CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

MUJERES TSELTALES Y TSOTSILES EN SITUACIÓN DE PROSTITUCIÓN: HISTORIAS DE VULNERABILIDAD EN LA PERIFERIA DE SAN CRISTÓBAL, CHIAPAS

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

SUSANA FLORES LÓPEZ

DIRECTORA DE TESIS: DRA. GEMA TABARES MERINO

CIUDAD DE MÉXICO, DICIEMBRE DE 2019

Esta tierra no es para mujeres
No es para mujeres libres
No es para mujeres felices
No es para mujeres que sueñan
Esta tierra no les pertenece a ellas,
Aunque sean las que más la cuidan
las que más la defienden
las que paren y dan vida
Esta tierra desencanto
Tierra hombre violento
Tierra peligro constante
Tierra insegura
En esta tierra a ellas las desaparecen
Las esconden en bolsas negras como basura
Las destajan
destrozan sueños
como trozos de papel
Las humillan, las golpean, las violan, las matan
Las arrojan a aguas negras
Negra suerte de mujer
Las condenan al olvido y la injusticia
Esta tierra que las bestias han vuelto nuestro infierno
Esta tierra resiste como nosotrAs
Esta tierra sabe que venimos para florecer
para sembrar la digna rabia
para iluminar con nuestra rebeldía
para incendiarlo todo
Esta tierra sabe que también es nuestra

Xoch Guzmán Delgado

AGRADECIMIENTOS

Los sentires y pensares de Laura, Kelly, Gaby, Irene, Matilde e Irma son el motivo que posibilitó terminar la escritura. A todas ellas mi gratitud, esperanza y rabia contra los diferentes sistemas opresivos que se han convertido en una bandera de lucha en este momento donde ser feminista es lo más repulsivo para una sociedad que ha interiorizado todas las formas de violencia y a las cuales nos oponemos para seguir luchando por la vida digna.

Ante todo, quiero reconocer la guía extraordinaria y paciencia de mi estimada Dra. Gema Tabares Merino, sin ella la conclusión de esta tesis no hubiera sido posible, porque ella fue la persona que supo dirigirme cuando me encontraba perdida y que reforzó mi formación a través de un Conversatorio titulado: Antropología en contextos de violencias: experiencias de mujeres indígenas y afromexicanas en México. También ante el desánimo y la tristeza de la escritura, ella me contagió del carácter para intentar a través de unas líneas reflexionar sobre la experiencia de las mujeres en el campo del mercado sexual.

Agradezco profundamente a Juana, investigadora tsotsil y defensora de los derechos de las mujeres indígenas, quien fue la persona clave para que yo pudiera hacer trabajo de campo. Ella a través de su guía, cuidados y consejos hizo que estar en la zona norte fuera menos problemático durante mi estancia.

Expreso mi admiración y reconocimiento a todos los profesores que compartieron su sabiduría y su experiencia conmigo durante estos dos años en Ciesas, principalmente a los profesores de la línea de investigación Estado, Nación y Pueblos indígenas: siglo XIX y XXI. Agradezco a Conacyt porque a través de su beca obtuve el apoyo económico para la realización de esta investigación.

Durante este periodo tuve la fortuna de encontrar amigas y amigos maravillosos que me han dado mucho apapacho, reflexiones y solidaridad, agradezco principalmente a Víctor chuvaj, Cote, Yahel, Dany y Jess. Abrazo con mucha alegría a mis Pluriversidades Feministas quienes con su escucha, ánimo y cariño me acompañaron en las reflexiones y por compartir trinchera política desde que nos conocimos en un seminario de la UNAM. Es hermoso saber que nuestra complicidad, amor y rabia han fortalecido nuestros procesos como investigadoras feministas.

Durante el trabajo de campo conocí a personas maravillosas que no sólo me dieron su cariño, sino también mucho de su tiempo y su fuerza para sentirme protegida: Toñita, Xochiquetzal, Lore, Néstor, Xochipilli, Monse y sobre todo, a Balam. Muy especialmente quiero agradecer a Marisa por abrirme su casa, el cual fue mi guarida y donde nuestras pláticas eran interminables y a Vane mi amor, que cuando estuve perdida en campo, ella me escuchó y me dijo qué rumbo seguir.

