que lo eligieron. El conflicto se originó a raíz de rumores de corrupción que normalmente rodean al trabajo de las autoridades comunitarias.⁶⁸ Alguien en Oaxaca le había comentado al hermano de Faustina, el comandante, que el síndico no les estaba pagando lo “que era” su salario. Según los rumores, el pago que llegaba de Oaxaca era mayor a lo que recibían los policías. No pude corroborar que esto fuera verdad, pero sí me enteré que el síndico se había “salvado” de que la asamblea, como máxima autoridad del pueblo, lo destituyera por corrupción como sí lo hizo con el presidente en turno. En el tiempo que hice el

⁶⁸ En otra entrevista con un principal, me comentaba que nadie quiere ser autoridad porque siempre los acusan de corrupción. Él fue síndico, y me dice que desde el gobierno de Huajuapán corrompen a las autoridades comunitarias pues se aprovechan que no saben y les imponen “licenciados” para hacerles más fácil el tránsito por la pesada burocracia para solicitar recursos. Estos licenciados son los que corrompen a las autoridades ofreciéndoles tajadas del presupuesto a cambio de “dejarles hacer negocio”. En sus palabras, “desde Oaxaca viene la política sucia”.

trabajo de campo el nuevo presidente “interino” elegido en la asamblea no contaba con el reconocimiento en la Comisión Permanente del Congreso del Estado,⁶⁹ lo cual implicaba que no tuvieran recursos al no reconocer la firma para cobrar los cheques y al no tener el sello de la autoridad. Así estuvieron, sin reconocimiento y sin dinero por más de nueve meses. Estos dos hechos de corrupción hicieron que la familia de Faustina sospechara de la justicia comunitaria; percepción reforzada después por el peso del consejo del médico Sergio de llevar la demanda ante el Ministerio Público.

Sobre la idea de que no hay justicia en la comunidad me sorprendí porque al revisar los archivos judiciales de San Juan Bautista, me di cuenta que sus habitantes acudían ante ellas para solucionar conflictos. Tan sólo había más de 200 expedientes de “actas” correspondientes a los años 2008-2012, levantadas por las autoridades comunitarias sobre violencia contra la mujer, y en todas se llegaba a una negociación hasta cierto punto favorable para la mujer. Estas actas, que son los acuerdos a los que llegan por escrito, básicamente resolvían lo que la mujer solicitaba, y forzaban al hombre a disculparse y a cumplir con lo pactado. En el papel parecía, que si bien las negociaciones no tenían perspectiva de género, trataban de darle peso a las necesidades de las mujeres que por lo general consistían en pedir el cese de la violencia física y que el hombre trabajara más o dejara de beber o hasta que tomaran rehabilitación psicológica. Otra gran mayoría sólo acudía a declarar que por los golpes y/o la falta de responsabilidad masculina se separaban de sus maridos, así sin más, sin necesidad de solicitar el divorcio, Con el acta, avisaban de su decisión para evitar reclamos o demandas por abandono de hogar. En ningún acta se veían contradicciones entre alegatos de las mujeres y los acuerdos; es decir, que no se veía, de acuerdo a lo escrito, que forzaran a las mujeres para llegar a acuerdos. En cambio sí detecté actas sin firmar con notas de la autoridad dónde decía “no quiso firmar”, es decir había personas que no quedaban conforme con los acuerdos y simplemente no firmaban. Lo que pude constatar es que las autoridades les dan a las mujeres *sólo* lo que piden,

- *¿Pero sí reciben quejas [de violencia conyugal]?*

- Sí, no muchas pues, pero sí vienen a veces a dar conocimientos, o sea lo manejamos queja cuando dicen, oyes yo vengo a acusar a alguien y..., pero ya es queja ¿no? Y quiero que me lo detengas o que me lo llames quiero platicar con él. Y ya cuando es conocimiento, oyes mira esto pasó, llegó un borracho, fulano ¿no? Llegó y me insultó y..., ¿Quieres que lo llame?, No, nomás es un conocimiento por si vuelve yo ya te avisé, entonces hay un conocimiento y hay una queja. Ajá, la gente acá así lo hace o sea,

⁶⁹ El síndico me enseñó una nota de periódico sobre la destitución del presidente en donde se hablaba de “un clima de ingobernabilidad” en el municipio.

cuando dan un conocimiento dicen, no pues vengo a dar un conocimiento que así pasó por si me vuelve a insultar pues tú ya sabes no y ya uno pues toma datos ¿no?, a tal hora que ya vino fulano a un conocimiento de X problema, y si pasa nuevamente ¡ah! Mira ya tienes un antecedente y si no pues ya no pasó nada pues. Y ya se quedó ahí, en la segunda si ya va.

- *¿Ya lo encarcelan?*

- Por lo menos, se sientan a dar sus versiones. (Entrevista con el síndico y presidente municipal, 2012)

En muchas actas los alegatos de las mujeres evidenciaban varias violaciones a los derechos de las mujeres [tales como violencia económica, psicológica, etc] pero ellas reclamaban cosas específicas como “que me mande dinero”, “que no me grite”, “que me pida por las buenas la comida”, “que deje de tomar”, “que se haga responsable de sus hijos”, y las autoridades sólo les daban lo que solicitaban, sin mayores problemas, pero en ningún caso las protegían más. Esto me llevó a pensar que si las mujeres estaban acudiendo a la justicia comunitaria era porque estaban resolviendo en alguna medida sus necesidades, a pesar de carecer totalmente de perspectiva de género y mucho menos de conocimientos y empoderamiento en cuanto a derechos de la mujer. Revisando una vez más las actas, me di cuenta que al cierre de todos los acuerdos está la amenaza de la ley y que tal vez ello era lo que le daba poder al acuerdo. Las autoridades comunitarias de San Juan Bautista sólo manejan dos tipos de actas para la violencia conyugal: la ‘queja’ y el ‘conocimiento’. La queja, como se observa en el párrafo anterior sirve para *renegociar* o *conciliar* y tratar de llegar a un acuerdo entre los interesados. El conocimiento es una advertencia para que la autoridad tome nota y sirva de antecedente. En realidad ambas actas se consideran a nivel comunitario como una “advertencia” para el agresor, bajo la amenaza de usar dicha acta como “antecedente” para ‘iniciar una querrela allá arriba’ ante las autoridades distritales de Huajuapán.

En seguida presento varios extractos de las actas revisadas donde se observa este uso de la ley como el poder coercitivo que hace respetar los acuerdos, por lo menos en última instancia:

La autoridad municipal exhorta que si la próxima vez vuelva a suceder lo que siempre ha ocasionado con su esposa y con sus hijos, será enviado al Ministerio Público, de la ciudad de Huajuapán de León, Oaxaca para su sanción de conformidad de acuerdo a la ley (Acta de conformidad, 2012).

El siguiente caso es de violencia conyugal, la mujer y su padre se presentan a denunciar al esposo de la mujer, y este extracto es parte del acuerdo que acepta el maltratador:

Manifiesta JSB, yo reconozco mi error y les pido disculpas a mi esposa y a mi suegro y me comprometo de ya no volver hacerlo, pero le pido que regrese conmigo, que me perdone y que jamás va a volver a suceder. Aquí delante de la autoridad y mi familia me comprometo de firmar esta acta y también me comprometo de cuidarlos y no hacerles ningún daño (Acta de Conformidad, 2012).

Es interesante ver que en los acuerdos, las parejas acuden siempre en compañía de sus padres, quienes juegan un papel de certificadores de los acuerdos. En este mismo caso, la madre del hombre acudió y esto fue lo que se registró:

Manifiesta la señora FBE: ‘yo me comprometo de hablar con mi hijo que ya no lo vuelva a hacer, aquel día no me encontraba en la casa, pero le pido disculpas a mi compadre [el padre de la mujer] por el comportamiento de mi hijo y que ya no volverá a suceder’ (Acta de conformidad, 2012).

Siguiendo el mismo caso, la autoridad dicta y amenaza. También se observa, que si bien otorga a la mujer lo que ésta solicitó, no tiene perspectiva de derechos de la mujer al concluir que la violencia había sido un “accidente”:

La autoridad municipal exhorta al ciudadano JSB que si la próxima vez, vuelva a suceder dicho *accidente* con la presente, será remitido al Ministerio Público para su sanción de conformidad (Acta de conformidad, 2012).

En la realidad, según pude conversar con el Subprocurador Regional de la Mixteca, las actas comunitarias carecen de valor judicial para iniciar una querrela ante el derecho positivo. Muye recientemente, en la reforma penal (que dice buscar eficientar la justicia haciéndola entre otras cosas oral), se le podría considerar como antecedente según las reglas para apreciar la prueba ofrecida, pero supeditada al juicio del juzgador. Por tanto, en el nuevo sistema penal sí *existe esa posibilidad* pero no es una regla. O sea, el proceso de reconocimiento de las actas originadas en el sistema comunitario no se da en automático. Así entendido, el nuevo sistema penal tampoco reconoce a las resoluciones dictadas por las autoridades comunitarias regidas por el sistema electoral denominado “usos y costumbres”.

-¿*Qué valor tiene el acta?*

-No[mire y explica]. Hay determinaciones que ellos resuelven, hay que recordar que el tema de violencia intrafamiliar, el hecho de que por ejemplo durante mucho tiempo fue un delito que se persiguió a petición de parte, por la mujer, de hecho a iniciativa de una

diputada de la zona, en el sistema tradicional se vuelve un delito grave, sin derecho a la libertad bajo fianza, y además ya no es perseguible de querrela, sino de oficio.

Es una reforma que tiene poco más de un año que se implementó en el estado de Oaxaca durante la actual legislatura, pero finalmente en las comunidades, lo siguen resolviendo como si fuera una situación de querrela. Ellos lo llegan a resolver este tema, el problema es que si es una violencia grave o muy reiterada, a lo mejor el acta no es una herramienta suficiente para que se detenga en cometer ese delito, el acta no le servirá para detener la violencia.

-¿Entonces el acta no sirve?

-Sirve como antecedente en el nuevo sistema [la reforma legal para realizar los juicios orales] las pruebas, su valor no está tasado aquí, las reglas para apreciar una prueba son otros criterios ¿no? Entonces realmente en el antiguo sistema, el levantar el acta no sirve, ahora sí, se puede decir al juez que tome en cuenta al acta pues [antes] no tenían valor judicial. Pues igual puede haber gente que sí se abstenga, pero también puede darse el caso en que el acta no sea suficiente y puede haber gente que tenga 5 o 6 actas levantadas ante el síndico municipal (Subprocurador Regional de la Mixteca, Agosto de 2013).

El no reconocimiento a la jurisdicción indígena también se puede ver en otro extracto de la entrevista sostenida con el subprocurador, donde expresamente él afirma que las autoridades comunitarias están supeditadas a las autoridades del estado y éstas lo reconocen a través del sometimiento a la ley (el poder del estado de sancionar a las autoridades comunitarias por “abuso de poder”), incluso son capacitadas en “procuración de justicia” para que sepan “manejar la justicia” en sus comunidades. Versión que se confirma con el síndico cuando comenta de la existencia del manual “de procedimientos”, y en caso de duda extrema ellos prefieren verificar con un abogado que el proceso esté acorde a la legislación porque temen de la justicia del estado.

-¿Cómo se coordinan con las autoridades de usos y costumbres?

-Bueno la coordinación se da en base que tanto el presidente municipal como el síndico de usos y costumbres o sea elegido por el sistema de partidos políticos, afortunadamente todas las autoridades que tienen muy clara la visión de que debe existir una comunicación con la procuraduría. Dentro de la procuraduría existen la subprocuraduría de atención a víctimas y a la sociedad, la cual tiene responsabilidad de capacitar a las autoridades. Dentro de los temas que traen para capacitar a las autoridades, está el de violencia intrafamiliar, sobre cómo debe ser tratado el tema de violencia en términos muy generales, y la comunicación que deben tener con las instancias de procuración de justicia en esta región, pero si existen estas jornadas, de hecho entiendo yo que a esta subprocuraduría le toca cada año, sobretodo cuando son los cambios de presidentes municipales le toca hacer una capacitación, y a nivel regional, tenemos como subprocuraduría tenemos que coadyuvar en la capacitación no solamente en ese tema, sino todo lo que tiene que ver con la procuración de justicia con ellos porque finalmente el nuevo sistema de justicia es mucho más estricto que el

sistema tradicional, que se llama escrito, entonces si es obligatorio para nosotros que podamos tener ese acercamiento con las autoridades municipales, por ejemplo ahorita en julio, está en proceso de aquí a noviembre se están eligiendo autoridades por usos y costumbres aquí en la región, y la mayoría se eligen así, entonces a partir de enero tenemos que empezar con esa capacitación, y ese acercamiento. Y no sólo en ese tema sino varios temas que ellos deben ir entendiendo como autoridades ¿no? desde las detenciones en flagrancia que no pueden detener ellos gente fuera de flagrancia y ellos que no deben exceder las 36 horas de lo que marca la constitución, en el tema de violencia de género, ese es otro tema que necesariamente tratamos con ellos al inicio de la gestión.

-¿*La relación con las autoridades comunitarias, diría usted que son más de coadyuvancia u obstaculización?*

-No nos obstaculizan, toda autoridad que es elegida sabe que independientemente del tema de recursos, saben que en el tema de justicia deben de tener mucha comunicación con la procuraduría y el ministerio público. Esa es una situación que lo saben por transmisión de la anterior autoridad, entonces realmente no existe [obstaculización].

Funcionarias de la Defensoría de Derechos Humanos de Huajuapán coinciden en este punto de vista sobre los límites de la jurisdicción indígena:

-¿ *[Las mujeres que demandan ante el MP por violencia conyugal] vienen directo sin pasar por su comunidad?*

-Sí, vienen directo, porque como también se les está dando las asesorías a las autoridades y todo eso, ellos ya tienen más de conocimiento, y saben que tampoco les compete a ellos.

-¿*No les compete a ellos el tema de violencia?*

-No. Sí les pueden dar la orientación, igual que nosotros y canalizarlos para acá o para el ministerio público.

-¿*Pero cuando son cabeceras municipales tampoco no les corresponde atender?*

-Lo que pasa que ahí, este, si se da cuenta la mayoría de las autoridades son familias y entonces este deben actuar imparcialmente y entonces si es en esta forma se inclinan más por sus familiares ¿verdad? Y pues entonces mejor, directamente [se van] hasta Huajuapán.

La construcción subjetiva de la ley y la justicia constituye otro aspecto que la familia de Faustina consideró para descartar llevar su demanda al espacio comunitario. La idea de que “no hay justicia” en la comunidad se construye desde el discurso penal de la ley que castiga y encarcela, en contraste con la justicia comunitaria que concilia y negocia. Los habitantes de San Juan Bautista desconocen que por ley las autoridades comunitarias no pueden ejercer justicia penal como antes se hacía, porque justamente son susceptibles a ser penalizados **bajo la llegada** del discurso trasnacional de derechos humanos *sólo* de corte individual (el discurso de derechos

sobre los pueblos indígenas, por ejemplo, el derechos a la autonomía, no ha llegado a la mayoría de los pueblos de Oaxaca).

-¿Y por qué no demandaste aquí?

-Pues acá sí, el síndico casi pues, este, no lo resuelve muy bien, dicen

-¿Dicen?

-Pues ahorita dicen que las policías, -que el dinero que mandan allá [de Oaxaca] es de ochocientos y aquí nomas les dan quinientos a cada uno- y pues ellos dicen que es bien poco. Ya casi no van, porque [antes] casi todos se presentan [sic].

-¿Por qué no les pagan lo que debe ser?

-Lo que debe ser, pues el presidente sí los apoya, dice que vayan a quejar allá arriba porque es de quinientos y no debe ser de quinientos, viene de ochocientos,- y el policía y el comandante viene de mil dice -y el síndico dice que no es de quinientos, -pues así viene el sobre dice que no es cierto.

-¿Y tú por eso no confías en él?

-No, pues muchas personas dicen que este no quieren resolver algo ahí, que el síndico casi no lo resuelve

-¿No?

-No, no sé por qué

En la historia de la justicia comunitaria hay un parteaguas entre el antes y el después de la reforma legal que dio reconocimiento a las poblaciones indígenas en el estado de Oaxaca. La Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca (LDDPCIO) reformada en 2001, establece, a través de su Ley Reglamentaria,⁷⁰ la competencia y jurisdicción de las autoridades indígenas limitándolas a autoridades administrativas y no jurisdiccionales, es decir sin posibilidad de sancionar más allá de multas y detenciones menores a 72 horas. Antes de dicha reforma, las autoridades solían encarcelar ante cualquier falta, como una forma de justicia, a la par de otras medidas como reparación del daño, la conciliación, el trabajo comunitario y las multas. En entrevista con el síndico, comentaba que una de las mayores presiones de su cargo era justamente “convencer a los principales pues no quieren que la costumbre [de encarcelar] cambie”. Actualmente, se da prioridad el escuchar a las partes y llegar a una negociación, el encarcelamiento se sigue usando pero como medida de presión para lograr acuerdos, o bien cuando es un delito en flagrancia. Si no se logra el acuerdo, turnan el caso a las autoridades distritales.

En algunas ocasiones, las decisiones de las autoridades son cuestionadas desde el distrito judicial. Se les ha citado en las oficinas de Derechos Humanos, en el DIF, y en la Subprocuraduría Regional de la Mixteca para rendir cuentas sobre casos “de abuso de

⁷⁰ Artículos 39, 38, 40 y 122.

autoridad”. Las autoridades comunitarias se perciben como subalternas a las autoridades del distrito judicial, según pude constatar en distintas entrevistas y charlas con ellas. Ellos los capacitan, les dan manuales de procedimiento y vigilan sus pasos. Las autoridades comunitarias temen cometer errores llegando incluso a contratar asesores jurídicos para evitarlos:

- *En el manual, cuando dice [usted] “conforme a la ley” ¿es conforme a la ley del estado?*

- Aja, es de acuerdo al procedimiento al Código de Procedimientos penales del estado de Oaxaca ¿no? O sea, ahí este tenemos un asesor jurídico, que, oyes tengo este asunto ¿no?, cómo le hago, ¿no?, mira hazle así, de acuerdo al artículo tanto ¿no?

- *¿Dónde está su asesor jurídico?*

- Él está en la ciudad de Oaxaca. O sea, le hablamos por teléfono, oyes tenemos un problema ¿Qué hacemos para no regarla? Porque igual podemos cometer un error ¿no? Y, no, no, que no se debe y no, entonces dice no, pues miren, pues traten de que se acabe el pleito. ¿Cómo? Pues la mejor solución es sentar a las dos partes a un diálogo, y a veces sí, dos tres personas se van con una, pero es que... o quiero esto y no lo hiciste, pues yo me voy, o simplemente no te firmo, y se van. O sea, cuando es así, pues ahí el acta que levantamos se queda pues, así en blanco ¿no? Y nosotros ¿cómo nos respaldamos?, pues si la otra parte firmó, entonces al otro le ponemos, no quiso firmar. (Entrevista Síndico, 2012)

El sistema de justicia estatal es tan complejo y burocrático, que las autoridades comunitarias no alcanzan a entender completamente su funcionamiento, y los errores cometidos a causa de ello les ha válido “perder casos” por insuficiencia y falta de calidad de las pruebas que presentan. El síndico me comentó de un caso de robo de motobombas, detuvieron a los delincuentes no en flagrancia pero sí en posesión de los aparatos, sacaron fotografías del hecho, y presentaron testigos ante las autoridades distritales. Lo más grave no fue que el caso se desvaneciera por “falta de pruebas” pertinentes, ni la liberación de los presuntos delincuentes, ni que los dueños de las bombas no pudieran demostrar la posesión de los aparatos y que los perdieran. Lo que más impactó fue la profunda confusión y frustración que generó en las autoridades comunitarias;

-...y vinieron de la policía de Huajuapán.

-*¿Y se los llevaron?*

- Sí, se los llevaron, pero no hicieron nada querían fotografías. Querían que si las tuviéramos infraganti que si cargaran. Noooo.

-*¿Entonces no se pudo procesar? ¿Ni al que tenía la bomba en su casa?*

-Ni el que tenía la bomba en su casa

- *¿Por qué?*

-Porque teníamos que llevar evidencia de que sí se lo quitamos. Entonces, la gente ya hay una desconfianza de la autoridad de demandar alguien.

-*De parte de ustedes ¿tienen desconfianza de mandar alguien allá, por eso mejor lo resuelven aquí?*

- Sí. Mejor aquí

-¿y ya nadie más ha regresado porque allá se requieren demasiadas pruebas, ¿pero esa era una prueba no?

-Sí, ya lo llevamos y ahí namás lo entregamos, y empiezan a tomar nueva declaración. Yo si tomé fotografías. Yo le dije al dueño no le conviene [enviar el caso a Huajuapán], yo sé, que no hacen nada, eso hacen como en la clínica, ya quieren que uno salga ya muriéndose para que lo atiendan.

-La clínica ¿Es lo mismo?

-En la clínica ya está uno muriendo para que lo atiendan, en urgencias nomás no te atiende. Si es un embarazo, pregunta (la enfermera) -¿ya no aguanta (la embarazada)? ¡si ya saben!, se siente que es el momento ¿no (de alumbrar)?, No hay cama, estoy atendiendo, ¿entonces cuál es, o cómo se debe de llamar para que lo atiendan? y así esto... (la atención que reciben de instancias gubernamentales).

-¿También la justicia allá es igual?

- Sí.

El control y vigilancia sobre los pueblos indígenas, son las nuevas tecnologías de poder instrumentadas a través del discurso del reconocimiento étnico y la descentralización del estado (Sieder, Hernández y Sierra, 2013). Más allá de lograr el fortalecimiento de la autoridad étnica y la resolución de conflictos, la reforma legal, en contextos con un tejido social débil en términos de reivindicaciones étnicas, se traduce en un debilitamiento y parálisis de los sistemas de justicia indígena al maniatar a las autoridades a los procedimientos y regulaciones del Estado. En San Juan Bautista, el debilitamiento se expresa en la percepción que tienen sus propios habitantes sobre el ejercicio de la justicia comunitaria, en donde se equipara el “no hay cárcel” con el “aquí no hay justicia”; generando un alejamiento del sistema, y creando un círculo vicioso de representaciones sobre la justicia comunitaria como de baja calidad frente a la justicia del estado como efectiva:

-¿Y nunca han sabido de alguien que se vaya con rencores? Luego, ¿qué hace? ¿Si van y los denuncian en otro lado?

S- Pues han salido dos, tres personas que pues sí, van allá ¿no? luego mandan, van con derechos humanos luego, mandan la notificación ¿no?, oyes presentante esto hicistes [sic] no, pues ya va uno a checarlo ahí con derechos humanos, cuando es, sabes que mira yo si actué así, pero de acuerdo y conforme a la ley ¿no? O sea, y si tengo culpa pues, pos aquí estoy no, no nos vamos a comparecernos ¿no? También ante derechos humanos. Para que el día que queramos apoyo de ellos, también nos brinden, pues, porque nosotros, tanto podemos ejecutar pero sí, nos estamos apoyando de las dependencias de gobierno pues.

- Ustedes, ¿sí se apoyan mucho con las dependencias de gobierno?

-Sí

Regresando al caso de Faustina, desde el primer momento acudieron a las autoridades para solicitar apoyo para la atención médica que ella necesitaba. El síndico les facilitó la patrulla para que la llevaran al médico más cercano. En ese momento primó la atención médica. Recordemos que el caso ocurre la madrugada del lunes, durante el último rondín policiaco. Al día siguiente, el síndico le pide al padre de Faustina el expediente médico para completar la denuncia ante las autoridades distritales, sin embargo el documento se quedó en el expediente en la oficina del MP. Al solicitarlo a las autoridades, éstas les exigieron una explicación para darles sus propios documentos, quiénes al saber que era por solicitud del síndico municipal, los regañó: “-si algo quiere el síndico, mándemelos pa’ca [...] si quiere platicar, ¿por qué, para qué quiere el papel?”

-¿Ah pero entonces no demandaste aquí? ¿Porque no confías, no fuiste nunca?

-Sí fui, fue mi papa avisarles por lo que me hizo y ya fuimos a Huajuapán y cuando llegamos decían que querían el certificado del médico pero fuimos otra vez a Huajuapán a preguntarle que nos estaba pidiendo el síndico un papel de...

-¿El síndico te estaba pidiendo un papel?

-De salud. Pues no sé para que lo quería o quería resolverlo acá namás pero allá no quisieron, -si algo quiere el síndico mándemelos pa’ca- decían -si quiere platicar-, -¿porqué para que quiere el papel?-

-¿Pero quién te dijo? Eso, ¿qué autoridad te dijo eso?