Agradezco a Palabrandando mi familia de prietos bellos, les agradezco su disentir con el mundo y sus abrazos cariñosos. Agradezco también a mis amigos de la vida: Omar homie, Veeniza y Sebas quienes nunca dejaron de creer en mi chamba y escucharme las mismas historias.

Nunca terminaré de agradecer a mi familia por el cariño que siempre me han dado, esta tesis se las dedico a ellos y a mi quetzal que aunque ya no está terrenalmente en este plano, en espíritu siempre está conmigo.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Introducción.....8

Planteamiento del problema de investigación 14

Justificación.....19

¿Por qué trabajar con mujeres tseltales y tsotsiles en situación de prostitución?.....21

Una antropóloga situada: trabajo de campo en contexto de violencia 22

Pregunta de investigación 27

Objetivos 27

Metodología.....28

Capítulo 1. Discusiones teóricas: Modelos normativos de la prostitución

1.1 Modelo Reglamentarista.....30

1.2 Modelo Laboralista 32

1.3 Modelo Abolicionista 35

1.4 Discurso sobre la Trata de mujeres desde los organismos internacionales.....40

1.5 Investigaciones sobre prostitución en Chiapas 43

1.6 Investigaciones sobre mujeres indígenas en situación de prostitución 44

1.7 Notas periodísticas sobre mujeres indígenas en situación de prostitución 45

Capítulo 2. Acercamiento a la zona de estudio: la periferia de la zona norte de San Cristóbal Kelly: "si matan a una puta aquí no pasa nada, nadie dice nada, nadie vio nada"

2.1 El periférico norte 50

2.2 La zona galáctica de San Cristóbal, Chiapas 52

2.3 La prostitución en la vía pública: “Me dijo que ya había valido verga, que por sentirme mucho en esa esquina” 53

2.4 Etnografía de las cantinas 57

2.5 Acercamiento a las sujetas de investigación: “En ningún otro trabajo una puede ganar decentemente porque para todo piden estudios” 59

2.6 Las cantinas: los cautiverios de las mujeres tseltales y tsotsiles 62

2.7 Kelly: “Mi esquina yo me la gané, a madrazos, a cuchillazos y la defiendo con mi vida porque es lo único que tengo” 70

Capítulo 3. Vulnerabilidades que atraviesan a las mujeres indígenas en la periferia, derechos humanos y diálogo intercultural

3.1 Vulnerabilidad por edad y género 78

3.2 Vulnerabilidad económica y étnica 80

3.3 Vulnerabilidades desde una perspectiva de Derechos Humanos e Interculturalidad 83

3.4 Laura: “da miedo que te lleven, te violen y después te avienten en el campo, nadie se da cuenta, nadie dice nada” 85

Capítulo 4. Vidas vulnerables entre lo comunitario de la vida rural a la vida urbana

4.1 Irma: “Si la comunidad me rechaza por puta y loca, yo los rechazo a ellos, yo no quiero ser tseltal, no soy de la comunidad” 94

4.2 Matilde: “Yo sé que hablan mal de mí, lo sé porque voy caminando y las mujeres se ríen, me burlan” 100

4.3 Irene: “Soñé que una señora me decía que yo iba a curar a la gente, que si iba a vivir de nuevo era para curar porque yo andaba en malos pasos pero que nuestro sagrado corazón de Jesús me iba a salvar para que yo hiciera bien” .. 105

4.4 ¿Cómo opera la dinámica de las mujeres indígenas entre la frontera de lo comunitario y los bares para discutir las violencias que viven en relación a su cuerpo y a los mandatos de género? 112

Consideraciones finales 115
Referencias bibliográficas 123

Notas periodísticas 128

INTRODUCCIÓN

“La prostitución es el trabajo más antiguo” dice la vox populi. Sin embargo, la prostitución se ha analizado desde las ciencias sociales y a partir de tres enfoques principales: la salud, la moral y la ética, que reflejan las distintas posturas e interpretaciones que hay en torno a ella.

De acuerdo al análisis antropológico, no se puede deslindar el concepto de prostitución con la construcción de género porque a partir de esa separación biologicista sobre qué es ser mujer se plantean discursos en torno al cuerpo. Son tres los enfoques existentes que construyen significados sobre el cuerpo femenino en situación de prostitución y que se han traducido en marcos legales para los modernos Estados nacionales: prohibicionista, reglamentarista o laboralista y abolicionista.