-El licenciado que está en Huajuapán

-¿Recuerdas a qué oficina fuiste?

-El agente de ministerio

-El agente de ministerio dijo -¿que el síndico ya no tiene nada que ver, que para qué quería el papel?

-Que para qué quería el papel dice, si estaba pidiendo el papel del médico.

-¿El que certifica la violencia?

-Aja, porque él dicen que lo demás lo resuelve sin que... ¿cómo le diré? como que no hubiera pasado nada él, lo hace así como si no pasara nada pues.

-Cuando dices -“a que no pasara nada” ¿te refieres a que no hay castigo? Y, ¿ya se resolvió ya cada quién? Y tú, ¿querías que los castigaran?

-Aja pues, se lo, le dije -“yo quiero que lo castiguen y de lo que me hizo pues” y ahora ya no está él ya se fue.

La tercera razón que motivó a Faustina a llevar su caso ante la justicia del estado fue justo por su carácter punitivo. Ella buscaba terminar la relación y quería un castigo para su cónyuge para que “sufriera como ella estaba sufriendo”. No buscaba la conciliación, ni un nuevo pacto matrimonial. Ante el nivel de violencia extrema que soportó, estaba convencida que no había espacio para la conciliación. La justicia comunitaria en San Juan Bautista no estaba a la altura de sus necesidades. Faustina y su familia querían que Ricardo pagara con la cárcel lo que le

había hecho, y la justicia comunitaria, por un lado, no tiene esa facultad punitiva, pero tampoco ha implementado en el tema de la violencia conyugal otros mecanismos no penales para hacer sentir a las mujeres que se hace justicia. Es decir, aun cuando la justicia indígena en Oaxaca está impedida legalmente para ejercer medidas coercitivas como la prisión, tampoco ha hecho un esfuerzo imaginativo para resarcir la situación de violencia contra las mujeres por otras vías.

En consecuencia, se sigue abonando al imaginario de la desigualdad natural entre los géneros al no existir un reconocimiento a la situación de desigualdad que viven las mujeres sobrevivientes de violencia, ni se tienen consideradas prácticas de justicia encaminadas a resarcir o establecer una consecuencia a diferencia de otros delitos donde sí existe, por ejemplo, una penalización social como realizar *tequio*, pagar una multa, o reparar el daño. Ante las autoridades comunitarias y socialmente en San Juan Bautista no se reconoce la violencia conyugal como delito, ni como situación de desigualdad, sino como consecuencia “natural” de los problemas en la relación de pareja y la autoridad se limita a conciliar si la pareja está dispuesta, a levantar un acta para establecer una “advertencia” para el agresor, pero de ninguna manera ejerce sanciones específicas que sí podrían darse en el marco de la ley como se hace con otros delitos a nivel comunitario. Al no existir normas y penas sociales que marquen la violencia conyugal como comportamiento no deseable, se refuerza socialmente de idea de que la violencia de género es “natural” en la relación de pareja en tanto *también* lo es la jerarquía de género, y actualmente lo que ya *no* se acepta es que la “violencia” sea la mejor forma de resolver conflictos de pareja ni de otro tipo.

Conclusiones

-Sistema de parentesco y nuevos factores de riesgo para las mujeres

El análisis de la violencia contra la mujer vía sistema de parentesco en el caso de Faustina nos permite entender como fluye el poder a través de las familias extensas en esta comunidad mixteca configurando relaciones cambiantes de subalternidad y jerarquización a través de las relaciones de género y generación, y con ello comprender las distintas posicionalidades de la mujer en su propio grupo familiar y a nivel comunitario. En primer lugar, hay que señalar que estamos asistiendo a una profunda transformación de los sistemas de parentesco ligada a los cambios en la economía política de las localidades. El paso de sociedades agrícolas a sociedades

prestadoras de servicios para la agricultura extensiva bajo el capitalismo neoliberal ha supuesto nuevas reglas a las relaciones sociales dominadas por el cambio y la adecuación, operando bajos ciertas condiciones y en nuevas modalidades.

Las redes de poder femenino que las mujeres van tejiendo desde que inician la vida conyugal, y que se convierten en ejes claves para posicionarse al interior del nuevo grupo familiar, también están siendo afectadas por los cambios sociales que se están dando en la comunidad. Los cambios en los patrones de noviazgo y matrimonio, están impactando la manera en que se relacionaban las personas como colectivo y por tanto la forma en que se establecían alianzas entre familias y entre mujeres. Estos cambios dan origen a nuevos factores de riesgo para que las mujeres sufran violencia conyugal. A la par, también van llegando nuevos recursos que pueden facilitar que las mujeres puedan salir de una situación de violencia. En este sentido, la migración como fenómeno social se sitúa como uno de los principales factores de riesgo para las mujeres al ser sometidas a nuevos controles y vigilancia, pero al mismo tiempo la migración aparece como un nuevo recurso familiar para apoyar a las mujeres salir de la violencia. En el caso de Faustina, al ser esposa de migrante, primero fue sometida a estricta vigilancia de parte de todos los miembros del núcleo familiar de su esposo, pero también le permitió económicamente salir de la casa de sus suegros y establecer la propia, lo que a su vez se convirtió en nueva fuente de tensiones conyugales que derivaron en un episodio de violencia extrema. La migración también aparece en el imaginario local como la frontera de posibilidades: para Ricardo la posibilidad de huir de la justicia, y para Faustina el lugar desde donde fluye el apoyo económico de sus hermanos que facilita, a su vez, el de sus padres en la comunidad.

El parentesco es crucial no sólo para entender el por qué en algunos casos se desata la violencia contra las mujeres en ciertas relaciones conyugales, sino para entender los patrones de búsqueda de justicia. Hay que considerar que las conciliaciones que se dan en el ejercicio de la jurisdicción indígena de San Juan Bautista están legitimadas y apoyadas por las familias extensas como lo demuestran las actas; es probable que de ahí deviene la importancia de acudir acompañados a las negociaciones con testigos familiares. Frente a estas circunstancias, entonces podemos entender que Faustina, que no había logrado consolidar su posición frente a la red de mujeres de su nuevo grupo familiar por las distintas razones que enumeré, prefiriera acudir directamente ante las autoridades distritales, pues por su misma posición de debilidad

ante el grupo familiar de su marido, sabía de antemano que ellos no responderían por la negociación que llegaran a pactar (si llegaban a hacerlo). En otras palabras, Faustina no contaba con simpatías femeninas, léase aliadas, dentro de la red familiar de su marido. Si acudía ante la justicia indígena, lo máximo que podría lograr era un nuevo pacto matrimonial, que sólo sería respaldado por las respectivas familias de ambos, pues la autoridad municipal no ejerce ningún tipo de penalización por no cumplir con los acuerdos de las actas en casos de violencia de género. Al saber que no contaría con ese respaldo, decidió acudir directamente ante las autoridades judiciales.

-Sobre el debilitamiento de la justicia comunitaria en relación a la justicia del estado

El impacto del Estado,⁷¹ a través de su discurso y práctica hegemónicos sobre la ley y la justicia, posiciona a la justicia comunitaria como subalterna de la justicia estatal. En la práctica cotidiana se observa cómo va construyendo la imagen del derecho indígena como “salvaje”, “injusto” “corrupto”, apuntalándolo desde el discurso disciplinario de la ley, encajonándolo a través de leyes, reglamentos y disposiciones legales que dan forma a la representación del derecho indígena como “el Otro derecho”, de menor calidad, donde la justicia no existe. Este efecto reproduce los discursos del racismo étnico en las voces de funcionarios como el agente del ministerio público, los asesores jurídicos de Oaxaca, que ven al derecho indígena incapaz de otorgar justicia a sus propios habitantes, generando en, sentido contrario, efectos en los usuarios del sistema, sembrando dudas e imposibilitando el desarrollo de la justicia indígena

⁷¹ Estado como sistema y como efecto (Mitchells, 2006; Abrams, 1988).

Capítulo V

“Para que nos hagan justicia, hay que pagarlo”. El tránsito por las instancias de justicia del Estado para mujeres: Los casos de Patricia y Alma

Introducción

En este capítulo se analizan dos casos de violencia conyugal a través de las historias de Patricia y Alma. Lo que comparten estos dos casos, es que ambos relatan las experiencias de una violencia de género extrema. En el caso de Alma, la violencia feminicida⁷² acabó con su vida por lo que se hace la reconstrucción desde otros actores como su familia, el médico Sergio y el síndico de San Juan Bautista. El caso de Patricia sucedió hace muchos años pero se reavivó recientemente en las instancias gubernamentales. Los dos casos llegaron ante las autoridades distritales del municipio de Huajuapán de León; entre ellas encontramos autoridades judiciales y autoridades administrativas.

Las historias se centran en las vivencias y experiencias de determinados momentos del ciclo de vida de estas dos mujeres, así como la experiencia del tránsito entre las distintas instancias de justicia estatal y comunitaria para analizar qué factores incidieron en aumentar o reducir la vulnerabilidad de estas mujeres frente a la violencia de sus parejas.

A través del análisis del detalle en sus narrativas, se intenta dar cuenta de las dimensiones de la violencia estructural, entendida como “estructuras sociales caracterizadas por la pobreza, y por profundas desigualdades sociales incluyendo el racismo y la desigualdad de género” (Galtung, citado en Farmer, 2004). En estos casos, nos referimos al patriarcado que

⁷² La ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (LGAMVLV) promulgada en febrero de 2007, define la violencia feminicida como “la forma extrema de violencia de género contra las mujeres, producto de la violación de sus derechos humanos, en los ámbitos público y privado, conformada por el conjunto de conductas misóginas que pueden conllevar impunidad social y del Estado y puede culminar en homicidio y otras formas de muerte violenta de mujeres” (LGAMVLV, 2007).

se observa a través de acciones sexistas, roles y estereotipos de género; al clasismo que se puede ver en las acciones que minimizan las problemáticas que presentan las mujeres pobres; al racismo estructural a través de la invisibilización de las necesidades de las mujeres indígenas. Todas estas dimensiones cohabitan al interior del Estado, por lo que surgen preguntas que tienen que ver justamente con la naturaleza del Estado: ¿Qué es el Estado? ¿Dónde se le puede asir? ¿A quién le pedimos cuentas sobre su actuación? ¿Quién/es conforman el Estado?

5.1 El Estado, la interseccionalidad y la interlegalidad

El sistema legal, en tanto componente central del Estado moderno, es concebido en términos organizacionales como una trama compuesta por una complejidad de actores y estructuras que imposibilitan una configuración unitaria del poder (Mitchell en Sharma, Gupta, [1999] 2006: 176).⁷³ La conceptualización del Estado que ofrece el trabajo de Mitchell en su ensayo “Society, Economy, and the State effect”, es útil en tanto permite comprender que dentro de esa trama coexiste la “sociedad” en su conjunto; es decir, no es posible localizar una clara línea divisoria entre estructura legal y la sociedad (Id.). De esa idea se desprende la siguiente implicación: El Estado no se encuentra separado de la sociedad, y puesto que el Estado es en sí mismo producto de la sociedad y de los procesos de regulación que se dan en su interior, es entonces producto de *ese* entramado de actores y estructuras (Id.). Así, al ser un producto de esos procesos, el Estado no puede ser considerado esencialmente como un “actor” puesto que no reúne las características que el mismo término presupone, que son coherencia, agencia y autonomía (Id.). Para observar el comportamiento del Estado, Mitchell retoma a Foucault (1980) sobre la idea de habría que centrarse en sus métodos de orden y disciplinamiento (*disciplinary power*) mediante las tecnologías de poder en tanto son consolidaciones del Estado, y se pueden rastrear mediante un análisis infinitesimal del poder y sus mecanismos (Ib.:179). Entramos así a pensar la idea del Estado a partir de los efectos que genera; es decir, estudiar al Estado conceptualizándolo como efecto, como representante, como organización, estructura, representación y realidad para poder observar algunas de sus concreciones, por ejemplo, el discurso disciplinario de la ley (Ib.: 180).

⁷³La traducción es mía, y es una interpretación de lo que dicen las autoras.

Bajo la misma lógica, Philip Abrams también hace una distinción para analizar al Estado: se le puede estudiar como *sistema*, o bien como *idea* ([1977] 1988). Como sistema, a través de sus prácticas institucionales, siendo ésta la parte “real” del Estado; como ideología a partir de su concepción como abstracción, como una identidad simbólica que se divorcia de la práctica, siendo ésta la parte “ilusoria” del Estado que lo reifica como si fuera una entidad tangible cuando no lo es (Id.). Abrams señala que ambos objetos de análisis no se pueden analizar separadamente, sino como un todo “de los procesos políticos” que se conectan a través de mecanismos institucionales que sirven para mantener el orden social y político (Id.). En particular, se pueden rastrear esos mecanismos a través de sus métodos de organización, negociación y representación, que operan dentro de las prácticas sociales, de su gobierno; pero Abrams previene contra el efecto ilusorio de pensar y concebir al Estado como una “entidad sólida” aparentemente externa a esas prácticas y formas (Id.). Entonces, el Estado simultáneamente se puede analizar como fuerza o procesos materiales y también como constructo ideológico (Mitchell, 2006).

La creación discursiva del Estado en relación al respeto y vigencia de los derechos de las mujeres, crea la “idea” entre los sujetos sociales de que éstos existen en realidad. La transnacionalización del discurso de derechos humanos, incluyendo por supuesto los derechos específicos de las mujeres, y su incorporación, *a modo*, en el catálogo de leyes nacionales por parte del Estado responde a los requerimientos de la globalización exige una gobernabilidad neoliberal que regule y discipline el poder; entre otras razones, para dar certezas y seguridad a las inversiones y circulación del capital. Es, por tanto otra tecnología del poder neoliberal (Hale, 2005). Sin embargo, al generar la idea de un estado de derecho en los sujetos se están creando en “realidad” nuevos imaginarios de justicia y de legalidad. En el caso específico de los derechos de las mujeres, se están realmente creando espacios de negociación de derechos y de nuevas construcciones identitarias relativas al género (Sieder, Sierra, Hernández, 2013).

Pero para poder jugar en esos espacios de negociación que se abren al interior del Estado, los actores requieren de ciertos recursos simbólicos, económicos, sociales y políticos. Es aquí donde la perspectiva interseccional puede echar luz sobre los factores culturales y estructurales, que desde las distintas lógicas de opresión afectan el acceso a la justicia para las mujeres pero que también podrían dar origen a nuevos recursos o factores que posibiliten mayor acceso a la justicia. Al documentar las diferentes lógicas de opresión, haciendo énfasis

en opresiones específicas que predominan en un determinado contexto (Macleod, 2008), podemos también observar como desde esos mismos contextos *situados* (Haraway, 1991), las mujeres pueden usar recursos accesibles culturalmente situados. Es decir que a la par, van generando estrategias de resistencia que se van transformando en recursos para disputar, hilando recursos que se tejen *sólo y desde* la interseccionalidad de exclusiones: En el caso de Patricia, el apropiamiento del discurso de igualdad no sólo de género y étnico tuvo origen en los trabajos que desarrolló para subsistir, pero también ante su propia experiencia ante las autoridades judiciales. En el caso de Alma, sus familiares fueron buscando medios que les ayudaran a encontrar justicia para el asesinato de Alma, y en esa búsqueda se plantearon frente a políticos y abogados para que se aliaran en su lucha.

El concepto de la interlegalidad es útil para comprender las opciones que las mujeres indígenas tienen para acceder a la justicia.⁷⁴ Otros trabajos académicos han desarrollado y utilizado a profundidad este concepto en distintas regiones indígenas y han documentado el uso diferenciado de los espacios de justicia por mujeres, aun si no específicamente en casos de violencia conyugal (Sierra *et al.*, 2004; Sieder, 2000). A este uso diferenciado de las legalidades reconocidas por el Estado se le ha llamado *forum shopping* (Sierra, Sieder, 2011:9).⁷⁵ En el caso de Oaxaca, el reconocimiento a la legalidad de los sistemas de derecho indígena ha sido muy restringido. Esa limitación de los pueblos indígenas al ejercicio de sus propios sistemas de derechos está impactando negativamente el acceso de justicia de las mujeres pues se percibe a las autoridades comunitarias como débiles, inoperantes y que “no procuran justicia”. No sólo los casos abordados en este capítulo dan cuenta de esta problemática, sino todos los casos

⁷⁴ La categoría de interlegalidad facilita la articulación entre la perspectiva de género, la justicia y el derecho en sociedades indígenas pero también permite observar “la puesta en juego de referentes normativos y discursos legales y su actualización en situaciones concretas”. (Sierra, 2004: 43.)

⁷⁵ Este concepto hace referencia al uso diferenciado de tribunales por parte de personas demandantes provenientes de una comunidad indígena para exigir una justicia estatal más efectiva; estas personas acuden de manera combinada, a sus autoridades comunitarias o a instituciones del estado para garantizar el resarcimiento. Esta selección de tribunales crea mayores posibilidades de acceder a la justicia, por ejemplo en casos de violencia de género.

tratados en esta tesis muestran los matices de la lógica de reconocimiento restringida que hace el Estado mexicano del derecho indígena.

En los capítulos anteriores se ha explicado cómo el empobrecimiento al que están sometidas las mujeres indígenas de esta región, incrementa la reproducción de desigualdades y por tanto de vulnerabilidades ante la violencia de género. Pero al mismo tiempo se enseña que se buscan espacios para detenerla. En este capítulo también se abordará este aspecto pero enfocado a la actuación y trato de las autoridades del estado.

5.2 El caso de “Patricia”

Patricia tuvo tres hijos durante su matrimonio. Actualmente a sus 41 años vive y mantiene con ella a sólo dos de sus hijos, que son adolescentes, en la ciudad de Huajuapán. Desde hace tres años salieron de la comunidad de San Juan Bautista en busca de mejores oportunidades laborales y escolares. Patricia trabaja como promotora de ventas de artículos de salud para una pequeña distribuidora regional de medicamentos. Sus dos hijos cursan la escuela secundaria y son alumnos ejemplares, siendo el orgullo de Patricia, quien dice que “ellos valieron la pena” refiriéndose a su matrimonio. La desgarradora historia de Patricia ante un matrimonio extremadamente violento con varios infructuosos intentos de fuga tanto física como material, se reavivó después de un periodo de ocho años de relativa estabilidad, cuando su última huida prosperó.

En diciembre de 2011, Patricia es llamada por personal de la oficina municipal del Sistema de Desarrollo Integral de la Familia (DIF) de la Ciudad de Huajuapán para notificarle que recogiera al que es su tercer hijo, el único que no ha vivido con ella desde que huyó de su esposo en 2004. Este hijo es producto de uno de los tantos actos violentos que su ex--pareja (siguen casados) Juan, perpetró contra ella. Cuando ella huyó, lo hizo acompañada de su segundo hijo, un par de años después su primogénito se les unió, regresando a vivir con Patricia y su hermano. Juan y su hijo menor, el tercero, regresaron a escena después de ocho años de haber desaparecido desde 2004.

El DIF Huajuapán se comunicó con las autoridades de San Juan Bautista para localizarla, y éstas le dieron los datos de Patricia. Así fue como personal del DIF le llamó a

Patricia para amenazarla que fuera a recoger a su hijo puesto que lo habían encontrado las autoridades de un municipio poblano limítrofe con la ciudad de Huajuapán, de donde es originario Juan. Éste había sido hospitalizado y declarado con esquizofrenia por lo que el niño fue remitido a las autoridades de la ciudad de Huajuapán, donde se encontraba el DIF más cercano a la población de San Juan Bautista, población de origen del niño en custodia.

5.2.1 Matrimonio y separación

Patricia fue la primera hija del primer matrimonio de sus padres: su padre fue asesinado cuando ella era una niña, y a los pocos meses su madre contrajo nupcias nuevamente. La inmediatez del matrimonio de su madre así como el nacimiento apresurado de su segundo hermano la hicieron recelar contra su padrastro y la nueva relación de su madre por lo que Patricia creció con sus abuelos paternos hasta que, cuando cumplió 13 años, una doctora que trabajó en su pueblo le propuso a ella misma y a sus abuelos llevársela a trabajar la ciudad de México cuidando de sus hijos, prometiéndole a cambio que podría seguir estudiando pues en ese tiempo no había escuela secundaria en su pueblo. Patricia vivió con la doctora y su familia más de seis años, allí terminó la escuela secundaria y realizó estudios técnicos de secretariado. Según cuenta Patricia, esta familia no sólo le proporcionó lo que habían acordado, sino que la trató con respeto y con cariño. Ella recuerda que la llevaban de vacaciones, y que la doctora misma le enseñó un poco de arte y literatura.

Al crecer los hijos de la doctora, los nuevos sueños de Patricia la llevan de regreso a su pueblo para “ayudar a su gente”. No quería casarse, quería modernizar su pueblo y llevar las ideas que conoció en la capital. Así, pronto Patricia se convirtió en la primera mujer que formó parte del ayuntamiento de su pueblo, aunque fuera en calidad de secretaria municipal, donde ella prestó cuatro años sus servicios en dos ejercicios presidenciales consecutivos. Recuerda con orgullo que ella estuvo en los ayuntamientos que construyeron el actual Palacio Municipal, el jardín de niños, la compra de la antena para ver la señal de televisión, la compra de la motobomba de agua, etcétera.

Debido a su gran fluidez en español, ella era la encargada de viajar a la ciudad de Huajuapán para realizar los trámites del ayuntamiento de su pueblo. Fue ahí donde conoció a Juan, un médico que provenía de otra comunidad mixteca situada en los límites con el estado de Puebla.

En 1993, tras un año de noviazgo, se casaron pero sólo por el civil. Patricia no quería gastar dinero en una ceremonia y prefirió construir su casa con ese dinero. Aunque no siguieron ningún ritual del matrimonio mixteco, Juan sí pidió el consentimiento de los abuelos de Patricia para casarse. Sin embargo, su madre y sus hermanos, hijos del segundo matrimonio de su madre, nunca estuvieron de acuerdo con ese matrimonio; una situación que ella misma relata y que la aisló aún más de su familia:

-¿Tuvo algún problema posterior por no casarse según la costumbre?

-Sí. Desapartarme de mi familia, a que me hicieran a un lado porque pensaron que no los honré, porque no hubo fiesta, no hubo cuetones para que la gente se enterara. Todo eso hizo que mi familia pensara que los deshonré pues, así dicen allá, no hubo invitados, familia, todo eso.⁷⁶

Al segundo año de matrimonio comenzó la violencia física, para ese entonces Patricia y su esposo habían establecido un pequeño negocio farmacéutico y de consulta médica en San Juan Bautista. Así lo recuerda ella:

Era celoso. Como él era mujeriego, a lo mejor pensaría que yo hacía lo mismo... No sé. Al principio yo pensé eso, pero yo creo que a la mejor fue porque ahí la gente me respetaba porque yo trabajé ahí como secretaria municipal casi toda la gente de los cuatro pueblos me conocían, me respetaban. Y entonces él, como ya pusimos una farmacia ya empezó a tener gente pero fue gracias a mí porque la gente me conocía por eso llegaron, nos siguieron. Yo creo que cuando empezó a ganar dinero y todo eso, a lo mejor fue eso.⁷⁷

Patricia jamás le contó a nadie lo que estaba pasando; menos, acudió a las autoridades comunitarias. Por un lado, le daba vergüenza que se enteraran que ella, a pesar de haber estudiado, de su experiencia en la capital y de haber sido una mujer independiente, ahora fuera golpeada como muchas mujeres de su comunidad. Por otro lado, su marido la amenazaba constantemente con lastimar a sus abuelitos si ella “decía algo”. Ahora a la distancia, Patricia reflexiona y me comenta que en verdad las amenazas de su marido surtían efecto en ella pues le daba miedo que lastimara a sus abuelos que eran personas mayores de 60 años. A los ojos de Patricia, acudir con su madre no era opción viable por los conflictos que habían tenido a lo largo de su relación.