Las prohibicionistas ven el cuerpo como delito de carácter moral y legal, por lo tanto, el Estado prohíbe y penaliza a las mujeres en situación de prostitución, ya que buscan salvaguardar el “orden moral”. Las reglamentaristas y laboralistas miran el cuerpo como una forma de obtener un salario, pugnan por la regulación comercial de los negocios sexuales pero de diferente manera: las primeras, piden reglamentar bajo controles sociales, policiales y sanitarios obligatorios a las mujeres en situación de prostitución, las segundas, reivindican la prostitución como trabajo sexual y por ende, exigen derechos laborales con protección social y jurídica. Y por último, las abolicionistas cuestionan la prostitución como una forma de esclavitud sexual, entonces, entienden el cuerpo como mercancía y víctima, abogan por la erradicación de la actividad por ser una de las formas más arraigadas en las que se ejerce, manifiesta y perpetúa la violencia de género (Villa 2010).

A pesar de que existen diversas miradas para abordar el tópico, en esta investigación se parte desde la perspectiva de género: la prostitución como el mayor espacio social de violencia hacia las mujeres indígenas. De acuerdo a Rita Segato (2014) en los cuerpos de las mujeres se manifiestan el despojo y la explotación capitalista, también, las expresiones de una estructura simbólica

profunda de machismo y misoginia que encuentran en el mercado sexual la forma de controlarlos.

Por lo tanto, el interés de este trabajo radicó en discutir en qué momento de las vidas de las mujeres indígenas están vulnerables a estar en situación de prostitución, así como reflexionar las vulnerabilidades que atraviesan sus vidas y la manera en que las perpetúan en las subordinaciones de género y precarización económica para verse forzadas a formar parte del mercado sexual. Estar en situación de prostitución tiene implicaciones en sus vivencias cotidianas de violencias físicas, simbólicas y emocionales, por lo tanto manifiestan las relaciones de poder de los sistemas patriarcal y capitalista, razón por la cual, esta investigación parte desde el enfoque antropológico de las vulnerabilidades en la periferia de San Cristóbal, Chiapas (Cumes, 2005).

En este sentido, entiendo las vulnerabilidades en contextos periféricos como un conjunto de riesgos y amenazas que interactúan en un espacio social para producir mujeres indígenas en situación de prostitución y que las afecta en sus relaciones familiares, personales y comunitarias al exponerlas a violencias físicas y feminicidas. Trabajar con mujeres indígenas necesariamente nos lleva a pensar y reflexionar sobre los derechos humanos, derechos de las mujeres y derechos como integrantes de pueblos originarios que siguen sin ser cumplidos en sus vidas y por ende, este trabajo se hace a partir de un diálogo intercultural para no homogenizar sus experiencias como mujeres tseltales y tsotsiles en el mercado sexual.

Entonces, se analizó cómo las mujeres tseltales y tsotsiles de los Altos de Chiapas entraron en situación de prostitución por un proceso que comienza con un punto de quiebre; este punto es un acontecimiento violento que incrementa las vulnerabilidades en la vida de las mujeres y es utilizado por el sistema para reclutarlas (Montiel, 2015). Para ello se tomarán en cuenta cuatro tipos de vulnerabilidades: educativas, de género, económicas y étnicas que están marcadas dentro de la experiencia migratoria de las mujeres. Sin embargo, las condiciones de vulnerabilidad familiar, cultural y emocional, que ligadas a la

subordinación femenina son aspectos que comparten la mayoría de las mujeres y que rompe con su autonomía, haciendo que ellas interioricen y justifiquen su lugar en situación de prostitución.

Asimismo es importante aclarar que a partir del enfoque de vulnerabilidades, se problematizó las violencias que atraviesan las seis mujeres entrevistadas en el contexto periférico de las siguientes cantinas: “El aventurero”, “El mil amores”, “El coralillo”, y “El bryndis” y las dos esquinas de los hoteles “Mexica” y “Ámbar”. Este enfoque de vulnerabilidad permite abordar las características sociales y políticas: las circunstancias que exponen a las mujeres indígenas a estar en riego de situación de prostitución, por lo tanto, no se juzgó ni victimizó a las sujetas de esta investigación.

Después de charlas durante el trabajo de campo, se acordó junto con las mujeres, no usar los nombres reales ni datos que permitan identificarlas, por temor a ser “molestadas o burladas por las agresiones” que han recibido con anterioridad e incluso también, porque han existido casos de “amenazas de linchamiento”.

Las seis mujeres cuentan historias en las cuales ellas expresan sus vivencias como tseltales y tsotsiles en la periferia, que permiten explicar cómo la precariedad laboral y los contextos de violencia (familiar, simbólica y física) han roto sus lazos comunitarios y las han vulnerado al no contar con redes cercanas de apoyo al ser rechazadas por “deshonrar y atentar contra los valores tradicionales”. Ser mujeres tseltales y tsotsiles las hace más vulnerables no solo a estar en situación de prostitución sino también a las violencias feminicidas porque al ser los pueblos indígenas los más marginados históricamente y por ser mujeres, las dificultades a vivir una vida libre de violencia aumentan. La existencia del racismo estructural e institucional en el país ha generado que estar en situación de prostitución sea de las pocas actividades que tengan como medio de sobrevivencia.

Ahora bien, cuando se habla de prostitución como un fenómeno social se tiene que puntualizar y dimensionar otros sujetos participantes: los clientes, intermediarios (proxenetas, dueños de cantinas y hoteles) y la sociedad en

general, mediante instituciones públicas, privadas y religiosas (Villa, 2010) Sin embargo, no se trabajó con estos sujetos, se les referirá como recurso analítico, pero la prioridad serán las voces y las experiencias de las seis mujeres.

A continuación, se explicarán los conceptos movilizados durante la investigación. Las sujetas entrevistadas y con las que entablé diálogos informales, realizan actividades como "ficheras". En ese sentido, retomo nuevamente los postulados teóricos de Oscar Montiel (2013) para reflexionar por qué razón relaciono el hecho de "ser fichera" con estar en situación de prostitución. El autor explica que existe un mito que hace de la prostitución un "mal necesario" porque abastece los instintos naturales incontenibles de los hombres, protegiendo así "la honra de las mujeres decentes y evitando las relaciones incestuosas".

Cuando se aborda el término de fichera se referirá a mujeres tseltales y tsotsiles que "cobran por compañía", eso significa que acompañan a los clientes en un bar con plática, bebidas y botanas, por cada cerveza que toman se les entregan fichas, al final de la jornada, ellas reciben un pago por lo que hayan bebido a cuenta del cliente, tal como se observó durante el trabajo de campo.

Para la comunidad de origen y las comunidades asentadas en el periférico norte, principalmente de origen tsotsil y tseltal, ser fichera es sinónimo de prostituta, ya que este acompañamiento según la información etnográfica, incluye "el derecho a caricias y besos".

Ante este escenario, el alcohol juega un papel central en la interacción porque así los hombres justifican sus agresiones verbales, físicas y simbólicas[1] hacia las mujeres ficheras, ya que ellas relacionan su estado "bolo[2]" con dar servicios sexuales. Las mujeres mencionan que estar "bolas" les da fuerzas para no "pensar en lo que están viviendo o sintiendo". Esto representa una problemática porque genera riesgos para las mujeres indígenas porque "así bolas", de acuerdo a algunos relatos, las "levantan para violarlas". Por esta razón, el enfoque de

[1] Las agresiones que sufren las mujeres en situación de prostitución no ocurren solamente cuando los hombres están alcoholizados, sobrios también se comportan agresivos y violentos, por la misoginia y el machismo.
[2] Bolo es sinónimo de borracho.

vulnerabilidades desde la antropología servirá para comprender la inserción de las mujeres indígenas de manera forzada a “dar servicios sexuales”, porque sucede en momentos de mayor vulnerabilidad emocional, cuando ellas pierden su autonomía y sus redes son limitadas para enfrentarse a un contexto urbano sin experiencia laboral y sin los requerimientos mínimos que exige el sector servicios (secundaria concluida).