Patricia y Juan mudaron su domicilio a la ciudad de Huajuapán, allí construyeron una casa con dinero de ambos. Allí tuvieron a sus dos primeros hijos, y allí ocurrieron los episodios

⁷⁶Segunda entrevista con “Patricia” agosto de 2013

⁷⁷IDEM

de violencia más extremos que llevaron a Patricia a intentar suicidarse en dos ocasiones. El hecho que el marido de Patricia fuera médico, impidió que ella pudiera ser atendida fuera de su casa; a cada golpiza, Juan la curaba en casa, sin testigos, sin que nadie se diera cuenta:

Me rompió la clavícula de tanta patada cuando no me dejaba yo, que (él) quería... embarazarme a como diera lugar para que toda mi vida me acordara que el que mandaba era él. Y que yo no era nadie, que yo no valía nada sin él, y así me obligó y todo lo que me hizo para que yo [me] embarazara de ese niño. (2012)

Patricia intentó escapar en dos ocasiones. En la segunda, en 2004, aprovechando una estancia en casa de sus suegros en Chila de las Flores, Puebla, lo logró en compañía de su segundo hijo cruzando a pie las montañas desde la carretera que va a Puebla hasta la ciudad de Huajuapán:

El niño tendría como dos años, cuando él casi me mata. Ya cuando me fui para su pueblo de él. Ahí me fui por el monte. No era tanto para escaparme para irme a mi casa con mi familia porque yo sabía que no había apoyo de todos modos dije, '¿a qué voy?' Sino que lo que yo intentaba era otra cosa, era matarme. Él me había quitado a los otros dos y me fui sola de todos formas pensé si los niños se quedan están con su papá, y la que ya no quiere esta vida soy yo, y me fui entre el monte y me alcanzó uno de mis hijos y es el que me dio... Cambió mi vida, porque ya no hice a lo que iba sino que pues me animé a recorrer el monte toda la mañana y llegar a Huajuapán y de ahí pues ya me fue para San Juan Bautista....

5.2.2 De regreso a la seguridad de la comunidad

A los tres días de escapar de su esposo, Patricia decidió denunciar a su marido ante el DIF municipal de la ciudad de Huajuapán, ahí se le levantó un acta que certificaba las lesiones que ella presentaba. Intentó interponer una demanda por violencia física y solicitó que su esposo le regresara sólo a su hijo mayor. Ante la potencial amenaza de que Patricia presentara una demanda penal por los golpes recibidos, Juan huyó a Guatemala con sus dos hijos, el más grande y el más pequeño. Patricia no supo nada de su hijo mayor Sergio, hasta que tres años después, en 2007, fue encontrado en condición de mendicidad por la hermana de Patricia en la ciudad de Huajuapán de León. Sergio le relató a su madre que después de que ella huyó, su padre tuvo miedo que le denunciara y le quitara a los dos hijos por lo que decidió huir con ellos a Guatemala, ahí él encontró una nueva pareja sentimental que maltrataba mucho a los niños, por lo que Sergio, de 11 años en ese entonces, escapó para regresar con su madre, recordó los nombres de su pueblo y, mediante *raites*, llegó hasta la ciudad de Huajuapán.

Patricia estuvo de 2004 a 2010 viviendo en su pueblo. Sus abuelos paternos, a pesar de la extrema pobreza en la que vivían la recibieron en su casa, y la apoyaron con su hijo. Al principio Patricia dormía con su hijo en la cocina de la casa, una pequeña área dentro del solar que no tenía paredes ni ventanas cubierta por unas láminas viejas. Su casa no contaba con drenaje, ni baño, sólo tenía una toma de agua ubicada en el centro del solar. Poco a poco hizo un pequeño cuarto donde vivía con sus dos hijos desde que el mayor, Sergio logró reunirse con ellos. Se empleó en diversas actividades comunitarias que le redituaban un poco de ingreso. Fue instructora del programa de alfabetización de adultos en áreas rurales del Instituto Nacional de Educación para Adultos (INEA), también fue auxiliar de salud de la clínica, beneficiaria del programa “Oportunidades”, y voluntaria como promotora comunitaria de salud de una organización civil. Por todas estas actividades recibía poco menos de la mitad de un salario mínimo al mes.⁷⁸

En 2010, Patricia decidió mudarse a la ciudad de Huajuapán para que sus hijos tuvieran una mejor educación. A partir de su experiencia en temas de salud consiguió trabajo como promotora de ventas de artículos de salud para una pequeña distribuidora regional de medicamentos. Actualmente viven en una vecindad, sus hijos siguen estudiando, y tienen un nivel de vida muy modesto, pero, según palabras de Patricia, se encuentran bien:

(...) no me arrepiento porque pasamos muchas carencias, hay veces que me da pena contarlo pero a veces comemos dos veces al día pero estamos contentos porque estamos los tres juntos y los veo contentos a mis hijos, tienen muchas ilusiones de salir adelante de sacarme de la pobreza, ahorita sufro pero dicen ellos que el día de mañana a lo mejor voy a tener lo que no tengo ahorita, pero, como les digo a ellos, eso no importa yo lo único que quiero como madre es que sean buenos que sea unos hombres buenos que no roben, que no hagan cosas que no son buenas, y me siento afortunada aunque soy pobre.⁷⁹

⁷⁸Su canasta de ingresos al mes rondaba los 700 pesos mensuales. Al día ganaba \$ 23.33 pesos lo equivalente a \$ 1.80 dólares diarios. (Tipo de cambio 12.98). En agosto de 2010, momento en el que el CONEVAL realizó la medición de la pobreza, el valor de la línea de bienestar mínimo era de 684 pesos para zonas rurales y 978 pesos para zonas urbanas. De 2008 a 2010 el valor de la línea de bienestar mínimo para el ámbito urbano pasó de 953 a 978 pesos y para el ámbito rural de 669 a 684 pesos. Esto representó un incremento real del costo de la canasta básica alimentaria, (CONEVAL, 2012:27). Según los datos que presenta CONEVAL se consideraría que la situación económica de Patricia en esos años era considerada como pobreza extrema.

⁷⁹Entrevista a Patricia agosto de 2013.

5.3 La experiencia frente a las autoridades

5.3.1 El Sistema municipal de Desarrollo Integral de la Familia (DIF) de Huajuapán de León

Patricia tuvo dos experiencias distintas ante la oficina municipal que forma parte del Sistema de Desarrollo Integral de la Familia (DIF Huajuapán). La primera ocasión fue cuando recién había escapado de su marido, en el año 2004. La segunda ocasión fue en 2011 cuando autoridades del DIF municipal la localizaron para que acudiera a recoger a su tercer hijo, el menor que había sido encontrado en situación de calle. En ninguna de las dos ocasiones Patricia sintió que le ayudaran con el problema de violencia intrafamiliar que atravesó.

En 2004, ella acudió a esa instancia a buscar apoyo y orientación sobre qué hacer respecto a su matrimonio, a sus hijos y su propia seguridad. Ella lo recuerda así:

-¿Y la demanda del DIF? ¿Cuándo la puso?

-Esa puse... la puse cuando recién me escapé y pero vi que tampoco pasó nada. A los tres días vine al DIF pero tampoco me aconsejaron qué tenía yo que hacer, ni nada.

-¿Cómo te trataron, te acuerdas?

-Pues nomás me dijeron que tenía que esperarme a que apareciera mi hijo, porque yo sólo reclamaba uno (el mayor), el chico pues se tenía que quedar con él porque él decía que, que eso era de él.

En esta primera experiencia de Patricia ante el DIF, lo que su narrativa indica es que en la atención recibida lo que primó fue la falta de acceso a información para dar cauce a una demanda legal que hubiera protegido los derechos de Patricia en términos de guardia y custodia de sus hijos, patrimonio, pensión alimenticia y seguridad personal. También puede ser que Patricia para el momento de la entrevista no tuviera presente los detalles de lo que vivió porque sucedió hace nueve años, ella estaba muy asustada y no tenía conocimiento sobre los derechos que hubiera podido reclamar en ese entonces.

En su segunda experiencia frente a esta misma institución, Patricia no sólo tiene muy clara la actuación de las autoridades, ahora también tiene elementos para calificarla desde un enfoque de derechos y de género; un enfoque interiorizado que deviene de su larga experiencia de nueve años dando talleres, charlas de derechos de la mujer, derechos sexuales y reproductivos y sobre violencia de género. El trato recibido y el manejo del caso por la Subprocuraduría del Menor, la Mujer y la Familia del Sistema DIF revictimizó a Patricia

culpándola de “mala madre”, persiguiéndola hasta un grado de acoso para forzarla a aceptar a su tercer hijo, rechazado por ella por ser producto de una brutal violación durante su matrimonio:

-¿Quién te habló?

-Del DIF y me estaba hablando un licenciado, el subprocurador era porque me estaba obligando a que yo lo recogiera, o si no, me iban a demandar si no tengo a ese niño. Y ya le expliqué los motivos por qué y no me hicieron caso. Pues siempre también que estuve yendo con la psicóloga del DIF igual me fue con ella, casi me estaba obligando, me decía como diciéndome que yo era mala madre que yo porque yo nada más quería a dos y al otro no.⁸⁰

En específico, Patricia considera que el personal que atiende en esa instancia no la ayudó; por lo contrario la “hacían sentir culpable”. Después de que ella expuso su situación ante el subprocurador del DIF, éste la canalizó al área de psicología de la institución. Ahí Patricia enfrentó una experiencia muy dura ya que la primera vez que la citaron para recibir atención psicológica pensó que sería un espacio para desahogarse; sin embargo, lo que le proporcionaron fue una terapia grupal donde asistían familias completas y por tanto y de por sí, un lugar poco apropiado para que ella se sintiera con la libertad de hablar sobre el tipo y grado de violencia vivida. Aún más grave, en la terapia grupal se partía de un enfoque religioso y se animaba al grupo a “acercarse a Dios y arrepentirse de sus pecados para que Él dejara de castigarlos”. Es decir, la terapia dizque psicológica partía de la premisa que las personas que atravesaban una situación de crisis (sea familiar, económica o de violencia), vivían una situación originada como producto del castigo divino y no derivada de una situación de violencia sistémica patriarcal construida socialmente. El enfoque religioso reproduce una aceptación de la violencia como medio de castigo e imposición de disciplina desde el “Padre” hacia los “hijos” o hacia las “hijas” que, la tradición judaico-cristiana y en el mundo católico consideran como seres de menor jerarquía. Así lo recuerda Patricia:

Empezaron a llegar las familias... No era lo que yo esperaba porque yo quería desahogarme, tantas cosas que me han pasado... Y resulta que empezaron a hablar de dios ellos, y ahí me sentí mal, porque [pensé que porque] no acepté al segundo esposo de mi mamá, Dios me está castigando. La gente me dice que lo que pasó -“olvidalo”. Pero, jeso no se puede olvidar! Hay un niño de por medio que me lo recuerda ¿cómo quieren que yo cambie si al verlo es como vivirlo otra vez, lo que viví con ese hombre? A los dos meses que supe que estaba embarazada me aventé por la escalera de dos pisos y ni así... Y cuando ese hombre regresó, me empezó a golpear, -“si vas a tener un

⁸⁰Entrevista a “Patricia” en agosto de 2013

hijo o una hija cada maldito día que lo veas te acordarás de mí y siempre te vas arrastrar a mis pies a pedirme perdón”. ¿Cómo quieren que yo le diga a ese niño que lo amo? Es muy difícil para mí, tal vez sí soy mala madre porque él no tiene la culpa, pero todo este tiempo he tratado de cambiar, cada que lo veo me recuerda los golpes, y la psicóloga no está ayudando, al contrario.⁸¹

La discriminación y maltrato que refiere Patricia en este extracto permite evidenciar un total desconocimiento de los derechos de la mujer por parte de las autoridades del DIF encargadas de asistir y prevenir la violencia intrafamiliar, al tiempo que se observa la falta de sensibilización y comprensión de la problemática desde una perspectiva de género, que en teoría se esperaría que este tipo de autoridades e instituciones conocieran y estuvieran capacitadas en ella. Aun cuando su visión sea el preservar la familia y su misión sea exclusivamente de conciliar, sí tienen la obligación legal de proteger y prevenir que se susciten actos de violencia en contra de las mujeres. Es claro que las autoridades que atendieron a Patricia responden a un imaginario colectivo que identifica a las mujeres con el rol primario de madre antes que de personas con derechos. Desde ahí, ella es juzgada antes que permitirle expresar las razones o motivos que, como víctima, le han llevado a decidir no responsabilizarse de un hijo fruto de una violación marital:

Sí, y ella me dijo que a muchas mujeres les ha pasado cosas peores y su vida cambia. Y le digo, ‘pues me gustaría saber quiénes son, porque la mía no ha cambiado’, le digo, y tu obligación era eso, ¿no? Y cada que yo iba, en lugar de que me preguntara cómo me estaba yendo, lo primero que me preguntaba era que si ya lo fui a ver, si ya lo abracé, si ya lo quería y no sé cuántas cosas, no. Cada que me tocaba cita con ella, yo pensaba que ya no quería porque sentía que me ponía más mal si yo iba con ella por las cosas que me decía. Ya cuando cambié de psicóloga con la de la presidencia fue diferente porque ella me entendió, porque ella decía que era normal, que eso no se olvida, aunque pase el tiempo no, vienen las cosas que uno vivió... Entonces tiene, eso depende de cómo me sienta yo.⁸²

Si bien existen trabajos académicos y de organizaciones civiles que han documentado el trato discriminatorio y sexista de autoridades y funcionarios judiciales, mujeres y hombres, en el tratamiento de casos de violencia de género (Vázquez-García y Muñoz-Rodríguez: 2006; Indignación, 2013). El caso de la psicóloga del DIF ejemplifica este punto, en donde lo que se promueve es el rol de madre sobre cualquier otra necesidad o inquietud, además de su vinculación desde una óptica de corte católico conservador que impone una solución desde la visión religiosa a problemas sociales plenamente tipificados en la ley:

⁸¹Entrevista a “Patricia” en abril 2012

⁸²Entrevista a “Patricia” en agosto de 2013

Era una reunión de terapia “religiosa”: Que contáramos que al creer en dios todo cambió... ¿Cuántos años llevo yo, cuándo dios se ha compadecido de mí, a poco mi mamá se ha acordado que tuvo una hija? Hay momentos en que me siento sola, tal vez soy mala porque no quiero que [ese niño] le haga algo a mis hijos, hay algo que choca que no me permite que yo lo quiera como quiero a mis hijos. No sé, creo que necesito, un poco de paz o apoyo que me digan “haz esto” o “espérate algo va a pasar” así como dicen ellos hay que creer en dios, lo he hecho, no he sido mala, he ayudado a mi gente, si dios existe como dicen ellos, ¿qué estoy pagando? No entiendo. Si es bueno y nos quiere a todos, ¡dios no ha hecho nada para que me ayude! Yo creo en dios, pero a mi modo.

Esta situación es grave en tanto revictimiza a las mujeres sobrevivientes de violencia y refuerza los patrones de roles y estereotipos sexo-genéricos infligiendo por medio de la culpa el fundamento a la violencia vivida. Así las mujeres que no tienen otros asideros, como en el caso de Patricia y su conocimiento sobre los derechos de la mujer, pueden creer que han sufrido violencia porque ellas mismas lo generaron. La culpa ha sido un instrumento para el control de la conducta y libertad femeninas que opera en el interior de las emociones de las mujeres y las paraliza. Esta situación puede llevar a las mujeres a “naturalizar” la violencia contra ellas como un acto “de castigo divino” por no cumplir con los mandatos de género, y por tanto colocarlas en una situación de mayor riesgo al no comprender que la violencia sufrida es exclusivamente responsabilidad del agresor y que es originada precisamente por ideologías sexo-genéricas que imponen una serie de cautiverios a las mujeres (Lagarde, 2005); entre ellos, mantener el vínculo matrimonial a cualquier precio, incluyendo el soportar tratos malos y degradantes. De acuerdo con Vázquez-García y Muñoz-Rodríguez (2013):

La violación dentro del matrimonio puede ser aún más traumática que la efectuada por desconocidos, puesto que hay una historia de pareja previa y posterior a la violación, así como hijo/as y patrimonio de por medio. Las mujeres abusadas sexualmente por sus maridos no plantean esta problemática como un evento, “sino como un proceso potenciado de manera indefinida (Casique, 2005: 3 citado en Id.).

Así recuerda Patricia la violación a la que fue sometida por su esposo:

Cuando abusó de mí, después me dijo, ‘abre la boca, ahora te vas a tomar esto.’-. Quería que yo me tomara la orina, escupí y con un puñetazo me quiebra la nariz... Eso, ¿se puede olvidar? Es como si yo lo volviera a vivir, no. Es todo eso, cuando yo veo a ese niño, yo sé que no tiene la culpa pero no puedo quererlo y tratarlo como a mis otros dos hijos. Las cosas que tengo que hacer es complicado, es como hacer algo que no quiero hacer, no quiero que llegue el domingo, ¿cómo fingir cuando no siento nada adentro? Es como ver al papá y me dan ganas de vomitar y es lo que no entienden. Todos se están enfocando al niño, pero no importa lo que me pasó a mí. ‘Ese niño también sufre’. Y, ¿yo qué?

Desde el 16 de noviembre de 2005, la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) estableció la existencia del delito de violación dentro del matrimonio si uno de los cónyuges impone la cópula de manera violenta.⁸³ Si bien en el estado de Oaxaca se reconocía la violación en el matrimonio como un delito antes del año 2005, es hasta la última reforma al código penal en 2011 que se reconoce la violación dentro del matrimonio y se establecen sanciones específicas.⁸⁴ Aun cuando el DIF es un órgano de justicia administrativa, tiene la obligación de prevenir la violencia intrafamiliar en todas las instancias de apoyo que ofrece, incluida la atención psicológica. Sin embargo y como se observa en la narrativa de Patricia, el DIF como institución sigue reproduciendo la cultura patriarcal al asumir que el rol principal de una mujer es el servicio y cuidado a los otros, en este caso a su hijo prevaleciendo el rol de madre abnegada que acepta incondicionalmente al niño porque su amor de madre rebasa cualquier obstáculo incluyendo el haber sido víctima de violación. En este punto me quiero detener para recordar que el coito, como derecho matrimonial, estuvo vigente como pensamiento hegemónico judicial en Oaxaca⁸⁵ hasta la mencionada reforma de 2005, lo que en conjunción con la primacía del rol de madre ligado a la “naturaleza” femenina, hizo que se terminara por subestimar o minimizar el efecto que esta violación, en tanto dentro del matrimonio, pudo significar para Patricia.

Los funcionarios de esta institución que atendieron a Patricia, el subprocurador y la psicóloga, compartían esa representación sobre los roles de género que corresponden a cada sexo y por tanto esperaban que Patricia se ajustaría a él cumpliendo su rol de madre más allá de lo que eso le significara a ella. Cuando Patricia refiere que “todos se están enfocando al niño, pero no importa lo que me pasó a mí”, es claro que siente que el apoyo de esta institución hacia ella como usuaria no sólo es inexistente, sino que la perjudica, extendiendo las violencias de género vividas durante el matrimonio, es decir la sexual, económica, física y emocional, como un *continuum* que se sigue hasta el trato que las autoridades y funcionarios le dan. Este es

⁸³ De esta forma, los ministros que integran la Primera Sala desecharon los criterios que desestimaban la violación en esas circunstancias y que establecían que sólo se llevaba a cabo el ejercicio indebido de un derecho.

⁸⁴... de trece a veinte años de prisión y multa de setecientos a mil doscientos días de salario mínimo. Artículo 248 Bis.-... IV. Tratándose del delito de violación, el hecho sea cometido por el cónyuge, concubina o concubino de la víctima. El delito a que se refiere la fracción inmediata anterior, sólo se perseguirá por querrela de la parte ofendida.

⁸⁵ Sólo se trataba de un “ejercicio indebido de un derecho”.

un ejemplo de la violencia institucional⁸⁶ cuya traducción a elementos tangibles se hacen patentes a través del trato discriminatorio y sexista.

5.3.2 Juzgado de lo Familiar, Subprocuraduría Regional de la Mixteca

Limitaciones de género

Después de acudir al DIF, y no encontrar orientación para resolver su situación, Patricia decidió acudir a la Subprocuraduría Regional de la Mixteca (SRM) para interponer la denuncia que nunca había interpuesto antes y, a partir de ello, encontrar protección de las autoridades. Ahí fue atendida por una agente del Ministerio Público (AMP); y ella misma relata cómo sintió que el trato de estas autoridades era similar al que recibió en el DIF Huajuapán.

Siento que no me fue tan bien porque la juez (en realidad, la AMP) no me escuchó como yo quería sino que la juez piensa lo mismo que el subprocurador (del DIF), y que la psicóloga (del DIF): Que lo que me haya pasado a mí no tiene tanta importancia, sino lo que está sufriendo el niño, y mi obligación como madre es pues ir a ver al niño, ver por él, no tanto qué siento yo, qué me pasó a mí. Entonces ahí, es como si me estuvieran obligando a hacer algo que todavía no quiero hacer, yo sé que es mi hijo ¿no? Que algún día lo tendré que aceptar pero yo pienso que no se me apoyó, que se me entienda qué siento yo... Tantos años, y en dos meses no se pueden borrar tantas cosas, no se puede llegar y decir, 'te quiero mucho' o 'te extraño. Quiero que estés conmigo'. Sino que ahí es volver a vivir lo que se vivió desde un principio, la violencia, el maltrato, estar recordando nuevamente, como dice la juez 'es tu esposo'. Pero eso no le va a dar derecho que me haga lo que él quiere. Entonces pienso que ahí no se me entendió como persona, no sé... ¿qué necesito tener mucho dinero para que se me haga justicia? Que se diga, 'te entiendo.' Y no decirme, 'es tu esposo, puede utilizarte cuando él quiere...' ¡Así no es! Entonces, ¿dónde está lo que tanto según que hay ley para la protección de mujeres? Aunque sea el esposo, ¿no tiene derecho de hacer lo que quiere con uno! Entonces, ¿por qué la juez dice, como diciendo, 'es tu esposo, pasó lo que pasó ya qué, acepta a tu hijo'. No es tan fácil y luego hasta ahorita no he encontrado a nadie que me entienda que siento yo, que se me apoye como mujer, que siento yo. Yo quiero proteger a mis hijos porque ellos (las autoridades) no conocen a ese hombre, hasta dónde llega, hasta dónde es capaz.

A través de este largo extracto de la narrativa de Patricia destacan tres elementos en el texto que vale la pena analizar. Primero, la funcionaria del Juzgado de lo Familiar, en este caso la

⁸⁶ La violencia institucional es considerada una de las prácticas más graves, debido a la impunidad por parte del Estado.

AMP, comparte las representaciones sociales hegemónicas de género al igual que la psicóloga o el mismo Subprocurador, que ven el deber ser de la mujer como madre abnegada, sobre cualquier otra cosa. En segundo lugar, en esta instancia al igual que en el DIF, hay un claro proceso de revictimización de la mujer sobreviviente de violencia por parte de la funcionaria. Tercero, se observa que Patricia maneja el discurso de derechos de las mujeres y ese manejo conlleva precisamente una crítica al sistema discursivo del Estado que promociona los derechos de las mujeres, específicamente en el tema del derecho a vivir una vida libre de violencia, pero sin traducirlo a prácticas reales.

Es significativo que Patricia se refiera a la AMP como juez, totalmente comprensible desde el punto de vista del actor, en tanto que Patricia sostiene que esta AMP la juzgó antes de comprender la situación específica de violencia que la había orillado a no aceptar la potestad sobre su tercer hijo y ahora parece seguir juzgándola en lugar de ser su representante, como lo estipula la ley. En lugar, prevalece en la AMP el criterio de proteger al niño a toda costa, ignorando la situación de violencia extrema y la violación marital vividas por Patricia, las cuales dieron origen a su fuga y separación definitiva de su esposo y de su tercer hijo, fruto de la violación subida.

En primer lugar, la actitud de la AMP nos muestra que esta funcionaria comparte la representación hegemónica del ser mujer, cuyo eje principal es ser madre sobre cualquier otro rol o cualquier otra necesidad; visión que acomuna la AMP no sólo con el subprocurador y la psicóloga, sino en general con la sociedad más amplia a nivel regional e incluso a nivel del estado de Oaxaca.⁸⁷ Es esta visión la AMP usa como referencia primaria para entender desde ahí la situación de Patricia en contraposición al espíritu que persiguen las leyes nacionales y estatales que protegen a las mujeres de la violencia, posicionando las necesidades de las mujeres sobre otras, precisamente para lograr una protección efectiva para ellas. Por otra parte, hay que señalar que el criterio de la AMP responde a una lógica más patriarcal que de protección efectiva a los derechos del niño cuando trata de convencer a Patricia de que “es tu esposo”. La frase es significativa en tanto hace referencia al coito como una obligación marital, aceptando

⁸⁷ Las autoridades y funcionarios judiciales en el estado de Oaxaca son constantemente removidos entre las distintas regiones del estado, por lo que es difícil asegurar que estas representaciones de género--donde la idea de la maternidad como el rol central de la identidad femenina es prevaleciente--sean exclusivas de la región sino más bien son compartidas por una sociedad más amplia a nivel estatal de Oaxaca.

que al interior de la familia hay una jerarquización donde el *pater familiae* o padre, en tanto cúspide de dicha organización social, ejerce el derecho legítimo del uso control del cuerpo femenino de “su mujer”-esposa, así el ejercicio violento y forzado del coito marital con fines reproductivos en contra de la voluntad de su cónyuge es naturalizado como parte del vínculo matrimonial.

El criterio de la AMP, en tanto autoridad encargada de dar cauce a las demandas interpuestas por mujeres que viven este tipo de violencias de género, naturaliza entonces la desigualdad al interior de la familia y por tanto genera impunidad.

Al igual que el DIF Huajuapán, esta instancia también revictimizó a Patricia, pues como ella refiere, sentía que la estaban obligando otra vez a hacer algo que no quería, que no sentía como una “obligación” en tanto ella nunca quiso tener a ese hijo producto de una violación sexual; ignorando además como se sentía ella frente a tal presión por parte de las autoridades. Patricia refiere con mucha claridad que volver a ver a ese hijo implica “volver a vivir lo que se vivió en desde un principio, la violencia, el maltrato, estar recordando nuevamente”. Se ignoró la situación específica de violencia que Patricia estaba presentando, poniendo en riesgo al niño y a ella puesto que el niño sería buscado por el padre en cuanto se recuperara. Por ello, Patricia requería que se reconociera legalmente la situación de violencia intrafamiliar antes que su esposo saliera de la institución mental.

El discurso de derechos está presente en la narrativa de Patricia cuando se refiere a los derechos de la mujer a interponer una denuncia por violencia intrafamiliar, pero con toda claridad desgrana su derecho a denunciar a la violencia sexual a la que era sometida durante su matrimonio y su legítimo derecho a ser protegida del agresor. Inclusive, ella va más allá y genera una crítica hacia la actuación de las autoridades cuando dice que “no se le entendió como persona”, sino sólo se entiende el papel de madre. Además, ella complejiza su crítica cuando reflexiona y se pregunta si esa falta de comprensión se debe a su condición de género o a su condición de clase, declarando: “(...) no sé ¿qué necesito tener mucho dinero para que se me haga justicia, que se diga –te entiendo” y no decirme es tu esposo, puede utilizarte cuando él quiere? Así no es...”

En otro momento de la primera entrevista, Patricia hizo referencia al discurso de derechos también desde una postura crítica, al cuestionar la discriminación de la que fue objeto en esta misma institución:

No sé si porque vengo de un pueblo, piensan que no sé mucho de leyes pero de vez en cuando escucho las noticias, cuál es el derecho de una mujer, no importa si es mi marido si me está obligando [a] hacer lo que yo no quiero hacer, y más en golpes en maltratos, yo pienso que sí tiene que ver, siento que no se me está apoyando hasta ahorita, como mujer no se me está ayudando (2012).

En clara referencia al desconocimiento sobre derechos que le mostró la AMP, Patricia se posiciona como una persona que conoce sus derechos y asegura que el trato recibido fue discriminatorio en tanto su origen de “pueblo”. Esta es una de las maneras en que las personas de origen indígena se autorepresentan frente al Otro: “venir de pueblo” en este contexto es sinónimo de atraso, de no-modernidad, de atavismos, desconocimiento, y lo que demuestra la narrativa de Patricia es que no es así.

En una entrevista realizada un año después, Patricia reafirma esta idea de discriminación al recordar desde una posición más lejana cronológicamente cómo fue el trato de las autoridades aquella primera vez que acudió a esa instancia: “la primera vez cuando yo fui al Ministerio Público sí sentí discriminación porque como ellos piensan que uno viene de pueblo pensarán que uno no sabe sus derechos, o no sé... Por eso no nos tratan igual que a las otras personas, nos tratan mal.”

Ella conoce, ahora, sus derechos y pudo percibir que la AMP no respondió a las expectativas de protección legal frente a una situación de violencia y duda si esta mala actuación de la autoridad se debió a un trato diferenciado de la AMP hacia ella como persona, como mujer y como indígena, o bien pudo responder a un desconocimiento y falta de capacitación de la AMP en temas de género y derechos de la mujeres. Patricia cuestiona también la discursividad del Estado el cual hace llegar a las poblaciones rurales e indígenas por medio de diversos medios, como los programas asistenciales y los programas de salud, la idea de que existe una ley y un aparato de estado que protege sus derechos en tanto mujeres. Ella lanza la pregunta que no alcanza a resolver “(...) entonces, ¿dónde está lo que tanto según que hay ley para la protección de mujeres?”. El constructo ideológico (Abrams, 1988) sobre la igualdad en el acceso a la justicia en casos de violencia de género se pone en evidencia cuando observamos los mecanismos judiciales que ofrecen en realidad para las mujeres, este caso en

situación de desigualdad económica y de origen cultural distinto. Se construye desde el Estado la idea que la justicia es accesible para todos y todas sin discriminaciones de género, de clase, ni étnica cuando en la práctica no se tienen los recursos necesarios considerados básicos, por ejemplo, para la investigación de delitos en contra de las mujeres, mucho menos la contratación de traductores de lenguas indígenas al español a nivel distrital.

Después de levantar la denuncia, la turnaron con el médico legista para que certificara las lesiones que Patricia relataba en su denuncia ante el AMP: “Me pasaron con el médico para ver si todo lo que les había contado era verdad, para que me revisaran y que comprobaran que fuera cierto todo lo que estaba yo diciendo que me hizo su papá de mis hijos cuando ocurrió la violación” (2012). Debido a que las graves lesiones que dejó esa etapa de violencia en el cuerpo de Patricia aún existían después de nueve años, el médico pudo certificar las lesiones como producto de violencia extrema. El caso de Patricia tenía muchos años de antigüedad y debido a su reactivación, a mediados de 2012 fue trasladado a una oficina distinta con otro agente del Ministerio Público que atiende casos de larga *data* “(...) entonces ellos [en las oficinas principales de la SRM] me dijeron que mandaron los papeles con ese agente del MP pero pertenece aquí porque mi asunto tenía muchos años y no lo podían resolver aquí [en la oficina principal de la SRM] sino que con él y ahí fue donde él me atendió bien, pues.”⁸⁸. En 2011 el caso de violencia conyugal de Patricia fue retomado por las autoridades a partir de la aparición de su hijo el menor, que desencadenó que ella presentara la denuncia penal por violencia intrafamiliar ante las SRM, debido que en 2004 cuando ella huyó de su esposo, la denuncia que levantó sólo fue ante la entonces Subprocuraduría de la Mujer, el Menor y la Familia dependiente del DIF en ese entonces también distrital; pero, al irse a su pueblo no le dio seguimiento a la demanda. En 2012, después de las primeras investigaciones su caso se envió a una oficina especial para delitos cometidos con muchos años de anterioridad.

Por último, la narrativa de Patricia también nos permite ver cómo opera la corrupción al interior de la burocracia mexicana. Después de la revisión del médico legista, que certificaba los hechos que narraba Patricia; es decir, a pesar de contar con pruebas que hubieran facilitado el curso de la demanda de Patricia, la AMP hizo entrar a un abogado que ofreció resolver la situación de una manera “más sencilla y rápida”, para lo cual sólo sería necesario desembolsar la cantidad de 14 mil pesos, es decir casi lo que Patricia recibe por tres meses de trabajo.

⁸⁸ Entrevista a Patricia, agosto de 2013.

-¿Y cómo ve lo que platicó el abogado que entró con la AMP?

-Pues imagínese me están pidiendo lo que no tengo, si con trabajo estoy saliendo con mis hijos ¿de dónde voy agarrar yo 14 mil pesos? Lo que gano apenas me alcanza para mí, para mis hijos, pagar la renta, y todo. ¿De dónde voy agarrar ese dinero? No tengo quien me apoye que me diga, ‘oye yo te doy tanto’ o familia que me diga, ‘te ayudo. Ten.’ Si tuviera dinero, a lo mejor ya me hubieran ayudado (las autoridades).⁸⁹

Durante esa misma entrevista realizada a Patricia en abril de 2012, justo después de salir de esa oficina, ella relata desde su visión cómo funciona la justicia para las mujeres pobres que provienen de una población rural.

-¿Entiende para qué es ese dinero que le solicitó el abogado?

-Yo creo que sí, es como dicen que “para que nos hagan justicia hay que pagarlo”. No hay justicia que sea... que se nos ayude sin dinero, él que tiene dinero se le hace justicia, él que no, no hay justicia para uno, está uno jodido, pues sigue uno igual o ¿qué? Por eso mucha gente a veces por lo mismo tiene problemas, no tienen solución, y se han matado. En mi caso si no fuera por mis hijos, a lo mejor lo haría, así me evito problemas porque me doy cuenta que yo no tengo dinero ¿cómo voy a dar mordida si no tengo? Con trabajo tengo para mí, para mis hijos, si no fuera por mis hijos no me costaría nada al contrario atentar contra mi vida y evitar muchos problemas. Por eso me siento un poquito triste, me estoy dando cuenta que para la gente pobre no se nos ayuda nomás se nos juzga y sin preguntar por qué. Es todo lo que descubrí que la gente pobre no hay justicia. De nada sirve que estén anuncie y anuncie en la televisión que la mujer tiene derechos cuando no es cierto. Lo dicen, pero no lo llevan a cabo.

En la primera parte del extracto narrado, es muy claro que Patricia percibe que la justicia no es cómo se le ha presentado discursivamente, es decir accesible para todos y todas; sino lo es sólo para aquellos que la puedan pagar: “no hay justicia que sea, que se nos ayude sin dinero, él que tiene dinero se le hace justicia, él que no, no hay justicia para uno, está uno jodido, pues sigue uno igual o ¿qué?” La siguiente y última parte del extracto ayuda a completar el cuadro completo de la discriminación de clase y género que se ha venido narrando en este apartado; además de dar cuenta de la profunda conciencia que Patricia tiene al respecto. Cuando Patricia narra que “para la gente pobre no se nos ayuda, nomás se nos juzga y sin preguntar por qué”, esta frase es contundente porque logra sintetizar la experiencia de un sujeto que se ubica en la intersección de varias discriminaciones: de género, étnica y de clase. Patricia usa como sinónimo de “indígena” el término “pobre” o de “pueblo”. Bajo esta idea, la condición de ser pobre se agudiza bajo la idea de venir de pueblo; es decir y en específico en este caso, no se cuenta con recursos culturales para apropiarse de las instancias de justicia puesto que no se

⁸⁹Entrevista a Patricia, abril de 2012

conoce el funcionamiento exacto de la justicia positiva o del estado que permita mejorar un posicionamiento frente a las autoridades para exigir acceso a esa justicia, o por lo menos un trato no diferenciado. A la par, Patricia también fue juzgada con base a la apariencia que refleja, desde su ser-madre y no desde su ser-mujer-persona, clasificándola como “mala madre”, ignorando que es una persona con derechos, y obviando que es madre de otros dos hijos a los que ha procurado su bienestar y que en su historia de vida existen hechos muy violentos que no le permiten acercarse y hacerse cargo de su tercer hijo.

Desde un enfoque más formalista el AMP es el encargado de informar a los usuarios y usuarias de los servicios de justicia cuáles son los derechos a los que tienen acceso en virtud de las demandas legales que desean interponer; es decir, que el AMP es el representante de la víctima en el momento que llega a interponer una querrela, y debería acompañarla durante el proceso de demanda para facilitar su tránsito por el sistema judicial; sin embargo, en la práctica, como se observa en el caso de Patricia, el AMP se vuelve un obstáculo para interponer la denuncia.

5.3.3 Una segunda instancia al interior de la Subprocuraduría Regional de la Mixteca (SRM)

Esta oficina es parte de la SRM, pero está localizada en otras instalaciones y no cuenta con servicios médicos o psicológicos *in situ* por lo que trabajan de manera coordinada con otras instancias de la misma SRM para satisfacer las necesidades de atención de sus usuarios. En el caso de Patricia, ella fue derivada hacia los servicios de salud del Ayuntamiento Municipal de Huajuapán para su atención psicológica “ahí ya me trataron bien. El licenciado me apoyó mucho cuando su papá de mis hijos andaba buscándome. Él le hablaba a las patrullas para que vieran dónde andaba, pero no lo detuvieron porque decían que estaba enfermo, porque mentalmente estaba enfermo”, aclara. En esa instancia Patricia sintió apoyo y respaldo “-¿Cómo te trataron ahí?- ¡Ay no! mis respetos, fue la primera persona que me entendió” (2013).

El análisis se vuelve complejo en esta parte, pues a partir de las tres distintas entrevistas realizadas a Patricia en distintos años, dos de las cuales realizadas inmediatamente después de ser atendida por funcionarias del DIF Huajuapán y por la AMP, las respuestas de Patricia son

más críticas en las entrevistas de 2012, mientras que la tercera entrevista, realizada más un año después de su primera impresión del trato de las autoridades, nos ofrece otros matices.

La primera ocasión que entrevisté a Patricia sobre el trato recibido en esta oficina me mencionó que la trataron mejor que en la oficina anterior del AMP, puesto que lo primero que le dieron fue la razón en términos de que ella no debía ser obligada a aceptar al niño que el DIF y el albergue tenían bajo su resguardo. Si bien de inmediato le reconocieron la situación de maltrato y la atendieron psicológicamente, ella misma relata que salió muy triste de las primeras sesiones con el acompañamiento del nuevo AMP pues la solución que se le ofrecía debido a la complejidad de su caso, por la antigüedad y los factores que se fueron acumulando, era que se resolviera mediante el divorcio, contratando a un abogado, lo cual implicaba también un gasto importante de dinero.

-¿Y acá en la Subprocuraduría que ayuda te ofrecieron?

-Pues los trámites, que se iba a ver sobre esa persona para que se llevara a cabo lo que es el divorcio pero como no he ido, se quedó hasta ahí, pues. El subprocurador me entendió porque él me dijo que no me podía obligar a tener a ese niño, él me dijo porque no es justo que ese niño llegue y descomponga a los otros dos hijos, entonces que se quede con su papá y detuvieron el hostigamiento de la Casa Hogar un poco. Sí se necesitaba tener un abogado para darle seguimiento a la demanda pues eso fue lo único que me dio (Patricia, 2013).

Ya en la segunda entrevista, Patricia había tenido más tiempo para analizar la experiencia frente a este segundo AMP. Después de la primera entrevista en 2012, el esposo de Patricia salió del hospital donde se encontraba internado y se presentó en la dirección laboral de Patricia. En este sentido ella destaca que el AMP envió patrullas a vigilar a su esposo cuando esté rondó las oficinas donde Patricia labora. Nunca hubo una detención pues la condición médica que presentaba su esposo, según declaraciones de la misma Patricia, impedía que las autoridades pudieran detenerle. Pero el solo hecho de sentir que la patrulla se presentaba cuando ella llamaba al AMP, la hizo sentir segura.

Destaca el hecho que el cónyuge de Patricia conociera datos personales de ella. Patricia asegura que las autoridades del DIF Huajuapán le facilitaron tales datos a su expareja. Como se observa esta situación la puso en grave riesgo pues, como pudo confirmar por otras personas de su comunidad de origen, Juan la estuvo buscando incluso en su pueblo, se presentó ante los abuelos de Patricia amenazándola de muerte: “[me dijeron] que me estaba buscando para matarme”. La negligencia de las autoridades del DIF se sigue constatando aun en este

momento en que escribo estas líneas. Me explico. Pocos días antes de escribir este capítulo, tuve una última reunión con Patricia para preguntarle algunos detalles no resueltos en las entrevistas pasadas. Ahí Patricia me comentó que muy recientemente, una semana antes de nuestro encuentro,⁹⁰ tuvo una reunión de trabajo en las instalaciones del DIF Huajuapán. Ella iba con su jefa y otras compañeras del trabajo cuando la misma psicóloga que la había disque atendido un año antes, se le acercó una vez para acosarla sobre la situación de su hijo menor en el albergue.

Uy pero apenas el viernes fuimos, lo mismo me hizo la psicóloga. A pesar de todo el DIF no ha cambiado... Pues, lo primero que me dijo fue preguntar si ya fui a ver al niño. Y ya no era su labor, yo pienso que por educación yo iba a otra cosa yo no iba a que me preguntara de mi vida yo lo único que le dije, 'disculpe vengo invitada por parte de mi trabajo' Y me dijo, y ya fue a ver a su hijo, está yendo a ver a su hijo.' No, no, le juro que yo me quedé... ¡Qué falta de respeto! ¡Si yo no vine a eso, vine a otra cosa! Y se dio cuenta porque yo me porte grosera también, porque no le dije 'sí o no'. Yo lo único que le dije fue, 'mire, yo vengo, me invitaron al acto y a eso vine'. Y en eso apareció mi jefa y me dijo, 'ya pásele ahí adelante, siéntese.' Pero así me hizo la psicóloga.⁹¹

En esa misma fecha Patricia comentó que el Director de la Casa Hogar también la acosó en su domicilio, datos del cual sólo tenían acceso las autoridades del DIF Huajuapán que colaboran con la Casa Hogar:

Tiene poco que el Director de la Casa Hogar fue a mi casa, también eso lo vi mal. Él le habló a mi hijo, le dijo que era un mal hermano. Yo creo que no tenía por qué decirle a mi hijo eso, yo no estuve y habló y le dijo que si no le dolía tener a su hermano ahí y que él no tenía obligación de tenerlo ahí, que la obligación era de nosotros tenerlo: 'tú eres su hermano, ¿por qué no analizas tu conciencia?' Y empezó a decirle de cosas a mi hijo y él le contestó: 'Yo ¿por qué? Yo nada tengo nada que ver.' Ahora si le cuenta a la dueña de donde estoy viviendo, lo que fue mi vida... Se supone que si se lo conté es para que me entendiera no para que le venga a decir a la señora cuál fue mi vida. Y ya hasta la señora me empezó a decir y ya le dije, 'mire, es mi vida. Si me va mal pues, es mi vida. Ya veré yo.' 'Que tu hijo ya cambió',- me dijo. No sé, yo no quiero comprometer a mis hijos.⁹²

⁹⁰En noviembre de 2013.

⁹¹Entrevista a Patricia, noviembre de 2013.

⁹²La situación emocional del niño ha estado en vilo desde que se encuentra en el albergue, pues al principio el mismo rechazaba a Patricia y a sus hermanos, los culpaba del estado de salud de su padre, llegando incluso a ser muy violento con ellos; razón que suma Patricia en su negativa a recoger al pequeño.

Patricia abandonó la demanda legal por falta de dinero para pagar a un abogado que le diera seguimiento a su caso. Me ha dicho que cuando tenga recursos económicos pagará su divorcio, que por lo pronto está tranquila porque sabe que si “ese hombre aparece” puede llamarle al AMP para que le envíe una patrulla. Hasta el momento lo han cumplido. El niño aún permanece en la Casa Hogar. Patricia desconoce cómo está el niño pues ya no se ha acercado a verlo.

5.3.4 Las autoridades comunitarias

En el recorrido de instituciones e instancias que le pudieran proporcionar protección Patricia no consideró acudir ante las autoridades de su pueblo. Ella menciona que entre los factores que lo evitaron fue que ella no vivió en la comunidad la mayoría su vida matrimonial y por tanto las autoridades no podrían haber hecho nada. Sin embargo, recordando que sí vivió ahí recién casada justo cuando inició la violencia, recuerda que la vergüenza le impidió pedir ayuda. No pidió ayuda a las autoridades, ni a sus familiares cercanos o lejanos.

- *¿Metió alguna demanda en San Juan Bautista?*

-No, porque yo sabía que si metía alguna demanda me iban a decir, ‘Si, bueno, si tú no vives aquí... Estás en Huajuapán.’ Una, porque ya sabía que si la metía en SJB no iban a hacerme mucho caso, no. El otro, pues por pena, no... Qué iban a decir si yo estuve trabajando como secretaria municipal dando consejos, y entonces ¿cómo iba yo? Entonces era una vergüenza para mí que dijeran bueno entonces ¿cómo dio consejos y ahora cómo vive? No sé, y eso también me detuvo, pues. Y también la autoridad de un pueblo tampoco hace nada, tampoco. Va decir, ‘tú quisiste casarte pues, ese es tu matrimonio, te tienes que aguantar.’ Y por eso, no puse nada de demandas.

5.4 El arribo del discurso de los derechos de la mujer a Oaxaca

En los años que Patricia comenzó a vivir violencia conyugal, las leyes aún no la reconocían como un delito, mucho menos era discutible fuera del espacio familiar, se consideraba como un asunto privado, que debía resolverse al interior de la pareja. Para finales de su relación matrimonial, en 2004, las leyes iniciaban el reconocimiento de los derechos de la mujer. La transnacionalización del discurso de los derechos humanos arribó muy tarde al Estado de Oaxaca, hasta el año 2001 en forma de la Ley de Asistencia y Prevención de la Violencia Intrafamiliar para el Estado de Oaxaca, de la cual surgió el Consejo Estatal para la Asistencia y Prevención de la Violencia Intrafamiliar liderada por el DIF. Sin embargo, la visión de esta ley

aún tenía el enfoque familista provocando una tensión entre el enfoque de protección a la familia y la reivindicación de los derechos de las mujeres (Ghirardi, 2012).

A nivel nacional las primeras leyes de protección a la mujeres tomaron forma cuatro años antes que en Oaxaca. A nivel nacional además el discurso de derechos se fortaleció también a partir del 2001 con las modificaciones a los artículos 1º Constitucional, donde se prohibió la discriminación por género, y el 4º Constitucional en el que se estableció la igualdad del varón y la mujer ante la ley, refiriendo mismos derechos y obligaciones en el hogar, el derecho de toda persona a un ambiente adecuado para su desarrollo y bienestar; se ordena además que las leyes secundarias protejan la organización y el desarrollo de la familia. Además se crea el Instituto Nacional de las Mujeres a través de su ley en enero de 2001.⁹³

-Yo ya tenía nociones de que eso estaba mal, porque yo acabé la secundaria y con la familia que yo vivía era diferente, entonces yo sabía aprendí muchas cosas con ellos, y ahí supe, pero no podía hacer nada.

¿Entonces se daba cuenta que lo que vivía era violencia pero no podía hacer nada?

-No, no podía porque me amenazaba o iba a matar alguno de mis hijos o se los iba a llevar y ese era mi miedo.

¿Pero usted sabía que tenía derechos?

- Mmm... no.

¿No sabía que podía demandar?

-Mm no, y eso fue el miedo que me detuvo. Ahorita que me doy cuenta, bueno pienso tanto, tanto tiempo que yo aguanté tantas cosas que hubiera hecho... Pero ya pasaron. Pero me di cuenta no todo se perdió porque veo que tengo dos hijos muy buenos. No les afectó, al contrario eso los ha hecho formarse como unos hombres buenos.

5.5 Interseccionalidad: En el cruce de las discriminaciones de género, etnicidad y clase

Patricia no esperó pacientemente la violencia. Ella intentó escapar en cuatro ocasiones, en dos ocasiones intentó suicidarse y en las otras dos intentó fugarse. También en su relato, aún en el tono que Patricia lo relata, se observa su intención de detener el abuso al que era sometida mediante varias estrategias fallidas: oponiendo resistencia a las relaciones sexuales no consensuadas, intentando interrumpir el embarazo forzado que tuvo, denunciándolo en dos

⁹³En diciembre de 2000 inicia la presidencia nacional del entonces panista Vicente Fox. En ese entonces se llamó a su gobierno el de la alternancia pues había puesto fin a la dictadura de 70 años de gobiernos priistas. El Partido de Acción Nacional, PAN, es considerado conservador, por lo que no es de extrañar que el toque a las leyes relacionadas con derechos de la mujer primara la visión familista más que de reivindicación de derechos de las mujeres.

ocasiones, y por último huyendo de él. Patricia rechaza que se hubiera aguantado por gusto, sino por la falta de apoyo económico y moral para hacer frente a la situación, incluyendo el perder el miedo a su expareja:

No, ni a su familia respetaba. Yo vi una vez cuando le pegó a su mamá, entonces ahí fue cuando yo quise escaparme. O sea que yo muchas veces quise escaparme, no es que yo me aguanté tanto, sí me escapé, pero él me alcanzaba y me regresaba a la casa. (2013)

Cuando Patricia acudió a interponer su denuncia como medio para resistir a la violencia conyugal, se dio cuenta que la burocracia judicial necesitaba de un aliciente para “agilizar” el trámite. Y a partir de ello lanza otros argumentos importantes sobre el acceso a la justicia, haciendo mención de la discriminación al que grandes colectivos de personas en México están sujetas debido a su situación de desventaja social y económica:

No hay justicia. Todos somos iguales si tengo dinero soy igual que él, pero si no tengo dinero no es lo mismo. No hay ayuda para nosotros cuando se es pobre. Para ellos no es nada grave lo que me pasó a mí, como diciéndolo, 'olvidalo.' Yo siento que lo que me pasó no se le debe hacer a nadie, pero ven nuestras vidas como si fuera una película' bórralo y ya no lo vas a ver.' ¡No! La mente es canija, ahí está, parece que lo estamos viviendo, es lo que yo no entiendo, o no sé... ¿Cómo serán las personas que olvidan las cosas?, ¿o no les pasó lo que me pasó a mí? Pero hasta ahorita no he encontrado solución, el niño pues también sufrió ¿pero por ser mi marido, tenía derecho a eso?

A pesar del avance de las reformas constitucionales, y de la incorporación de los derechos de las mujeres en instrumentos legales y procesales, este avance no ha podido ser aprovechado del mismo modo por los sectores más vulnerables, como las mujeres indígenas. Las dificultades para interponer y seguir reclamos judiciales o administrativos están estrechamente vinculadas a las desigualdades estructurales en las condiciones de desarrollo social y económico. Ello está impactando en el acceso a la justicia de las mujeres que son más vulnerables por su condición económica, de clase o étnica.

La entrevista con Patricia revela desde su experiencia que la igualdad ante la ley no existe, si ésta primero no se modula a través del dinero. Patricia siente que las autoridades que le atendieron invisibilizaron la violencia conyugal extrema que ella recibió para evitar atender

su caso. La actuación de las autoridades, materializados en los cuerpos del AMP, la psicóloga y el subprocurador en realidad extendió la violencia de género que Patricia recibió en su hogar.

¿Si Patricia, no fuera pobre e indígena, se le hubiera tratado de “comprender”? La respuesta no es sencilla. Aquí la clase se cruza con lo étnico. Trataré de definir en base a mis observaciones en campo cómo se percibe en los habitantes de San Juan Bautista la etnicidad. Durante el trabajo de campo la referencia obligada al término indígena era “indio”. Algunas personas me dijeron que los “indios” se caracterizan por ser pobres, por no hablar español, por ser ignorantes, y por ser “feos” y sucios. Hablar de indígenas en San Juan Bautista no tiene sentido. Pero para hablar de lo “indio”, según la categoría usada en la comunidad, primero hay que hablar de la gente de la gente “de razón”. La identidad se construye a partir de la Otredad, del otro que no soy yo, que es diferente a mí. En este sentido, en San Juan Bautista, las personas de “razón” son los ricos, los que hablan “castilla” o español. A la pregunta de ¿si existieran personas que hablaran mixteco y fueran ricas, entonces éstas serían gente de razón? La respuesta contundente fue que “no” por dos razones: la primera es que ese sujeto “no existe”, y la segunda es que “él que habla mixteco es siempre pobre y que la gente de razón *sólo* habla español”.⁹⁴

La violencia estructural tiene íntima relación con la colonialidad del poder (Quijano, 1992) porque permite identificar el patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno capitalista donde la construcción de la subjetividad/intersubjetividad estaba dominada por relaciones sociales de dominación, explotación y conflicto (Quintero, 2012:4) sobre pueblos indígenas desde el colonialismo europeo. Una de las implicaciones de la colonialidad del poder es la matriz ideológica que codificaba las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza bajo la supuesta diferencia en la estructura biológica que ubicaba a los conquistados en condición natural de inferioridad (Quijano, 2000:202). Esta se estableció como principal elemento constitutivo fundante de las relaciones de dominación y como fuente de patrón del poder (Id.). Entonces la raza y la identidad fungieron como instrumentos de clasificación social, “desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, los pueblos conquistados fueron situados en una posición natural de inferioridad y en consecuencia también sus rasgos

⁹⁴ Diario de campo, SJB, 23 de octubre de 2012.

fenotípicos y sus descubrimientos mentales y culturales” (Ib.:203). La construcción del indio como “atrasado no moderno” parte de esa matriz cultural dual que dividió a las personas de razón-modernas de las personas de la naturaleza-salvajes.⁹⁵

Para ejemplificar esta discusión sobre la etnicidad y la clase presentaré una escena con la familia con la que me alojé durante mi estancia en la comunidad.

La familia del presidente municipal me extendió una invitación para asistir junto con mi compañero y mi hijo al enlace matrimonial de una de sus hijas. La boda se celebraría el fin de semana siguiente por lo que fue posible la asistencia de mi familia. En esas fechas, la escuela primaria a la que asistía mi hijo en la ciudad de Huajuapán tuvo un brote de piojos. Todos los niños los tuvieron por más de tres meses. Tan pronto celebrábamos la erradicación de los bichos en la cabeza de mi hijo cuando nuevamente iniciábamos el ritual tóxico de lavado de cabeza, o la incorporación de nuevas técnicas más “biodegradables” como aceites de lavanda y eucalipto. Así estaba la cabeza de mi pequeño cuando él llegó a visitarme a casa de Doña María, mi anfitriona. Para ese entonces ya teníamos suficiente confianza Doña Mary y yo. Mi hijo traía el cabello largo y muy grasoso, por el uso de remedios naturales para su pediculosis. La cara de asco que hizo Doña Mary cuando me vio espulgando la cabeza de mi hijo fue contundente. Pero cuando escuché, ‘con el cabello así parece indio. Está muy feo, córtalo, por eso le salen piojos porque parece pobre.’ El énfasis en lo malo que era aquella situación me dejó reflexionando sobre la yuxtaposición de las categorías de clase y etnicidad.

Los habitantes de San Juan Bautista hacen un cruce de las dos categorías, clase y etnicidad para hablar de lo “indígena”. Esa percepción se refuerza cuando acuden al exterior y sienten que el trato es diferente, se les trata así porque son “de pueblo”. Esta característica de ser de pueblo implica que son personas de poco conocimiento, aisladas de la “modernidad” de la ciudad (Id.) y sobre todo son consideradas en general personas pobres (y en general, sí lo son).

⁹⁵ Dice Quijano que: “Con Descartes lo que sucede es la mutación del antiguo abordaje dualista sobre el “cuerpo” y el “no-cuerpo”. Lo que era una co-presencia permanente de ambos elementos en cada etapa del ser humano, en Descartes se convierte en una radical separación entre “razón/sujeto” y “cuerpo”. La razón no es solamente una secularización de la idea de “alma” en el sentido teológico, sino que es una mutación en una nueva id-entidad, la “razón/sujeto”, la única entidad capaz de conocimiento “racional”, respecto del cual el “cuerpo” es y no puede ser otra cosa que “objeto” de conocimiento. Desde ese punto de vista el ser humano es, por excelencia, un ser dotado de “razón”, y ese don se concibe como localizado exclusivamente en el alma. Así el “cuerpo”, por definición incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la razón/sujeto. Producida esa separación radical entre “razón/sujeto” y “cuerpo”, las relaciones entre ambos deben ser vistas únicamente como relaciones entre la razón/sujeto humana y el cuerpo/naturaleza humana, o entre “espíritu” y “naturaleza”. De este modo, en la racionalidad eurocéntrica el “cuerpo” fue fijado como “objeto” de conocimiento, fuera del entorno del “sujeto/razón.”(Quijano, 2000:224).

Patricia logra explicar esa sensación de inferioridad al “venir de pueblo” y de infantilización cuando las autoridades se creen con la superioridad moral para “regañarlos”:

La primera vez cuando yo fui al MP sí sentí discriminación porque como ellos piensan que uno viene de pueblo pensarán que uno no sabe sus derechos... O no sé, por eso no nos tratan igual que a las otras personas, nos tratan mal. La primera que fui con el MP se enojaron conmigo pues qué porque me había tardado tanto y que tenía que ver por el papá de mis hijos si necesitaba medicamento o algo tenía que comprarlo porque nunca me divorcié.

Como Patricia concluye, su caso quedó impune por falta de seguimiento al no poder pagar el divorcio. Ella espera cambiarse de casa para que las autoridades del DIF y de la Casa Hogar ya no la molesten.

5.6. El caso de Alma

Alma nació en un pequeño poblado mixteco dentro del municipio de Santo Domingo Tonalá en el seno de una numerosa familia de nueve miembros. Ella era de la tercera hija del matrimonio, y vivió con sus padres hasta que contrajo matrimonio con un hombre del vecino pueblo de San Juan Bautista. Alma era la única hija que vivía con sus padres, pues todos sus hermanos e incluso su hijo mayor (de otra relación anterior a su matrimonio), habían migrado desde fines de los años ochenta a los Estados Unidos; sólo uno de sus hermanos, el más joven, se quedó en el pueblo ayudando al padre de Alma a cuidar la milpa y los animales.

Alma fue víctima de feminicidio⁹⁶ a manos de su esposo. Tenían pocos años de casados cuando Alma fue asesinada en 2010 y su caso fue atendido por ambas autoridades.

⁹⁶ En el Código Penal de Oaxaca, en el artículo 411, está tipificado el feminicidio, por el que se castiga a quien prive de la vida a una mujer por razones de género. Se considera que existen razones de género cuando concorra alguna de las siguientes circunstancias: 1) La víctima presente signos de violencia sexual de cualquier tipo; 2) a la víctima se le hayan infligido heridas, escoriaciones, contusiones, fracturas, dislocaciones, quemaduras, mutilaciones con implicaciones sexuales, o que le generen sufrimiento; 3) existan antecedentes o indicios anteriores de amenazas, acoso o maltrato del sujeto activo en contra de la víctima; 4) el cadáver o restos de la víctima hayan sido enterrados u ocultados o el cadáver o restos de la víctima hayan sido expuesto en algún lugar público (Código Penal para el Estado Libre y Soberano de Oaxaca, [1980], 2012).

5.6.1 El matrimonio y la vida de casada de Alma: las versiones de su padre, hermano y cuñada

Alma tenía dos pequeñas hijas de año y medio y seis meses respectivamente, producto de su matrimonio con Tomás, y un hijo adolescente, producto de una relación anterior. El matrimonio de Alma fue según “la costumbre”; es decir que se siguió el proceso matrimonial mixteco,⁹⁷ sólo que la familia de Alma aportó más de lo acostumbrado porque eran familias muy cercanas, que se estimaban, y además el novio era considerado como “pobre” por lo que no se les “pidió mucho” y el propio padre de Alma sacrificó uno de sus toros para “que la comida alcanzara para toda su gente de mi papá”. El hermano de Alma calcula que Tomás sólo aportó un 30% de los gastos matrimoniales por lo que se acordó que Alma viviera una semana con sus padres y una semana con su esposo en otro pueblo a 30 minutos de distancia; ello, para que Alma ayudara a sus padres y conviviera con su hijo adolescente que no quiso seguirla a su nueva casa en el pueblo de su marido. Aparentemente, este acuerdo funcionó sin mayores problemas por un par de años hasta que la muerte de Alma reveló de manera explosiva y repentina la situación de violencia conyugal que vivía al interior su matrimonio.

Para la familia de Alma, aun el día de hoy no hay explicación; no entienden que fue lo que sucedió, qué motivó a Tomás a hacerle eso a Alma. Así lo afirma su hermano:

Este ingrato hombre no sé qué se le ocurrió y pues ahora la respuesta a la fecha es que no supimos de qué motivo... Realmente no supimos qué pasó, ahora si son habladas de la gente, como ya no pudimos afrontarnos con sus papás de este condenado hombre pues, ya no se pudo aclarar.

En una primera versión proporcionada por el padre de Alma, él piensa que se debió a una discusión que se generó porque ella le había encontrado una bolsa de marihuana a su marido, situación que fue llevada por Alma ante él para su mediación. Su padre está convencido que fue la droga lo que provocó el conflicto que derivó en el asesinato. Versión que corroboran el hermano y cuñada de Alma, pero ellos agregan que Tomás solía combinar la ingesta de alcohol y drogas “y se ponía muy agresivo”. En la literatura sobre violencia conyugal y migración en Centroamérica, Ricardo Falla apunta que están surgiendo nuevas formas de violencia conyugal, distinta a la tradicional: más embarazos precoces, más borrachera y drogas que permean en la

⁹⁷ Ver capítulo IV, donde se explica a detalle el circuito de matrimonio mixteco.

juventud (2006: 320), generando una violencia contra la mujer más corta, más intensa y con efectos más duraderos (Ib.: 246).

Sin embargo, al indagar sobre la percepción de la familia sobre algún tipo de indicio o información que les sugiriera que Alma estaba siendo víctima de violencia conyugal, la familia misma no contaba con una versión sólida al respecto. El padre de Alma narra una ocasión en que su hija le confesó que cuando se quedaba en la casa que cohabitaban con sus suegros su esposo le pegaba, lo que derivó en la presentación de una queja a nivel comunitario ante las autoridades de San Juan Bautista, oficializándose mediante el levantamiento de un acta de conformidad que establecía el compromiso de Tomás y su familia para “cuidarla” y no golpearla. El padre de Alma sintetiza cómo fue el arreglo entre compadres:⁹⁸

No, como (cuando) está conmigo hay respeto, no dice nada, nada más que cuando se va para allá (a San Juan Bautista) entonces le pega, cuando está conmigo no pega. No, mi hija, ella entonces vino una vez y le dije ‘(es) la última vez (que) vamos a entregarla a mi hija, si otra vez (la golpea) ya no voy a entregarla con él, si no la cuidas a mi hija’ (eso le dije a) mi compadre.

La cuñada de Alma, esposa de un hermano de ella) por su parte, afirma que en algún momento ella le comunicó que Tomás la golpeaba, lo que la impulsó a aprovechar en una ocasión para aconsejarles a ambos sobre la importancia de no discutir como pareja:

“Estábamos los tres, así, ellos dos, me dijo una vez en presencia del maldito, le pregunté (a él) por qué andaba haciendo ‘eso no es está bien, también ahí está mi marido que si discutimos en palabras, pero así que me ande pegando o haciendo otras cosas, así no se vale’, le digo. ‘No’ dice él, ‘es una mentirosa tu cuñada.’ Luego me decía pues ¿cómo va a mentir ni que fuera niña chiquita para que mienta?, y ya se quedaba ahí todo *menso*, agachado... Pero nada más una vez me dijo.”

Llama la atención que, durante la narración que hace la familia de Alma con respecto a la relación de pareja entre ella y Tomás, no aparece como antecedente central, ni como referente, la situación de violencia física que sufría previamente Alma; es decir, parece que aún después del asesinato, la familia no parece tener conciencia que el antecedente inmediato se encuentra en la violencia física que previamente se ejerció en contra de ella.

Esto puede entenderse desde varios ángulos. Por un lado, la familia se encuentra compartiendo a nivel regional, con el mismo pueblo de San Juan Bautista, un mismo sistema

⁹⁸ Ver capítulo IV donde se explicita el compadrazgo como parte de las redes resultantes de una alianza matrimonial.

de valores y representaciones sociales en relación a las relaciones de género caracterizadas por una específica subordinación femenina al poder patriarcal de los hombres,⁹⁹ donde la “mala” conducta se corrige en base a los golpes, sea a los hijos o a la esposa. En la familia mixteca como unidad social, y organizada en base a jerarquías de género que establecen el poder en la cúspide a manos de los hombres, y cuyo poder, en el pasado reciente, era basado en la tenencia de la tierra y por tanto la definición de la masculinidad era sustentada por su capacidad de proveer a su familia de lo necesario para su reproducción, pero también por su capacidad de mantener bajo control a los demás miembros de la familia que están en posición de subalternidad, como su mujer y sus hijos.

En este sistema de valores, se justifica la violencia física contra la mujer cuando está en duda su honorabilidad, o cuando el hombre se encuentra bajo los efectos del alcohol o las drogas. Por otro lado, hablar de la violencia como concepto aun con sus distintos apellidos no hace mucho sentido a los habitantes de la región a diferencia del verbo “golpear”. No se hace, por lo tanto, una defensa de la vida de Alma desde la perspectiva del derecho a vivir una vida libre de violencia pues ésta se acepta en su versión moderada para corregir lo que se considera una mala conducta, o bien para solucionar conflictos entre personas:

-¿Ella no pidió ayuda por violencia en su matrimonio antes de esto?

-(Hermano) Pues violencia que dijéramos no, porque sí tenemos una acta levantada que ella... (interrumpe su esposa).

-(Cuñada) Porque la primera vez cuando le pegó entonces levantamos un acta en San Juan Bautista.

-(Hermano) Nosotros mismos fuimos con mi papá, le había pegado él, entonces ella se vino y fuimos con las autoridades de ahí y él firmó. Lo que pasa, mire, es que las autoridades que hay en San Juan Bautista tal vez porque... yo creo que por la corrupción que hay en San Juan Bautista, no hay gente civilizada que sepan que significa la ley o sean nomas porque se diga "soy presidente municipal" "soy síndico municipal" no saben ni para qué ese cargo, ni qué significa. Entonces, esa acta que se levantó, el acta no estuvo bien hecha, la secretaria no, o sea no [lo hizo bien], y entonces se levantó el acta y [se estableció] que ya [él] no lo volvería hacer, y que sería la primera y última vez. El acta estuvo mal levantada y ya no quisieron arreglarla. En el acta, él aceptaba que ya no iba a volver a insultarla, o sea hacer la defensa, y esa era el acta pero éste no la respetó. Mucho más antes del año sucedió eso (el asesinato).

-¿Ud. considera que no sirvió de nada el acta?

⁹⁹ Es importante señalar una vez más que las relaciones desiguales y abusivas de género suceden en todos los rincones del mundo, en todas las clases sociales, y en todas las distintas culturas sucede de algún modo. Sin embargo cada región, cada cultura tiene sus modos particulares de organizarse socialmente y por tanto la subordinación de las mujeres presenta distintas características o modalidades que determinan la calidad de las relaciones de género.

-No, no sirvió porque él no respetaba. Los testigos fueron los papás de ella y él y luego las autoridades y no sirvió de nada.

-¿Lo metieron a la cárcel?

-No, ahí se exige como autoridades que lo hagan pero ellos como autoridades hicieron poco caso, pues. A lo mejor, como [Alma] no era de su pueblo... Quién sabe, pero por lo menos lo hubieran amenazado o metido a la cárcel dos días para que reflexionara... Y no lo metieron, pues... Así nada más quedó esa.

Como se puede ver, se centra mucha de la discusión en que el acta no estuvo bien levantada, se le da mucho peso al acta como si el papel, en sí mismo, fuera el que pudiera proteger a la víctima, más que. No se entiende desde las personas que la capacidad de las autoridades para ejercer justicia tiene un límite, no pueden encarcelar más de 72 horas, no pueden detener a nadie si no es en flagrancia, es decir las causales y posibilidades de intervención están muy limitadas y esa limitación se percibe como una situación de autoridades débiles y corruptas, pues la gente sale de la cárcel muy rápido, cuando en realidad no se puede mantener a nadie en la cárcel. Sobre el acta, si estuvo bien o mal levantada, lo único seguro, según la narración de la familia, es que en términos de las actas de reconciliación, ésta cumplió con los requisitos básicos que la hacen útil: la comparecencia de ambas partes, el compromiso del agresor para ajustar la conducta y no repetirla, el respaldo familiar a la víctima y el acuerdo de los suegros como testigos del compromiso, la firma del acuerdo entre los testigos y los demandantes. Si bien el acta pudo haber tenido diversas fallas, el espíritu del acta, que es lograr un nuevo acuerdo matrimonial para mejorar las relaciones de pareja, sí estaba presente. Al revisar los archivos en San Juan Bautista, no encontré dicha acta, a pesar de que el acta tuvo que haberse levantando entre 2008 y 2009. Por otro lado, Alma no era de esa comunidad, lo que pudo haber incidido para que la determinación de las autoridades comunitarias fuera no imponerle ninguna pena al marido, ni la encarcelación de dos días que sí imponen regularmente a los agresores en casos de violencia doméstica.

Su familia menciona que él solamente la golpeaba cuando estaba borracho: “cuando estaba en juicio no pega, habla bien con ella pero cuando está borracho, sí se pone loco”. Sin embargo al ir avanzando la entrevista, se va revelando que Alma vivía más violencia que los “celos” de su marido cuando estaba alcoholizado. El padre de Alma relata que ella se quejaba de carencias económicas incluso para alimentarse ella y sus hijas. Decía que él no les daba de comer:

Muy celoso el pendejo, pues. Entonces yo sé que le pegaron, pero vino entonces mi hija y entonces le dije si hace, [si le pegaba] pero [me contestó que] ‘namás una vez y no nos da de comer’. Entonces le guardamos dinero, ella tiene animalito de ella, entonces está vendiendo animales para cuidar las niñas, entonces le vendí una vaca quería cuatro mil pesos ella. Entonces cayó [la] fiesta de San Juan Bautista y entonces él le sacó el dinero a ella para gastarla y nada... Yo le dije a mi hija, ¡y él se echó todo el dinero, lo gastó todo en la fiesta, no aprovechó nada mi hija, él lo gastó todo en la fiesta! Entonces le dije a ella [la regañé] y ella dijo, ‘déjalo’. Entonces le vendí yo otro chivito a mil pesos y de ahí agarró dinero para comer. A mi hija no la cuidaron, el pendejo no la cuidó nada.

La última frase que relata el padre de Alma es muy significativa en tanto que hace referencia a los que se esperaba del esposo: un hombre que protegiera a Alma, que la cuidara, que cumpliera su rol de proveedor y protector de la familia. Cuando el padre de Alma dice “a mi hija no la cuidaron, el pendejo no la cuidó nada”, también está refiriéndose a los otros tipos de violencia a los que Alma era sometida por su esposo. La violencia económica se hacía patente cuando era él quién controlaba el dinero, aun cuando era el dinero de ella, y decidía en qué gastarlo. Al no darle para resolver las necesidades básicas como la alimentación para ella y sus hijas, él ponía en riesgo la integridad física y emocional de ella y sus hijas.

El hermano de Alma reconoce que se dio cuenta que el esposo de su hermana era un “vividor”, sin embargo prefirió no involucrarse para no hacer más difícil la vida de su hermana:

-Él, la mera verdad, era un vividor, no era responsable, era un vividor, por ese lado él me parece. Tal vez tengo error pues no [le] tomé mucha importancia [a] mi hermana porque muchas de las veces, a lo mejor ellos quieren convivir bien y ya a través de un hermano o hermana se empeoran las cosas... Ya nomás donde yo alcanzaba a hablar de que trataran de vivir como personas mayores pues ya tenía mi edad, no era necesario que pelearan, no eran personas de 17 años, estamos hablando de personas de 30, 35 años.

Las palabras del hermano nos hacen entender que, si la representación de la masculinidad más hegemónica les adjudica a los hombres como rol primario el ser-proveedor, entonces un hombre “vividor” es aquel que no se hace cargo de la familia económicamente; que es precisamente el caso, de acuerdo a los familiares de Alma los cuales remarcan que, desde la misma celebración de la boda, tuvieron que apoyar a Tomás con los gastos.

El hermano de Alma reconoce que no le tomó mucha importancia al conjunto de situaciones violentas que enfrentaba su hermana en su vida conyugal. Él sabía de los golpes, de

las carencias económicas, de los celos y las borracheras; sin embargo, él como todos no creyó que lo que era una violencia moderada, aceptable en fin de cuentas en el imaginario colectivo, escalaría a convertirse en una situación de violencia extrema hasta donde llegó. En el imaginario colectivo regional (de las comunidades cercanas a San Juan Bautista) se comparten las ideologías sexo-genéricas que establecen roles sociales determinados a mujeres y hombres, también comparten una manera específicas de solucionar los conflictos al interior de una familia. En ellos, la violencia moderada se acepta socialmente como el medio para corregir las conductas “inadecuadas” del resto de los miembros que son considerados jerárquicamente menores al sujeto que ejerce el correctivo.

En este sentido, la violencia que vivía Alma estaba considerada como dentro de los límites de lo normal. Si bien no era bien visto como “un buen esposo”, todavía la familia de Alma esperaba de alguna manera que con el tiempo él corrigiera su actitud y se volviera “responsable”; así por lo menos lo reportan su padre, hermano y cuñada de Alma. Esto es importante en tanto que la violencia escala, es decir sube de nivel y puede saltar de moderada a extrema por medio de factores que la exacerban como el abuso del alcohol o de algunas drogas. Puesto que los factores no son los que desatan la violencia, sino que la alimentan, el motivo central de la violencia se basa en el control de la mujer y de su cuerpo, y los celos son la el efecto más tangible de esta representación del ser y del cuerpo femenino.

5.6.2 El proceso judicial: La actuación de las autoridades judiciales de la Subprocuraduría Regional de la Mixteca, distrito de Huajuapán de León

El cuerpo de Alma fue encontrado por un camión repartidor al día siguiente que los padres de Alma acudieron ante las autoridades comunitarias de San Juan Bautista para interponer una queja por la desaparición de su hija. En ella se notificaba a las autoridades que sus compadres, es decir los padres de Tomás, habían acudido hasta la casa de la familia de Alma para preguntar si ella estaba con ellos:

‘Mire, compadre, disculpe a vine a pedirle la entrega de tu hija’. Vino a pedir a mi hija pero no vino a dejar a mi hija a la casa, le dije a él. ‘No’, dice, pero media noche se acordaron y no estaba ella, dice, ‘está llorando mi hijo, cargamos la niña pero no está ella, ya se fue’, dice. ‘¿Cómo no se dio cuenta si salió mi hija?, una casita namás tiene

usted (muy pequeña señala con sus manos), no tiene mucha casa', le dije. Se enojó con él, 'No, entonces el otro niño ¿dónde está?', 'No, el otro niño no está, pero se lo llevó' dice. Bueno, 'entonces se enojó, se habrá chispado que más, mejor que vaya (a San Juan Bautista), mañana llego allá'. Entonces amaneciendito, al levantar, yo me fui a San Juan Bautista. Y preguntamos.

La familia de Alma, sospechando que algo estaba mal acudió ante las autoridades de la comunidad para notificar la situación de desaparición de su hija. Las autoridades dieron aviso de la desaparición de Alma a la Subprocuraduría Regional de la Mixteca. Al día siguiente, la Subprocuraduría Regional de la Mixteca dio aviso a las autoridades de San Juan Bautista de la aparición de una persona con las características de Alma. Las autoridades comunitarias acudieron a verificar el cuerpo y dieron aviso los familiares de ella. A partir de ahí y en la narración que hace la familia de Alma, la vida para ellos se volcó a encontrar al culpable de su asesinato:

(...) entonces la sacamos la cobija llena de sangre, a ver la muerta en la cobija con sangre, 'sí, cierto, la mataron mi hija', entonces ya encontramos las cosas. Entonces la que llamó la vieja hija de la chingada entonces, dije yo 'agárrenla enciérrenla'. 'No, ella no sabe que está difunta mi hija?', dice. Pero, ¿cómo no va saber [s] siempre me dice [si] mi hija... llega a la casa?, siempre me dice... Pero ese pendejo (el padre de Tomás) nomas está haciendo, él sabe le digo que viene mi hija. Él pero que venga. Pero (las autoridades comunitarias de SJB) no tienen permiso para agarrar a la pinche vieja, 'ta malo también no se puede agarrarla ahorita' (el padre de Tomás estaba muy enfermo en esa época) dice (las autoridades comunitarias). Entonces así fue[ron] las cosas. El problema (con Tomás es que) está borracho, loco. [Cuando] está en juicio vente, nomás de la...o quien sabe cómo fue, tiene muina la hija de la chingada (la madre de Tomás), (pues le) encontraron una bolita de la hierba en la bolsa.

Lo que relata arriba el padre de Alma, fue su reacción al saber que su hija había sido asesinada. Él inmediatamente supuso que había sido Tomás, puesto que días antes de la desaparición de su hija, él supo que habían tenido problemas porque Alma le encontró una bolsa de marihuana, y ella le pidió consejo sobre qué hacer con Tomás. El padre de Alma relata que estando en Huajuapán y reconociendo el cadáver de su hija en las instalaciones de la Subprocuraduría Regional de la Mixteca, le solicitó a las autoridades de SJB y de la misma Subprocuraduría Regional de la Mixteca que detuvieran en ese momento a los padres de Tomás pues su hija habitaba la misma casa que ellos y suponía que ellos sabían lo que estaba sucediendo. La respuesta de las autoridades fue negativa en tanto que sólo se puede detener a una persona en flagrancia, o bien con una orden de aprehensión emitida por un juez.

Lo siguiente que hizo la familia de Alma fue encontrar un abogado que les ayudara a dar seguimiento al caso para lograr la orden de aprehensión de Tomás:

-Las autoridades, ellos este...Lo que ellos exigían era lo que fue la muerte, pero como nosotros no sabíamos cómo hacer para que saliera el caso, entonces nosotros buscamos a alguien para que “apresionara” a las autoridades.

-¿Entonces ustedes buscaron a alguien para que presionara a las autoridades?

-Sí, siempre. Sí pues, ellos, raros son las autoridades que sean responsables, ¿no? Pero así fue.

En voz del hermano de Alma es contundente la crítica hacia la operación del sistema de justicia positivo, cuando menciona que la contratación del abogado fue para presionar a las autoridades puesto que es “raro” que éstas por sí mismas hagan lo que es su responsabilidad, es decir procurar la justicia. Las siguientes declaraciones del hermano de Alma muestran los obstáculos y las fallas del sistema de justicia para investigar los delitos.

-La mera verdad, la familia cercana de él era mucho amigo de nosotros y de amistades sí nos llevábamos bien con esa gente. Pero ya cuando sucedió eso, ellos se alejaron de nosotros y ya no hay esa confianza de preguntarles... Bueno, ¿qué se puede hacer no?

-¿No hicieron pruebas de ADN a la sangre para ver dónde está la niña?

-No, no se hicieron, sé [que] sólo se iba a hacer la de ella para justificar si era ella.

-¿Las autoridades lo hicieron?

-No, no lo hizo, nada más hicieron lo de ella y querían sacar lo de ella y como no estaba completo su cuerpo entonces el doctor quería sacar la sangre un poquito de mi suegro para que lo iban a analizar con el de ella si eran..., como ya no estaba completa ella por eso, pero quién sabe cómo lo hicieron... Pero no lo hicieron (tomar la muestra del padre de Tomás), ya ni se hizo.

El cuerpo de Alma fue encontrado desmembrado, y según las primeras declaraciones de sus suegros, ella había salido de su hogar con la niña menor en brazos, es por ello que las autoridades de la Subprocuraduría Regional de la Mixteca, consideraron en un inicio realizar las pruebas de ADN para verificar exactamente a quién correspondían los restos humanos encontrados. Sin embargo, ni éste ni ningún otro estudio fue realizado durante la investigación del homicidio de Alma. Según la narración del Síndico municipal de San Juan Bautista, había muchas pruebas en la casa de los suegros de Alma que apuntaban a Tomás como el homicida de Alma.¹⁰⁰ Aun así, de acuerdo con el hermano de Alma, la orden de aprehensión se generó más de un año después de su asesinato.

¹⁰⁰ Más adelante se detalla en la entrevista con el síndico los pormenores de las pruebas encontrada en la casa de los suegros de Alma.

Al preguntarles sobre su percepción sobre el tratamiento por parte de las autoridades judiciales, refieren que no sintieron diferencias en el trato, ni sintieron discriminación alguna, sencillamente consideran que las autoridades no actuaron con celeridad debido a la falta de testigos en el caso y de la supuesta deficiencia de pruebas:

-No, diferencia no hubo. Soy testigo y mucho más que el acta y el orden de prisión [sic], sí. Ellos no nos trataron con discriminación, no, nada. Sí nos trataron bien, porque muchas de las cosas a veces sucede, no? Que para que las autoridades hagan bien... hay que darle una parte en que le hubieran visto, cómo fue, qué pasó...

-¿Querían testigos?

-Sí, querían testigos a fuerza.

-¿Y todas las pruebas que colectaron en la casa donde sucedió?

-Ninguna sirve. Según que ya era ¡cómo dicen, la ley? La nueva ley que aplicaron hace dos años...

-¿La reforma penal?

-Ajá

-Testigos orales, sí ellos dice que si hubiera testigos el caso se iba a resolver más rápido. Este hombre ya estaría en la justicia si ellos hubieran aceptado, porque cuando nosotros, en ese momento fue..., sucedió eso, ¿por qué no podían detener la señora o el señor? Cuando menos ahí para que ellos dijeran ¿qué es lo que pasó? O ¿por qué? Pero no lo hicieron, por eso [se] detuvo, se tardó, se llevó rato.

Sin embargo, esa percepción de que no hubo diferencia de trato o discriminación se contradice a lo largo de los extractos que se analizan a continuación, pues pone de manifiesto que las autoridades judiciales si bien les atendieron en levantar la denuncia de homicidio, no le dieron seguimiento, ni le otorgaron importancia para investigar el caso, y procesar la denuncia de manera pronta y expedita, obstaculizando el acceso a la justicia para la familia de Alma. Por ello, la familia de Alma tuvo que recurrir a distintas estrategias para lograr la integración del expediente judicial que daría lugar al juicio para obtener la orden de aprehensión de Tomás.

También, es importante resaltar que, además de lo dicho en el párrafo anterior, la percepción de la familia sobre lo que es un “buen trato” está condicionada históricamente por la normalización de la corrupción y del trato si no despectivo, por lo menos condescendiente hacia los pueblos indígenas en esta región.¹⁰¹ Así, la norma es que las autoridades y funcionarios soliciten una “cooperación” para realizar trámites o denuncias, en este caso no les

¹⁰¹ En el primer capítulo se aborda con más detalle la conformación histórica de la comunidad a partir del siglo XVII, donde se destaca la relación de abuso y corrupción que las autoridades y funcionarios de la época colonial y después del México independiente, han establecido sobre las poblaciones indígenas bajo su influencia política y económica.

solicitaron “dinero” para levantarles la denuncia, por lo que los familiares de Alma consideran que no recibieron un mal trato.

Destaca en la narrativa tanto de los familiares, como de las autoridades de San Juan Bautista,¹⁰² el excesivo formalismo con el que se mueve el sistema de justicia colocando todo el peso de la prueba en los testigos. En general este es un grave problema para la procuración de justicia, pero especialmente en el tema de violencia de género se vuelve un obstáculo para la investigación y persecución de este tipo de delitos en contra de las mujeres pues en su mayoría son ejercidos en la intimidad del hogar, o bien sin la presencia de testigos. El siguiente extracto de la entrevista con el hermano de Alma pone de manifiesto esta problemática en la investigación del caso de su hermana:

Según lo que me dijo el director de la Subprocu que a fuerza [sic] querían testigos, entonces para que le hiciera... (la búsqueda de alguno). Bueno, nosotros le buscamos de muchas formas para comprobar que sí estábamos seguros que fue él y ahí los abogados particulares y al final de cuentas nos dimos cuenta que no era por ahí. Entonces fuimos con varias autoridades y ahora sí, ya fuimos con el Luis de Guadalupe que ya estaba de diputado, lo buscamos y él nos ayudó. Habló directamente con el Subprocurador y nos atendió dos veces y luego se fue a (trabajar a) Silcayoapan, y luego, él (siguiente Subprocurador) que nos atendió más rápido es el que está ahorita. El Calixto (el anterior Subprocurador) según que tenía muchos casos y no tenía esa capacidad para atenderlos en el momento cuando a nosotros nos urgía...

El caso de Alma ejemplifica las debilidades de la operación del sistema de justicia mexicano. Uno de los extremos más delicados en el tema de procuración de justicia en México es el “influyentismo”, es decir el manejo de las influencias para agilizar los casos. Se hace uso de la presión política para que los casos fluyan como debieran. Entonces, el abordaje de los casos se hace desde la presión política y no desde una óptica de justicia y respeto a las garantías constitucionales. En el caso de Alma, sus familiares y abogado, se dieron cuenta que no obtendrían la orden de aprehensión vía investigación de las pruebas del homicidio de Alma, sino por medio de “contactos políticos”. Para ello, contactaron al diputado Luis de Guadalupe, hoy presidente municipal electo de la ciudad de Huajuapán de León para el trienio 2014-2016. Tuvieron que contactar a un actor con un poder suficiente a nivel local para presionar a las autoridades judiciales para que dieran seguimiento y agilidad a su caso.

¹⁰²Una constante entre las autoridades de San Juan Bautista fue la queja de la necesidad de encontrar a la gente in-flagrancia, si no, no hay culpable.

-¿...Hasta qué llegaron con la recomendación del diputado....?

-Bueno, el diputado nomás nos asesoró como le íbamos a hacer y ya de ahí, a través del otro amigo, ya nos mandó ese abogado de una gratificación y ya él empezó a presionar...

Después de ello, la familia de Alma consiguió la orden de aprehensión en contra de Tomás.

-¿Cuánto han gastado en esto, en abogados?

-La mera verdad, no sé bien...No sabemos bien, pero más de 20 mil pesos no sólo de abogados, incluyendo gastos y tiempo. Sí, se gastó. Nosotros con tal de que ya saliera porque sí, nos interesaba mucho eso de que se diera la orden.

La familia de Alma, desde 2012 enfrenta un nuevo reto en la búsqueda de justicia para Alma: lograr la captura de Tomás.

-Ellos dicen que bueno... por una parte nosotros estamos viendo. Apenas nos estamos ubicando un poco donde él radica, bueno ellos dicen que si mandan personas puede ser pero porque pueden mandar a lo mejor por allá por lo que es el D.F., no hay alguien que sí, en verdad haga las cosas,. Y a lo mejor a través de un dinero le puedan dar salida, y pues por eso (las autoridades judiciales) nos dicen ubíquenlo bien y ya con esa seguridad nosotros veríamos cómo le hacemos para con los otros compañeros y ya lo detienen.

-Entonces ¿ustedes lo tienen que ubicar para evitar que haya corrupción?

-Ajá, ya ve que ahora todo se mueve con dinero. Pos ahorita sabíamos que estaba ahí en los Reyes la Paz, pero dicen que ahí ya no está, dicen que se cambió.

Lo arriba narrado hace referencia a dos graves problemas endémicos del sistema de procuración de justicia mexicano: la corrupción existente en algunos funcionarios del sistema, en este caso policías o agentes de investigación; y la falta de capacidad del sistema para ejercer y operar los distintos recursos humanos, técnicos y financieros necesarios para dar seguimiento a los casos. Las autoridades, de manera informal, aconsejaron a los familiares de Alma que ellos mismos se encargaran de la búsqueda de Tomás puesto que saben que las autoridades judiciales no lo harían y en caso de hacerlo se corría el riesgo de que fueran corrompidas. Hay un reconocimiento de los límites del sistema de justicia mexicano por parte de sus propios funcionarios que conocen “desde adentro” el funcionamiento y operación de éste.

La necesidad de encontrar y encarcelar a Tomás por parte de la familia de Alma se volvió una necesidad primaria, incluso sobre la búsqueda de la segunda hija del matrimonio, entonces una bebé de seis meses de edad.

-¿No les han preguntado qué pasó con la niña?

-Sí, estaba la niña ahí, pero no nos ha dicho nada de tratamiento para la niña. Al contrario nosotros solicitamos apoyo pero no conseguimos nada. Ahí anduvimos. Después

anduvimos recortados de dinero y nomás hasta que se diera la orden de aprensión, y eso es lo que nos urgía.

-¿Y ustedes pelearán la niña que se quedó con la familia de él?

-La mera verdad con la otra niña no sabemos ya ni qué, por dónde le vamos a dar. La niña va dos años con nueve meses, tiene la niña, sí es una niña, se la llevaron cuando tenía seis meses. Para nosotros lo que más nos, ahora sí, nos interesa es a él, primero agarrar a él, porque estamos viendo si vamos primero por la niña van [a] saber que lo estamos buscando, y entonces va estar pero y nunca va caer en la justicia. Bueno, eso es lo que nosotros estamos pensando, a lo mejor estemos equivocados.

Además de no contar con los recursos económicos para la búsqueda de la bebé, la familia reconoce que no lo ha hecho porque saben por medio de varios rumores en los pueblos que la bebé se la llevó una de las hermanas de Tomás que vive en México, y suponen que de alguna manera su madre y hasta el mismo Tomás visitan la casa de esa hermana con cierta regularidad por lo que prefieren esperar y detenerlo y después recuperar a la niña pues su prioridad es que Tomás sea encarcelado por la muerte de Alma. Hasta la escritura de esta tesis, el asesinato de Alma sigue impune. Ni siquiera fue catalogado como feminicidio por las autoridades de la SRM.¹⁰³

5.6.3 Las otras versiones sobre el caso de Alma

La voz del síndico de San Juan Bautista

La versión en voz del síndico nos deja ver cómo opera la investigación en la justicia comunitaria, de una forma más expedita, cercana y respetuosa de las personas. Pero también nos da pistas sobre las posibilidades que una mejor articulación entre la justicia comunitaria y la del estado podrían lograr para detener el tema de violencia extrema contra las mujeres en contextos indígenas en Oaxaca. El síndico por iniciativa propia, y violando la jurisdicción estatal en este tipo de casos, decide buscar pruebas sobre el homicidio, que si bien al final sabemos fueron desechadas por falta de recursos para su investigación, fueron en un inicio

¹⁰³A pesar de la tipificación del delito de feminicidio en 2012, no se ha procesado a ningún responsable por el delito de feminicidio en Oaxaca durante la administración del gobernador de Oaxaca Gabino Cué, 2010-2016. Según reportes de prensa durante este periodo se han documentado 240 asesinatos de mujeres (El Universal, 25 de noviembre de 2013). De acuerdo a la Subprocuraduría de Delitos Contra la Mujer por razón de Género, de 2010 a 2012 se registraron al menos 235 asesinatos de mujeres (La Jornada, 1° de septiembre de 2013).

detectadas por el síndico puesto que conocía cómo vivían estas familias y sabía que podía encontrar algún indicio sobre la muerte de Alma.

-Sí, esa de la muchacha que la encontraron ahí, la apuñalada. Aquí levantamos el acta.

-¿Pero primero fue que había desaparecido?

-Fue un sábado y hasta los cuatro días nos dimos cuenta, el sábado fue un baile de ahí una boda después el lunes (hace cuentas mentales), el lunes van los papas del muchacho allá (a Rancho Contento) ‘oiga compadres ¿que no vino acá la muchacha (a casa de sus padres)?’, es que en la casa no está, se salió como acostumbra hacerlo, en una boda ya lo ha hecho, se enoja y se va a su casa, ¿oiga no ha llegado la muchacha? Es que discutieron...’ dice, ‘y solo veníamos a ver si estaba’.

‘¿Y cuándo fue eso?’, ‘el sábado’, ‘¿cuándo? ¿Y por qué hasta ahorita vienen preguntando?’, fue el martes, miércoles, ‘pues estoy esperando que llegue y no llega por eso venimos a preguntar’, y llevaba una hija una de dos, una de año y otra de meses, la grandecita es la que llevaba. ‘No, ah te voy acusar, te voy a demandar si no aparece’, ‘no compadre pregunte por ahí ha de estar’, pero sí sabía el papá del muchacho, ‘por ahí, está, por ahí ha de estar y ahora te dejo tu nieta (dijo el papá del muchacho)’, ‘voy a buscarla’, ‘nosotros vamos a buscarla’. Es lo que me dijo él, ¿es lo que dice él verdad? (refiriéndose al acta que tengo como comprobando que efectivamente conoce bien el caso). Eso fue en la mañana, como las nueve, diez, de la mañana allá en Rancho Contento y el señor regresa pero ya era miércoles, ‘¿dónde está mi hija?’, ‘pero si no está aquí’, y ya presentían los señores, ‘¿y a qué hora llegó allá?’, y ‘no sabíamos nada’ y que dice, ‘este mi hijo fue a Huajuapán porque dice que hay un muerto de una muchacha, hay un cuerpo dijo, no sé de quién es’. Y eso fueron a ver, ¡hay que me pongo! (sintiéndose mal de que pueda ser la mujer desaparecida), ‘mejor no se vaya’, ‘sí síndico’, ‘tenemos un cuerpo que estamos analizando no se conoce’, ‘¿y dónde la encontraron?’, ‘por ese lado’. Por ese lado donde vive la muchacha y luego coincide pues.

-¿El cuerpo no lo encontraron ustedes?

-No.

-¿Los papás pusieron la denuncia allá en Huajuapán?

-No, aquí, los papás de la muchacha aquí.

-¿Y cómo se enteraron del cuerpo allá en Huajuapán?

-Porque una camioneta de Bimbo o, de esos Barcel vio el cuerpo y avisó en Huajuapán. Y se fue a Huajuapán, se vinieron y se dio parte a la autoridad. Y ya la autoridad que intervino fue la de Paso Grande para que pudiera entrar el hermano a intervenir y ya esperamos ni una hora, y ya estaba el hermano de la muchacha y que me dice ‘sí ya la reconocieron por partes’. Por la ropa a lo mejor, ‘se llama así y mide así’, ‘mire así está el asunto, encontraron el cuerpo de su hija’.

-¿Usted les dijo que encontró el cuerpo de su hija a sus papás de ella?

-Primero los preví, con cuidado. ‘Mire, (explicándome la sutileza con la que les notificó a los familiares) hay un cuerpo, y ya la otra vez hay un reclamo y...’. ¡Y qué oye la señora! y se pone a gritar, ya casi se desmaya de que estaba llorando y ya se confirmó la muchacha. Y así ya estaba el transporte ya estaba listo (sobre una escena del crimen). Él (Tomás) se fue el martes temprano, el martes la sacaron de ahí (los restos de la mujer), bueno fue el sábado (recapitulando los tiempos del crimen), la mataron el sábado, estuvo aquí (en San Juan Bautista) todo el día sábado, todo el día domingo, todo el día de lunes.

-¿Qué no vivían con los papás (del muchacho como testigos del crimen)?

-Sí. Cuando nosotros supimos eso, de así y así (los detalles del caso) mandé traer al señor, allá estaba, 'solicito que me dé permiso entrar a su casa y que usted me dé el paso, se lo exijo, pido esa orden', y ¡que me pasó!, 'usted me está negando, y yo no he entrado a su casa a ver, y quiero ver si no está su hijo', y yo sabía que ahí fue el asunto. 'No pásale', ni sabía que él estaba ahí, 'pásale, pásale', cuando entro y olía mal, ya pasé, habían varias puertas y encontramos una abajo tenían un bolsa de plástico negro, o sea olía feo algo, y ya que jaló esa bolsa y me dice, 'no esa no, tiene ropa sucia' dice, 'es ropa sucia cuando se alivió mi nuera', ahí venía la ropa ahí, 'cuando se alivió ¡dice!', luego la quemamos nosotros (es una costumbre quemar la ropa de parto) pero no, '¿esto de qué es?', y eso que no tuve esa precaución, abro y me salpico en la cara y me llegó el calor, el olor, y veo una cobija, una sábana, con sangre ahí llena de sangre de pura sangre, 'hay que feo está esto' le digo, 'sí' dice el padre del muchacho, 'no lo han quemado' dice. La niña ya tiene seis meses y, '¿cómo va hacer que durante seis meses no la han quemado?' le digo, 'está bien', lo dejé, 'pero no lo toque usted tampoco déjelo ahí', porque no podían a ver echo eso, ya lo tocó.

-¿Por qué? ¿Era una prueba?

-No, no levantamos ni huellas, no hubo necesidad y ya seguimos, seguimos... y que me paro así de la puerta (el síndico actúa y se para frente a la puerta) y vi una llave (toma de agua) aparte y que se sume una parte, '¿y esa sangre?', le pregunto al padre del muchacho.

-¿Cómo? ¿Cómo? ¿Había sangre abajo?

-Mjmm. '¿Y esa sangre de la cobija qué?', él dice que era del parto de la niña y yo sentí... y no le dije nada a nadie, entonces le dije, 'no, no esa bolsa me la voy a llevar'. Y ya le dije a la comandancia y ya le hablé a ellos, 'mire, vénganse porque aquí hay algo que ver', y ya vino la judicial pues ¡vinieron rápido eh!, y el chingado papá (que le pregunta), '¿y usted sabe algo?', 'no dice', 'pues nos lo vamos a llevar quieran o no ellos', 'no voy', dice el papá del muchacho, 'si me has de matar allá mejor que me maten aquí'.

-¿Eso dijo la policía al señor?

- ¡El señor le dijo a la policía pues! Estaba recostado, 'y yo no voy a ir con ustedes mátenme si me van a matar, mátenme aquí' y empezaron a registrar ellos, cuando llegaron ya les comenté, 'aquí hay lugar en el terreno con tierra suelta', y había un cemento anteriormente era una fosa de baño séptica pero ya tiene años ¡pero eran varios!, ellos ya tienen experiencia, yo les enseñé las paredes cuando veo encontraron la sangre en su cuarto, con todas sus gotas, porque la maltrató con todo contra la pared. Un martillo de manera que hizo que callera en el piso él, tenía el martillo supuestamente. Ellos echaron de ese líquido que se hace luminoso (la sangre). No le echaron nada lo estuvieron pasando (la lámpara que detecta la sangre) y así y, '¿dónde están? ¿Qué pasó aquí?', (preguntaron a los padres de Tomás), 'no sabemos', '¿cómo no van a saber?', '¡tú supiste qué pasó!, como había baile, hubo baile se oye mucho ruido (explica el síndico), 'no oímos', '¡sí saben!', 'no, no sabemos'. Ahí estaba el resto de la ropa de muchacha abajo, y toda la ropa que ensució y (con el que Tomás) limpió el piso (después del asesinato) y ahí la metió toda pero faltaba la niña chiquita y, '¿dónde está? ¿Quién la tiene?', 'no sabemos', 'pues vamos a ver'. Yo estaba imaginando 'que no la hayan matado y la hayan metido ahí', estaba yo pensando lo peor, sí y no, no y llegamos hasta lo oscuro y encontramos nada más todo lo sucio, y 'ya diga a verdad y ¡usted sabe! diga la verdad, es más suban a al viejo', 'llévenlo de una vez allá' 'si se lo llevan se muere en el camino' dijo la señora (la madre de Tomás), y no lo llevaron y empezaron a registrar y encontraron ¡así de marihuana! (señala con sus manos) una bolsa de marihuana de él, '¿y esto? ¿Esto qué?', 'no, este, yo lo uso y lo pongo en alcohol para mi pie' dice, ¡para mi pie?! (dice el síndico sorprendido) todavía los papás seguían salvando al hijo.

Pero él ya no estaba. Él se fue el martes, eso (que está relatando) fue el miércoles, todo pues y lo hicieron muy bien (la policía judicial) vinieron e investigaron y después de dos días encontraron un cartón que lo envolvió y la amarró más a unos más metros donde la encontraron el cuerpo y vinieron dice ‘ahora necesito ver un carro’ dice hay personas que nos dan señas que de un carro de alguien que lo ayudó pero él tiene una camioneta de este color ¡pero no hay! (me dice a mí). Al parecer si le estaban echando ganas de encontrarlo ¿no?, ‘¿dónde puede estar? Y, ¿qué parte en los Reyes?’. De verdad yo pensé que sí iban a dar con él y ¡no! Ahorita dicen que está en los Reyes el muchacho. Y tiene una orden de aprensión y ¡no le pasa nada! Bueno la tenga o no, los papas se quedaron así. Y la chiquita, la chiquita el día domingo vino su hermana de él de México la mandó con ella y ellas se fueron y dijeron su papá y la otra niña se la llevó su abuelo.

-¿Y la familia de la mujer qué hizo?

-Pues molestos, ‘mis hijos ya lo querían ya matar’ según rumores cuentan, pero no se vinieron una semana de Estados Unidos y no, no llegaron a nada, se regresaron.

La voz del médico de San Juan Bautista

La opinión del médico nos permite contrastar sobre las posibilidades y límites de la justicia comunitaria en el tema de violencia conyugal. Al médico Sergio, oriundo de otra localidad, y de origen mestizo, las personas de San Juan lo consideran una persona de “razón”, porque tiene una posición de poder, es médico, tiene dinero y habla español. Lo que él dice tiene peso, sus consejos han sido importantes para los casos de violencia extrema, como lo hemos visto en los casos de María y Faustina. Más allá de su legítima preocupación por la situación de las mujeres y de su larga experiencia en esta comunidad, me parece que si leemos entre líneas podemos notar que su visión sobre los mixtecos, sus pacientes, está montada en la colonialidad del poder de la que habla Quijano (2000).

Esta visión puede ser muy sutil, como en este caso, pero que se observa incluso en el lenguaje diminutivo que usa al referirse a ellos y a sus espacios: “patiecito, corredorcito”, etcetera. Para él, las mujeres jamás tendrán acceso a la justicia en la comunidad, porque “todos los hombres de la comunidad son iguales” ergo comparten las mismas ideas sexistas y por ello la situación de justicia a sus ojos tampoco pareciera que pueda cambiar. Para él, es claro que las mujeres tienen que resolver sus asuntos exclusivamente ante las autoridades judiciales. A continuación, se incluye su reconstrucción del caso de Alma:

Bueno, esta muchacha no es de acá, sino de Rancho Contento, uno de sus hermanos es mi compadre, hace muchos años se fue a EUA, y hace muchos años que no nos vemos. Entonces esta muchacha tuvo un hijo sin casarse, y luego se casó con un una

persona de acá ya grande mayor de edad, se ha deber casado por ahí de los 38, 40 años, el hijo (que ella ya tenía) posteriormente se lo tuvo que dejar a los papás, con los abuelitos, y ya se vino para acá, tuvieron dos hijos, y pues siempre la manera de ejercer el poder del señor siempre era violento aunque en algunas ocasiones me parecía no tanto, aunque sabía que era así (violento). Una semana antes de que matara a esta muchacha, fueron a Tonalá, ellos viajaban mucho, y llevaron a una de sus niñas a consulta, los vi allá y el señor estaba cargando a la bebita.

Dicen que fue por celos, que porque el señor quería saber quién era hijo primero que había tenido antes, y cosas así, seguramente tomado, no sé, y pues la empezó a golpear con un martillo en la cabeza, y pues ahí la tuvieron. Ahí en esa misma casa yo iba algunas veces a atender al suegro, padre del muchacho porque tenía asma, tenía una insuficiencia cardíaca estaba muy mal, ya murió, entonces me di cuenta que tenían dos cuartos, un cuarto donde vivían los papás luego un corredorcito y el otro cuarto donde vivía el matrimonio, yo nunca entré, sólo iba a ver al señor. También tenían un patiecito de tierra con unos árboles ahí. Entonces, pero pues viven no tan lejos, de puerta a puerta (señala una distancia de cuatro metros aproximadamente). Entonces dicen ellos que pues la mató en la noche, al día siguiente, o en esa misma madrugada la sacaron en la camioneta y la botaron allá, la ropa de ella la enterraron en el jardín, y ya. A esta muchacha la encontraron dos o tres días después, la encontraron en una barranca de Paseo Grande. Para esos días creo que la mamá, la suegra de esta muchacha, le llevó la niña menor a los abuelitos, ‘es que les traigo a la niña’, y ellos dicen ‘¿y mi hija?’ –‘No pues no sé nada, creo que se fue’. Y entonces el papá viene a ver ¿pues qué pasó?, ‘pues es que no sabemos, creemos que se fue pues no amaneció’ (dijeron los familiares del esposo de Alma), y ya encontraron el cadáver. Le estoy mintiendo, fue la hija mayor, la hija pequeña se la llevó la hermana a México, o se la llevaron a la hermana, y sí se fueron de esa casa.

Ya no hay nadie de la familia de él. A los ocho meses murió el suegro, nomás lo trajeron a enterrar, y se fueron la casa está cerrada. La familia de ella sigue en Rancho Contento, se quedaron con una niña, y al hombre no lo han agarrado. Ya sabe cómo es, si no dan dinero a la policía para seguir investigando no se sigue, y hay una niña perdida, la que se llevó el papá. Una vez platicando con su hermanos me decía -Lo andan buscando y ya sabe en dónde está pero pues hasta ahí.

Conclusiones

La historia de vida de Patricia y la historia de la muerte de Alma muestran en primer lugar que el salto de la violencia conyugal de moderada a extrema es muy breve. Esta aseveración es importante en tanto que la primera forma de violencia sigue siendo altamente tolerada por la sociedad, incluyendo por las autoridades encargadas de impartir justicia comunitaria y del estado. El peso que tienen las representaciones de género en la aceptación de violencia de género como algo “natural” permite la impunidad, impide el acceso a la justicia, y genera con ello menos posibilidades para su erradicación. Pero también permite, por omisión, que la

violencia extrema se desencadene en cualquier momento, con consecuencias tremendamente dramáticas.

En segundo lugar, los casos judiciales de estas dos mujeres también muestran la manera en cómo funciona el engranaje de la justicia para las mujeres en el contexto oaxaqueño. Dentro de la gran maquinaria que es el sistema legal, se observaron los juegos de poder entre los funcionarios y las o los litigantes, en las distintas instituciones. Entre las lógicas de la discriminación se observan la invisibilización, el sexismo, la parálisis de los casos y el abandono de los mismos. Se observa un distanciamiento entre la promesa discursiva que hace el Estado a las mujeres haciéndoles imaginar que el acceso a la justicia es posible para ellas en condiciones de igualdad y/o equidad. En la práctica los casos de Alma y Patricia muestran que las condiciones de acceso para la atención de casos de violencia extrema intrafamiliar, incluyendo los feminicidios, están mediadas en primer lugar por un condicionamiento socioeconómico dejando por fuera a aquellas que no cuentan con recursos financieros suficientes, pero también por condicionamientos culturales para comprender el funcionamiento del aparato de justicia. El sistema de justicia está pensado para sujetos poderosos, con capacidad económica suficiente para pagar un abogado que les traduzca el lenguaje judicial y técnico de estos espacios de administración de justicia y poder político para influir en las decisiones del sistema; es decir, no es de acceso directo sino intermediado por el capital político y económico de cada quién. El lenguaje lo complica más, si bien la mayoría de las mujeres hablan el español, ésta no es su lengua materna y ciertamente hace más incomprensible los detalles que se requieren en la integración de los legajos de investigación. Y desde su condición de mujer se les prejuza por el cumplimiento o no de los roles asignados por las representaciones sociales de género hegemónicas compartidas a nivel regional.

Del funcionamiento de la justicia comunitaria para las mujeres

El posicionamiento de una mujer ante la justicia comunitaria depende de múltiples y diversos factores como son: el apoyo de las redes familiares, la forma de matrimonio y compromiso, el conocimiento que ellas tengan sobre sus derechos, la condición de aislamiento, y la posibilidad de que su pasado genere sospechas sobre su sexualidad.

Individuos solos frente a aquéllos que reciben apoyo de su propia colectividad por ejemplo su familia, se encuentran en una posición más vulnerable frente a sus propias autoridades. Al construirse la vida en colectivo, un individuo que se presenta solo tiene menos posibilidades de ganar en una disputa, puesto que no cuenta con el apoyo familiar que sostenga su defensa. Los casos de Patricia y Alma apuntan hacia esa dirección, puesto que las dos se colocaron en una posición de debilidad ante la comunidad con sus respectivos matrimonios, ya que no contaban con el apoyo familiar inmediato por distintas razones y situaciones: Patricia, no logró que su familia de origen la apoyara en su matrimonio, por lo que no pudo llevar su denuncia al sistema de justicia comunitario; Alma porque era una mujer de otra comunidad, que se casó con un hombre de San Juan Bautista, siendo madre soltera y por tanto no era bien vista en la comunidad, tampoco contaba con un apoyo familiar cercano y con capital simbólico al interior de San Juan Bautista.

Si bien en el caso de Patricia se conjugaron otros factores como su propio posicionamiento a nivel comunitario, la pérdida de prestigio hubiera sido más fácil de sobrellevar con el apoyo familiar, pues al analizar su narrativa vemos que ella en algún momento sopesa jugarse el prestigio a cambio del apoyo de su red familiar; pero, al verificar las pocas posibilidades de obtener tal apoyo, decide que es mejor sostener su prestigio pues es él que le reporta las posibilidades de subsistencia para ella y para sus hijos.

La misma Patricia lo reconoce cuando menciona que una de las consecuencias de casarse con un hombre de fuera de la comunidad, que no era aceptado por su familia y además con el cual ella eligió enlazarse sin seguir el rito matrimonial, le reportó consecuencias graves en la relación familiar, “sí, (el casarse bajo las condiciones en que lo hizo sí le trajo problemas). Desapartarme de mi familia, a que me hicieran a un lado porque pensaron que no los honré. Por eso, porque no hubo fiesta, no hubo cuetones para que la gente se enterara. Todo eso hizo que mi familia pensara que los deshonré pues, así dicen allá, no hubo invitados, familia, todo eso”.

En ambos casos, aun con distintas modalidades, las mujeres se encontraron en una condición de aislamiento, posición que las hizo más vulnerables tanto para enfrentar una denuncia por violencia conyugal frente a las autoridades como la imposibilidad misma de salir de la situación de violencia pues nadie estaba cerca de ellas para escucharlas y ayudarlas en los

momentos de riesgo grave. La condición de aislamiento también da pistas sobre el proceso evolutivo del nivel de violencia de moderada a extrema. En los dos casos, se observa cómo la intensidad de la violencia escaló al no encontrar ningún contrapeso que le detuviera el ascenso. En el caso de Alma la violencia sólo se detuvo cuando ya no había a nadie a quién violentar. Patricia logró escapar de una suerte probablemente parecida a la de Alma; sin embargo su historia no deja de sorprendernos en cuanto a la magnitud de misoginia que es capaz de albergar un solo hombre.

Del funcionamiento de la justicia del Estado para mujeres

Los casos de Patricia y Alma quedaron en la impunidad. Patricia no logró que las autoridades le dieran seguimiento a su caso y la única opción que le ofrecieron se necesitaba pagar por ella. El pago de 14 mil pesos para agilizar el trámite o el pago de un abogado que llevara su divorcio, esas fueron las opciones reales, pero inalcanzables, de justicia en su caso. En el de Alma, a pesar de su gravedad, y de la supuesta voluntad política según el discurso gubernamental para atender y erradicar los feminicidios, (creando Subprocuradurías especializadas a modo, reformando el leyes penales, etcétera) tardó más de una año en conseguir una orden de aprehensión para el culpable, aun cuando contaba con las pruebas que se supone facilitarían la judicialización de su caso y también necesitó de la contratación de un abogado, y una gratificación de más de 20 mil pesos, para que agilizara el caso. Aun así, no lograron avances sino hasta que usaron la estrategia de presión política por medio de un diputado.

Ninguno de los casos presentados son casos aislados: Oaxaca ocupa el octavo lugar de feminicidios a nivel nacional. Las cifras de las mujeres en Oaxaca que han sufrido violencia en algún punto de su relación de pareja escalan hasta el 43.1%, la mitad de todas las mujeres unidas o con pareja, según la última Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH, 2011).

Las autoridades institucionales revictimizan, maltratan, prejuzgan, cuestionan e ignoran a las mujeres cuando intentan interponer una denuncia por violencia conyugal. Se necesita mucha tenacidad, mucho apoyo familiar, suficientes recursos económicos y mucho tiempo para lograr mantener la denuncia en curso. Las actitudes machistas, misóginas y racistas de la mayoría de los funcionarios impide que las mujeres sigan sus procesos, como en el caso de

Patricia, el maltrato y acoso de la psicóloga le hacía abandonar la terapia que se suponía era para ayudarla. La falta de sensibilidad de las autoridades y funcionarios revictimizaron a Patricia al solicitarle el estudio ginecológico dos veces en dos instancias distintas para “verificar” su dicho, ¿no era posible con una sola revisión certificada por un médico legista?

La falta de conocimiento de los derechos de la mujer para atender a las mujeres impidió que sus casos llegaran a una justa resolución. En el caso de Patricia no era necesario pagar por un divorcio cuando la ley se lo concede en automático cuando se comprueba el maltrato; en el caso de Alma se hubiera usado la tecnología, que sí tienen, para el tratamiento de pruebas forenses, lo que hubieran girado una orden de aprehensión más inmediata, cuando aún se conocía el paradero del feminicida.

Por último, las opciones de las mujeres y la falta de reconocimiento a las autoridades indígenas dificulta el tránsito de las mujeres a la justicia, pues si hubiera reconocimiento a las resoluciones de las autoridades comunitarias y éstas tuviesen más facultades, se podrían “rellenar” los huecos que existen en el sistema y que generan impunidad en el tratamiento de la violencia de género. El diversificar las opciones de justicia para las mujeres, y reforzar, por ejemplo con las actas comunitarias, si estuvieran validez de una segunda instancia, se lograrían mayores niveles de accesibilidad al acercar la justicia a las mujeres desde sus comunidades de origen. El ejercicio de la interlegalidad, desde una perspectiva integral del derecho, es todavía un pendiente en el estado de Oaxaca porque está estrechamente vinculado a la violencia estructural que sigue organizando la desigualdad social en base a categorías de origen étnico (racismo), desigualdades de género y de clase como parte de una matriz ideológica que divide en jerarquías asimétricas a las relaciones sociales, sosteniendo las estructuras de poder en manos de unos pocos.

CONCLUSIONES GENERALES

Uno de los retos académicos en esta tesis ha sido la preocupación por mostrar etnográficamente la vinculación de la violencia estructural con la violencia que afecta a las mujeres mixtecas de esta región, a través del análisis detallado de momentos particulares en las historias de violencia conyugal donde la desigualdad social o económica fueron determinantes para la configuración de factores y/o estrategias que aumentaron o redujeron la vulnerabilidad de las mujeres frente a la violencia conyugal.

La migración como fenómeno estructural multidimensional, ligado al modelo de desarrollo neoliberal, está transformando las formas de organización y reproducción social al interior de la comunidad de San Juan Bautista. En este escenario una cosa parece clara: el resquebrajamiento de las formas tradicionales de relacionarse entre hombres y mujeres está teniendo un efecto importante en la reproducción de la violencia de género, así como en las respuestas de las mujeres frente a la misma. Los viejos mecanismos para el control y vigilancia hacia las mujeres se refuerzan ante la partida del compañero, la fuerza de los chismes atraviesa fronteras y genera nuevas tensiones que desatan una mayor violencia conyugal.

A la par, la emergencia de nuevos recursos para disputar, ligados al discurso de derechos de las mujeres, está construyendo nuevas subjetividades en las mujeres de San Juan desde la cual toman forma nuevas opciones de vida para salir de la violencia de género. Estas opciones de vida o trayectorias están definidas a su vez por el interjuego entre la agencia y la estructura, donde los nuevos discursos de derechos humanos de la mujer están tomando forma en la elección de sus parejas, el rechazo al intercambio de dones (el cual se está interpretando como una venta de las mujeres), las demandas que sostienen al negarse a seguir en una relación conyugal violenta, la decisión de separarse, la denuncia ante un juzgado u otro, o tomar la decisión de migrar para buscar una vida mejor; como opciones que aparecen en el horizonte de las mujeres de San Juan Bautista.

Desde el inicio no pretendí justificar la violencia masculina como una consecuencia de la violencia sistémica, ese punto ya me lo habían develado las mujeres del feminismo afroamericano. Lo que busqué fue dimensionar cómo la violencia económica o sistémica va moldeando las vidas de las mujeres en poblaciones indígenas, en el contexto específico de la comunidad de San Juan Bautista, arrojando a los hombres mixtecos al último escalafón en el sistema del modelo agroindustrial del capitalismo neoliberal.

Rastrear los hilos de la violencia social en un contexto de extrema precariedad económica me ayudó a comprender los cambios a los que son sometidas las comunidades indígenas de esta región. Cuando los hombres cruzan hacia el Norte como único proyecto de vida posible, sienten que están perdiendo el control sobre sus parejas por lo que lo refuerzan mediante la vigilancia extrema por parte de su red familiar. Las mujeres por su parte, tienen que enfrentar nuevos retos como quedarse más del tiempo usual en casa de sus suegros o bien, cuando logran vivir a parte, enfrentan hacerse cargo de la familia y tienen que lidiar con las representaciones sociales hegemónicas a nivel comunitario. El vivir a parte las puede empoderar pero también las pone en situación de vulnerabilidad al ser objeto de chismes y calumnias que llegan hasta los oídos de sus parejas al otro lado de la frontera y que frecuentemente conllevan el control económico o, a la vuelta de ellos, hasta una golpiza a las mujeres. En los últimos 15 años, el uso de la violencia conyugal por parte de los hombres responde al sentir que están perdiendo el control sobre las mujeres. En particular el control de la sexualidad de la mujer, que sigue siendo el núcleo duro de las jerarquías de género, el que no cambia aunque sí estén cambiando lentamente los roles de género.

Bajo este escenario, las mujeres van dibujando sus propias trayectorias para detener o salir de la violencia, incluyendo el acudir ante autoridades comunitarias o del estado. A lo largo de las seis historias que presenté durante la investigación he demostrado cómo las mujeres no son sujetos pasivos, todas buscaron la mejor manera de salir o resistir a la situación con las opciones económicas, sociales, culturales y judiciales que tuvieron a mano. Pero también hay factores ligados a su condición familiar, étnica, de género y de clase que pueden facilitar u obstaculizar su tránsito hacia la justicia. Es decir, varios recursos intervienen para que una mujer pueda denunciar la situación de violencia conyugal ante las autoridades comunitarias o del Estado y cuando no cuenta con algunos de ellos, el nivel de vulnerabilidad frente a la violencia con frecuencia se agudiza.

Alma y Agustina lo resolvieron a nivel familiar dentro de su propia red de parentesco; María y Alma lo llevaron ante las autoridades comunitarias teniendo resultados totalmente opuestos, mientras que para María la justicia comunitaria fue suficiente para detener la violencia, en el caso de Alma llegó al extremo de ser víctima de feminicidio. Patricia al igual que Alma se alejó de su propio grupo doméstico y ello le significó una total vulnerabilidad frente a un cónyuge violento. Sus familias simplemente no supieron lo que estaba pasando hasta que ya era muy tarde. Al contrario, Faustina, Agustina y María sí contaron con todo el apoyo de su red de parentesco y cada una logró llevar sus casos a la justicia, pero sus propias características familiares y los distintos objetivos que perseguían las llevaron a acudir a distintas autoridades.

Las familias de todas estas mujeres están ligadas de alguna manera a la migración: Amelia, ella misma y su esposo fueron jornaleros agrícolas migrantes a los campos de Sinaloa, al igual que toda su

red de parentesco lo que le permitió a ella juntar unos pesos y buscar a su propia familia en su pueblo natal para protección, renegociando los términos de su matrimonio; Agustina se quedó al cuidado de su suegros muchos años mientras su esposo trabajaba en los EUA para construir su propia casa; María también se unió a los hombres y mujeres que buscaron un mejor futuro al otro lado de la frontera y regresó con recursos suficientes para hacerse de casa y terreno propios, pero también de una fortalecida agencia que le permitió hacer frente a la violencia. Faustina en cambio, fue la más joven de todas las mujeres y su historia nos ayudó a entender la relación entre la migración y violencia conyugal a partir del análisis de los efectos en los cambios en el sistema de parentesco en la posición de la mujer, pero también la migración aparece como factor de apoyo en mano de sus propias redes familiares en el exilio;. Patricia en cambio migró hacia la ciudad, se construyó como mujer parte en la comunidad y parte en la ciudad, se convirtió en una transgresora de las normas y ello le imposibilitó pedir ayuda a su red familiar. Por último, Alma cuya familia entera a excepción de su padre y hermano estaban en su comunidad, no está claro el papel de las redes familiares transnacionales sino al principio de su historia, después éstas se desvanecen.

Las historias también nos muestran que los dos sistemas de justicia se complementan “simbólicamente” pues el acta, que es el resultado tangible de la disputa y negociación a nivel comunitario, se convierte en una herramienta disuasiva de la violencia conyugal ante la amenaza de llevar la queja hasta las autoridades judiciales en Huajuapán, que sí penalizan. Pero esta herramienta es muy débil, y el caso de Alma nos muestra sus límites, pues entre la burocracia legal del estado, el acta comunitaria no tiene peso como prueba, acaso bajo el nuevo sistema oral se considera como “antecedente”. Esto expone a las mujeres a mayor vulnerabilidad, pues dicha amenaza nunca es llevada a cabo por las autoridades comunitarias lo que va debilitando el sistema comunitario de justicia y lleva a los habitantes a sentir que de plano “no hay justicia”.

Las trayectorias que estas mujeres siguen se van perfilando a la luz de una serie de factores ligados a su condición étnica, de género y de clase que pueden facilitar u obstaculizar su tránsito hacia la justicia. Es decir, varios recursos intervienen para que una mujer pueda denunciar la situación de violencia conyugal ante las autoridades comunitarias o del Estado y cuando no cuentan con algunos de ellos, el nivel de vulnerabilidad frente a la violencia con frecuencia se agudiza.

A nivel familiar, la comprensión del sistema de parentesco y de los cambios recientes que está sufriendo en los últimos 20 años cobra relevante importancia para la protección de las mujeres contra la violencia conyugal en la región mixteca. La posición de la mujer al interior de su grupo de parentesco, determina en muchas ocasiones las posibilidades para contar con el respaldo del grupo familiar en situaciones de violencia conyugal. Frecuentemente las mujeres que se encuentran en mayor vulnerabilidad para enfrentar una situación de violencia son aquellas que se encuentran en una posición

de debilidad en su propia red de parentesco, y por tanto se complejiza y dificulta el apoyo de sus redes familiares.

La investigación aporta elementos para entender algunas de las circunstancias que debilitan la posición de la mujer en su red de parentesco:

- a) **Las mujeres jóvenes recientemente unidas o casadas.** Estas mujeres son vigiladas por la red familiar de su esposo durante la plenitud de su edad reproductiva hasta que son madres de dos o tres niños que es cuando dejan de ser consideradas “nueras chicas” y pasan a tener el derecho de vivir aparte y a mandar en su nueva casa (nueras grandes). Sin embargo, con la expansión de la migración transnacional este tránsito tiende a alargarse mucho más de lo tradicional quedándose indefinidamente al cuidado de los suegros cuando sus compañeros y parejas migran por largos períodos,
- b) **Las mujeres transgresoras.** Son aquellas que no han seguido los estereotipos que dicta la ideología de género dominante; que han salido a trabajar fuera antes o después de unirse o casarse con sus parejas; que han elegido libremente a sus compañeros y esposos; y/o que no han seguido los rituales matrimoniales mixtecos y se han quedado aisladas socialmente, pues algunas familias aún consideran que han “deshonrado a la familia”.
- c) **Las mujeres con noviazgos previos o madres solteras.** Son mujeres que han experimentado episodios de violencia por reclamaciones “de celos” de sus esposos y compañeros actuales debido a anteriores relaciones amorosas de noviazgo.

Estos factores de riesgo o vulnerabilidad en muchos casos se yuxtaponen definiendo esas trayectorias de las mujeres hacia la comunidad o el estado.

A nivel comunitario, las mujeres que cuentan con el apoyo familiar de su propia red familiar o en algunos casos de la red familiar del marido, tienen mayores posibilidades de ser atendidas por las autoridades comunitarias para posicionar sus demandas relacionadas con la violencia conyugal. El papel de las familias extensas durante los procesos de disputa es central para comprender la naturaleza y sentido de las resoluciones comunitarias, así como de las decisiones de ciertas familias para llevar su denuncia afuera de la comunidad. Un individuo, mujer u hombre, que se presente solo y sin el apoyo de sus redes familiares ante las autoridades comunitarias en una disputa por violencia de género conyugal, tiene menores posibilidades de obtener una resolución favorable.

Regularmente las mujeres y sus familias acuden como primera instancia ante las autoridades comunitarias buscando solucionar y frenar los casos de violencia de género conyugal (incluyendo todas sus manifestaciones: física, económica, psicológica, y patrimonial) mediante una nueva renegociación de

los términos matrimoniales o de pareja. La tendencia de las resoluciones de las autoridades comunitarias se da sobre la base de la conciliación para lograr resoluciones negociadas que favorezcan a quién les parece fue perjudicado. Si bien reiteradamente las resoluciones tienden a reproducir versiones estereotipadas de género, cada vez más las mujeres y sus familias están argumentando a su favor el discurso de derecho a una vida libre de violencia sobre el cumplimiento o no de tales roles y están apareciendo resoluciones por escrito que favorecen los derechos de la mujer sobre los estereotipos, es decir que las resoluciones de las autoridades cada vez más tienden a regañar y castigar a los hombres violentos aun cuando existan lo que se consideran socialmente como “atenuantes” (que las mujeres generan al no cumplir con los mandatos de género: dar de comer al marido, contestarle, etc...); es decir, los “motivos” de las mujeres que “provocan e incitan” a los hombres a la violencia. Sin embargo, esas resoluciones aunque favorezcan discursivamente a las mujeres, al carecer de seguimiento y punibilidad por parte de las autoridades, en realidad dejan en total indefensión a las mujeres, generando un clima de impunidad y la percepción de una “ausencia total de justicia” a nivel comunitario.

A nivel estatal, las mujeres pueden acudir a distintas instancias para tratar casos de violencia conyugal. Existen *autoridades administrativas* como las del sistema DIF, cuyo énfasis es la familia y por ello tienden a conciliar mientras que existen *instancias judiciales* como la Suprocuraduría Regional de Justicia de la Mixteca, que se encargan de la judicialización de los casos de violencia; según lo que busquen las mujeres los casos pueden seguir la vía penal o la civil o ambas. El proceso penal en la práctica se realiza solamente a petición de la interesada, en contra de lo que marca la ley.

Las mujeres que llegan a solicitar el proceso penal frecuentemente están decididas a terminar con la relación de pareja por distintos motivos: a) porque *el nivel de violencia* subió de intensidad moderada a extrema, poniendo en riesgo su vida, y por tanto se le considera como un acto “intolerable”; b) cuando las mujeres y sus familias buscan *castigar a sus agresores* mediante la justicia penal; c) cuando las resoluciones de las autoridades comunitarias no fueron suficientes para detener la violencia; y d) cuando consideran que las autoridades comunitarias no ejercen la justicia.

Algunas mujeres sienten que sí están obteniendo justicia en estas instancias porque son escuchadas durante el levantamiento de la denuncia, y no se les ha solicitado directamente sobornos, sin embargo más allá de ese punto la integración del legajo de investigación frecuentemente es abandonada por las mujeres debido a la complejidad de la burocracia judicial, la distancia desde su comunidad de origen, los costos de la justicia y los abogados, la deficiente capacitación de funcionarios públicos que carecen de una formación que los haga mínimamente sensibles a la realidad de la violencia que sufren las mujeres y el trato discriminatorio y sexista de sus funcionarios. Aquellos casos que no son abandonados por las mujeres durante el proceso de integración del expediente, enfrentan la falta de

capacidades y recursos técnicos, económicos y de personal sensibilizado en las instituciones del estado que pueda dar seguimiento y respuesta a los casos para investigar, sancionar y reparar los daños desde una perspectiva de género. Por el contrario, con regularidad lo que reciben de los funcionarios y funcionarias del estado es más violencia cuando las desoyen, las desestiman, las prejuzgan, las culpabilizan, las victimizan nuevamente o, lo que es peor, las llevan a pensar que la violencia de que son víctimas es “normal”, al ignorarlas por su condición de género, de clase y de etnicidad.

BIBLIOGRAFÍA

Abric Jean Claude, coord.. (2001) *Prácticas sociales y representaciones*. Traducido por J. Dacosta. Ediciones Coyoacán-Ambassade de France, México, D.F.

Alberti Manzanares Pilar. (2004). "El discurso polifónico acerca de las mujeres indígenas en México: académicas, gobierno e indígenas". En Pérez-Gil Romo Sara Elena y Ravelo Blancas Patricia, coords. *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, pp. 183-220. Mexico: CIESAS/Cámara de Diputados/ Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Alonso Ana María. (1995). "Rationalizing Patriarchy: Gender, Domestic Violence, and Law in Mexico". In Jane Collier and Bill Maurer, eds., Special Issue: Sanctioned Identities, pp. 29-47. *Identities, Global Studies in Culture and Power*. Vol. 2, nos. 1-2.

_____. (1995). *Thread of Blood. Colonialism, Revolution and Gender on Mexico's Northern Frontier*. Tucson: The University of Arizona Press.

Araya Umaña Yolanda Sandra. (2002). *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*, Cuaderno de Ciencias Sociales 127, FLACSO, Costa Rica.

Asociación para los Derechos de la Mujer y el Desarrollo. (2004) . *Interseccionalidad: una Herramienta para la justicia de género y la justicia económica*. *Derechos de las mujeres y cambio económico*. AWID, No. 9, agosto, pp. 1-8

Baitenmann Helga, Chenaut Victoria y Varley A., coords, (2010). *Los códigos del género. Prácticas del derecho en el México contemporáneo*, México D.F., Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM/UNIFEM.

Barrera-Bassols Dalia. (2006). *Mujeres indígenas en el sistema de representación de cargos de elección*. El caso de Oaxaca. Colegio de Postgraduados.

Barth, Frederik (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Introducción. FEC, México D.F., 1976. . pp. 9-49.

Blázquez Graf Norma, Flores Palacios Fátima, Ríos Everardo Maribel coords. (2010). *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México, pp. 155- 177

Cadena, Marisol (1991). "Las mujeres son más indias". *Etnicidad y Género en una Comunidad del Cusco*. En *Revista Andina*, vol. 9, nº 1, pp. 7-47.

Camus Manuela, (2008), *La sorpresita del norte: migración internacional y comunidad en Huehuetenango*, INCEDES

Castañeda Salgado, Martha P. (2005). *Consanguíneos y afines. El conocimiento y el manejo de las redes de parentesco en la Tlaxcala Rural. Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. (pp. 439-459) México, D.F. : Universidad Iberoamericana.

Chenaut Victoria y Sierra María Teresa. (1995). "La antropología jurídica en México: temas y perspectivas de investigación". En Chenaut Victoria y Sierra María Teresa, coords. *Pueblos indígenas ante el derecho*, pp. 13-41. México: CIESAS/CEMCA.

Chenaut Victoria. (2004). "Prácticas jurídicas e interlegalidad entre los totonacas en el distrito judicial de Papantla". En Sierra María Teresa, ed., *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, pp. 237-298. México: CIESAS/Cámara de Diputados/Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

_____. (2007). "Género y justicia en la antropología jurídica en México", en *Revista Papeles de trabajo*, Universidad Nacional de Rosario (Argentina), Facultad de Humanidades y Artes, No. 15, Dic., pp. 47-72

Collier Jane F. (2004). "Cambio y continuidad en los procedimientos legales zinacantecos". En Sierra María Teresa, ed., *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, pp. 57-114. México: CIESAS/Cámara de Diputados/Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Comisión Nacional de Derechos Humanos (2007). *Memoria del Taller internacional de mujeres indígenas y violencia doméstica: del silencio privado a las agendas públicas*. México, DF.

Crenshaw Kimberlé W. (1991). *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, *Stanford Law Review*, Vol. 43, No. 6., pp. 1241-1299

Cruz Rueda Elisa. (2004). "Normas y procesos en San Marcos Móctum: expresiones del derecho mixte". En Sierra María Teresa, ed. *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. pp. 299-357. México: CIESAS/Cámara de Diputados/Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

D'Aubeterre Buznego M., (2003). *Los múltiples significados de robarse a la muchacha: El robo de la novia en un pueblo de migrantes del estado de Puebla. El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas* (pp. 249-264). México, D.F.: Universidad Iberoamericana.

Das Veena y Poole Deborah. eds. (2004). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: SAR Press.

Delphy Christine. (1985) "Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos". *La Sal-Cuadernos Inacabados*, Barcelona, págs. 2-3

Echeverría Vecino, Lucía. (2012) "Mujeres jóvenes de origen marroquí en Madrid". *Negociaciones, estrategias y resistencias en el ámbito familiar*. *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 28, pp.183-202 Universidad Arturo Prat, Chile.

Eskalera Karakola *et al.* *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras. Traficantes de sueños*.

_____. (2004) "Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista". *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras. Traficantes de sueños*.

Falquet Jules. (2011). *Por las buenas o por las malas: las mujeres en la globalización*. Universidad Nacional de Colombia- Universidad Javeriana de Bogotá-PENSAR.

Farmer Paul (2005). *Pathologies of Power*. Berkeley: University of California Press.

_____. (2004). *An Anthropology of Structural Violence*. Sidney W. Mintz Lecture, *Current Anthropology* Volume 45, Number 3, June.

Fraser Nancy. (1997). "Multiculturalism, Antisocialism and Racial Democracy": a Genealogy on the Current Impasse on Feminist Theory" In Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Post-Socialist Condition. New York: Routledge.

Freyermuth (2003), *Mujeres De Humo. Morir en Chenalhó*, Porrúa, Ciesas, Instituto Nacional De Las Mujeres, México, pag. 400

Gargallo Francesca. (2004). Las ideas feministas latinoamericanas, Desde Abajo, Bogotá.

_____. (2010)a. "Hegemonía, feminismo y modernidad cuestionadas", en Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía, México, n. 9, pp. 96-115

_____. (2010)b. "Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano", en Blázquez Graf Norma, Flores Palacios Fátima, Ríos Everardo Maribel, coords. Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales, Colección Debate y Reflexión, CEIICH / Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias / Facultad de Psicología / UNAM, México, pp. 155-177.

Gayle Rubin. (1996). El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo. En: Lamas Marta Compiladora. El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. PUEG, México. 35-96p.

Gherardi, Natalia. (2012). La justicia en construcción: derechos y género ante los tribunales y los medios de comunicación de América Latina. Equipo Latinoamericano de Justicia y Género, ELA.

Giménez Gilberto, 2000. "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en Valenzuela Arce, José, (coords.) Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad nacional y modernización. El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés, México.

Goloubinoff Marina, (2003). ¿Por qué se roba la novia? Las razones de una costumbre negada pero viva. En Robichaux D. (Comp.), El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas (pp.237-264).México, D.F.: Universidad Iberoamericana.

González Montes, Soledad. (2009). Violencia contra las mujeres, derechos y ciudadanía en contextos rurales e indígenas de México. Convergencia. Vol. 16. Núm. 50, mayo-agosto, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, pp.165-185

Green Linda. (1999). Fear as a way of life. Mayan widows in rural Guatemala. Colombia University Press.

Gutmann Matthew. (2000). Ser hombre en la ciudad de México. Ni macho, ni mandilón. COLMEX

Haraway Donna. (1991). "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza, Madrid, Cátedra, pp. 313-346

Hernández Castillo Rosalva Aída. (2004): "El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres Indígenas de Chiapas y su lucha por el acceso a la justicia". En Torres Falcón, M., comp, Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales. El Colegio de México- México D.F.

_____, (2002). "National Law and Indigenous Customary Law: The Struggle for Justice of Indigenous Women in Chiapas, Mexico", en Razavi Shahra y Molyneux Maxine, Gender, Justice, Development and Rights, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, pp. 384-412

_____. (2001). "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género". *Debate Feminista*, n. 24, p. 206-229, oct.

_____. (2013). ¿Del Estado multicultural al Estado penal? Mujeres indígenas presas y criminalización de la pobreza en México. En Sierra, Teresa, Hernández Aída, Sieder Rachel (Eds.) *Justicias indígenas. Violencias Contemporáneas*. Flacso-Ciesas

Hernández Castillo Rosalva Aída y Liliana Suárez, eds. (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías prácticas desde los márgenes*, Ediciones Cátedra, Madrid.

Hernández Castillo Rosalva Aída y Sierra María Teresa (2005): "Repensar los derechos colectivos desde el género. Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía". En Sánchez, M. ed.

Indignación. (2013). Informe: Mujeres sin justicia en Yucatán: la casta Susana.

Iniciativas para la Identidad y la Inclusión, (INICIA, A.C.). (2011). *Identidad, autonomía y derechos humanos. Diagnóstico del cumplimiento de los derechos humanos de mujeres jóvenes indígenas en Oaxaca, Puebla y Chiapas*. México, D.F.

Joseph Gilbert M. y Daniel Nugent, coords. (2002). *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, ERA, México.

Linda Alcoff. (1995). "Cultural Feminism Versus Poststructuralism: The identity Crisis in Feminist Theory" in Nancy Tuana and Rosemary Tong (eds). *Feminism and Philosophy: Essential Reading in Theory, Reinterpretation, and Application*, Boulder, San Francisco, Boulder.

López Bárcenas Francisco, Hernández Núñez Abigail, eds. (2004). *La fuerza de la costumbre. Sistema de cargos en la mixteca oaxaqueña*, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A. C

Mallon Florence E. (2003). *Campesino y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*, El Colegio de San Luis, CIESAS, México.

Marroni María da Gloria (2009), *Frontera perversa, Familias fracturadas. Los indocumentados mexicanos y el suelo americano*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Grupo Interdisciplinario sobre la Mujer, Trabajo y Pobreza, Puebla, México

Martínez Novo Carmen. (2005) *Who defines Indigenous? Identities, development, intellectuals an the State in Northern Mexico*. Rutgers.

Menegus Bornemann Margarita. (2009). *La Mixteca baja. Entre la revolución y la reforma. Cacicazgo, territorialidad y gobierno siglos XVIII-XIX*. UABJO-UAM-Congreso del Estado de Oaxaca, México.

Millán Mágina. (2006)a. *Neozapatismo: Espacios de representación y enunciación de mujeres indígenas en una comunidad tojolabal*, tesis de doctorado, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

_____. (2006)b. "Indigenous Women and Zapatismo. New Horizons of Visibility", en Speed Shannon, Hernández Castillo Rosalva Aída y Stephen Lynn, *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas*, University of Texas Press, Austin, pp. 75-96

_____. (2008). "Nuevos espacios, nuevas actoras. Neozapatismo y su significado para las mujeres indígenas", en Hernández Castillo Rosalva Aída, coord. *Etnografías e historias de resistencia*.

Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 217–248

_____. (2009). Revistas y políticas de traducción del feminismo mexicano contemporáneo. *Revista Estudios Feministas*, 17 (3),

Míndek Dubravka, (2003). Formación y disolución del matrimonio indígena. En Robichaux D. (Comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas* (pp. 331-356). México, D.F.: Universidad Iberoamericana

Mitchell, Timothy. "Society, economy and the State effect". En *The Anthropology of the State*. Sharma A. y Gupta A. (pp. 169-186). Blackwell 2006. Revisado el día 10 de agosto de 2013 en <http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=knyumGmLQ7YC&oi=fnd&pg=PA169&dq=mitchell+timothy&ots=rQWhDe2FXc&sig=oYLbefTMRSoaV5InOBAHY1HCyVs#v=onepage&q=mitchell%20timothy&f=false>

Ochy Curiel y Jules Falquet. (2006) *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Nicole Claude Mathieu y Paula Tabet*. Buenos Aires, Brecha Lésbica.

Owensby Brian P. (2008). *Empire of law and Indian justice in colonial Mexico*. Stanford, Calif, Stanford University.

Pardo Abril Neyla Graciela. (2007). *Ideologías, representaciones sociales, modelos culturales y modelos mentales*. Instituto de Estudios en Comunicación y Cultura (IECO), Departamento de Lingüística, Universidad de Colombia.

Quijano, Aníbal. (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena*. Vol. 13, No. 29. Lima.

_____. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

Quintero Pablo. (2010). *Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina*. Papeles de Trabajo N°19-Junio 2010, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural

Quiroz Malca, H., (2003). *La sal de la vida: las bodas, una forma de reciprocidad e intercambio en la costa chica de Guerrero*. En Robichaux D. (Comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas* (pp.237-264).México, D.F.: Universidad Iberoamericana.

Rivera Cusicanqui Silvia. (2003). *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina*. IDIS/UMSA/Ediciones Aruwayiri, La Paz, Bolivia.

_____.(2010). "Pensando desde el Nayrapacha: una reflexión sobre los lenguajes simbólicos como práctica teórica", en *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, n. 9, México, pp. 9-21

_____. (2004). "La noción del 'derecho' o las paradojas de la modernidad poscolonial: indígenas y mujeres en Bolivia" (pp. 1-15), en *Revista Aportes Andinos* N° 11, Aportes sobre diversidad, diferencia e identidad. Programa Andino de Derechos Humanos - Universidad Andina Simón Bolívar. <http://www.uasb.edu.ec/padh>. Consultada en

<http://www.cholonautas.edu.pe>, consultada el 10 de agosto de 2013.

Robichaux D. (Comp.), (2005). Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas. México, D.F. : Universidad Iberoamericana.

Roseberry William. (1989). Anthropologies and Histories: Essays in Culture. History and Political Economy. New Brunswick, Rutgers University Press. Historia europea y la construcción de los sujetos en antropología, pp. 125-174

_____. (2002). "Hegemonía y el lenguaje contencioso" en Gilberto M. Joseph y Daniel Nugent, coords. Aspectos cotidianos en la formación del Estado. Ediciones ERA, pp. 213-226

Scott, C. James. (2009). Los dominados y el arte de la resistencia, ERA, México.

Segato Rita L. (2003). Las estructuras sociales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Buenos Aires, Argentina. Universidad Nacional de Quilmes

Sieder Rachel y Macleod Morna. (2009). Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala. Desacatos n.31 México sep./dic.. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología

Sieder Rachel, Sierra Teresa. (2011) Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina. Chr. Michelsen Institute, (CMI) Working Paper.

Sieder, Rachel. (2000). "Paz, progreso, justicia y honradez": law and citizenship in Alta Verapaz during the regime of Jorge Ubico". Bulletin of Latin American Research. Vol.19 (3). Blackwell Publishing

Sierra Teresa. (2004). Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas. CIESAS, México.

Sierra, Hernández y Sieder. (Edit.) (2013). Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas. Flacso y CIESAS, México, D.F.

Sotomayor P. Zonia, Román P. Rosario, (2007) Masculinidad y violencia homicida. Plaza y Valdés, México.

Sousa Santos Boaventura, coord. (2004). Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa. CFE, México.

_____. (2005). Reinventar la democracia, reinventar el Estado, CLACSO, Buenos Aires.

_____. (2010). Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur, Siglo XXI, México.

_____. (1998). La globalización del Derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación, ILSA, Bogotá.

Speed Shannon, Hernández Castillo Rosalva Aída y Stephen Lynn M. coords., (2006). Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas, Texas University Press, Texas.

- Spores Roland. (1984). *The Mixtecs in ancient and colonial times*. University of Oklahoma Press.
- Starr June y Collier Jane. (1987). "Historical Studies of Legal Change". *Current Anthropology*, Vol. 28, no. 3, pp,367-372
- _____. (1989) *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca y Londres.
- Steffen Riedenmann María Cristina. (2001). *Los comerciantes de Huajuapán de León, Oaxaca, 1920-1980*, México, Plaza y Valdés Editores-UAM,
- Terven Adriana. (2009). Tesis doctoral: *La justicia en tiempos multiculturales. Hacia la conformación de un proyecto colectivo propio: la experiencia organizativa de Cuetzalan*. CIESAS, México
- Timothy Mitchell. (2006). "Society, Economy and the Effect of the State". En *The Anthropology of the State*. Aradhana Sharma y Anil Gupta (eds.). Blackwell. [1999]
- Van Dijk Teun. (2000). "Conocimiento y verdad" e "Identidad" en Ideología: Una aproximación
- _____. (2009). "El estudio del discurso". *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona, Gedisa. pp. 21-65
- Vázquez García Verónica (2007). "El chisme y la violencia de género. En búsqueda de vínculos". *Estudios sobre la cultura, género y violencia contra las mujeres*. Universidad Autónoma de México, , Vol. , 2007, 33p.
- Violencias Interseccionales: Debates Feministas y Marcos Teóricos en el tema de Pobreza y Violencia contra las Mujeres en Latinoamérica*. CAWN, 2011.
- Wolf Eric. (1957). "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 13, num. 1, pp. 1-18
- Wolf Eric. (1982). *Europa y los pueblos sin historia*, ERA.
- Zabin Carol (coord.), (1992), *Migración Oaxaqueña a los campos agrícolas de California, un diálogo*. Center for U.S.-Mexican Studies, University of California-San Diego-Instituto Nacional Indigenista-California Institute for Rural Studies.
- Zapata M. Emma, Suárez S.R. Blanca, Flores H. Aurelia, (2010), *Se van muchos, regresan pocos. Economía política feminista , acercamiento a la migración*. Grupo Interdisciplinario sobre la Mujer, Trabajo y Pobreza- Instituto Nacional de Desarrollo Social INDESOL, México.

Otros documentos

- Código Penal para el Estado Libre y Soberano de Oaxaca
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (CONEVAL). (2010). *Población total, indicadores, índice y grado de rezago social, según entidad federativa, 2000, 2005 y 2010*.
- Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2011. (ENDIREH 2011).
- ENDIREH. (2011). *Panorama de violencia contra las mujeres en México*.

Informe ciudadano del colectivo Huaxyacac “¡Justicia ya! Femicidio y violencia contra las mujeres en Oaxaca a dos años del gobierno de la alternancia 2011-2012”

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). Censo de Población y vivienda 2010: Tabulados del cuestionario ampliado.

INEGI. (2012). México en cifras. Información nacional, por entidad federativa y municipios. Consultada en <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/defaulta.aspx?e=20#M>

Ley Estatal de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia

Organización Mundial de la Salud (OMS). (2013) Estimaciones mundiales y regiones de la violencia contra la mujer: prevalencia y efectos de la violencia conyugal y de la violencia sexual no conyugal en la salud.