Zarco (2009) explica que ser fichera es un oficio que se encuentra en la industria del sexo y que “es difícil ver el límite entre ser fichera y estar en situación de prostitución”. Sin embargo, eso no significa que todas las ficheras ofrezcan servicios sexuales, pero si las hace vulnerables a ser forzadas a darlos. Ahora bien, la industria sexual tiene un amplio abanico de posibilidades, que operan entre la ilegalidad y la legalidad. Engloba distintas actividades de sexo comercial, tales como la pornografía, la prostitución sexual y/o erótico (table dance, hot lines, ficheras, scorts, acompañantes) o los viajes con fines sexuales (Agustín, 2004)

Frente a este panorama, surge la siguiente pregunta: ¿Qué significar ser mujer indígena en situación de prostitución? Porque el patriarcado y el capitalismo han generado en la prostitución formas para violentar a las mujeres indígenas en la suma de sus vulnerabilidades: ser mujer, indígena, analfabeta y pobre. Mercedes Olivera (2007, citada por Calzato, 2009) expone que las violencias que afectan a las mujeres son expresiones de la crisis estructural, producto de las desigualdades e injusticias económicas del capitalismo y la violencia física y sexual contra las mujeres en Chiapas ha ido en aumento, llegando a puntos máximos como los feminicidios.

En relación al término mujeres en situación de prostitución, se referirá no solo a la prostitución como el intercambio de sexo por dinero, sino también por un bien material o simbólico, es un campo en el cual las mujeres participan porque han sido construidas social, cultural, estructural e históricamente como cuerpo erótico que puede ser comercializado, según Marcela Lagarde (1997).

Por lo tanto, se reitera que la prostitución será entendida como una violación a la integridad, al ser y a cualquier derecho humano e implica prácticas de

acumulación por desposesión (Harvey 2003), se estructura en relaciones asimétricas de poder y es ejercida por medio de violencias físicas y simbólicas sobre los cuerpos, con el fin de controlar, someter y coaccionar a las mujeres indígenas. Así, de acuerdo a las activistas de Mujeres de San Cristóbal y a la investigadora Patricia Chandomi[3], las mujeres indígenas han sido forzadas a estar en situación de prostitución. Esto es un problema porque las mujeres tseltales y tsotsiles de la región de los Altos de Chiapas –una de las regiones más pobres del país - son menores de edad, con baja escolaridad, migrantes y en su mayoría expulsadas o desplazadas de su comunidad de origen (Zarco, 2009). La marginación y el rezago que se viven en los Altos ha propiciado que cada vez más mujeres tseltales y tsotsiles se sumen al fenómeno migratorio en todas sus vertientes, como parte de sus estrategias de sobrevivencia: hay migración interna, regional y nacional. Desde la perspectiva de las migrantes y sus familias, ellas buscan alternativas para salir del rezago y pobreza y sostenerse ellas mismas o a sus familias. Sin embargo, debido a las múltiples vulnerabilidades que atraviesan sus cuerpos, las cantinas se han posicionado como las pocas opciones que tienen para “salir adelante”.

A continuación, describo brevemente el contenido de cada capítulo que estructura la presente investigación. En el capítulo uno se plantean los debates teóricos en torno a la prostitución como una somera discusión conceptual que, tiene que ver con los discursos y prácticas alrededor del cuerpo, cuestiones que se encuentran presentes no solo en la academia, sino que el propio Estado y los organismos internacionales toman en cuenta para la elaboración de políticas públicas y/o marcos legales. También, muestra el panorama de las investigaciones que se han realizado en Chiapas sobre mujeres indígenas en situación de prostitución y contextualiza a partir de las notas periodísticas la relación mujeres indígenas, cantinas y trata.

En el capítulo dos se introduce, a través de una etnografía de la zona de estudio, los primeros acercamientos con las mujeres ficheras en situación de prostitución,

[3] Profesora de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH)

mismos que se desarrollarán a profundidad en los siguientes capítulos y analiza qué significa ser mujer indígena en situación de prostitución en las esquinas del periférico norte de San Cristóbal a través de la historia de Kelly. Los primeros acercamientos con las seis mujeres entrevistadas son primordiales para explicar cómo opera el mercado sexual en el periférico norte. Las cantinas donde se desarrolló el trabajo de campo no forman parte de la zona galáctica de San Cristóbal, por lo tanto no están reguladas oficialmente.

En el capítulo tres, a través de un diálogo entre interculturalidad y derechos humanos, se analizan las vulnerabilidades que siguen presentes en la zona norte de San Cristóbal. A través de la historia de Laura y Gaby se expone cómo viven las vulnerabilidades de género, etnia, edad y clase y de qué manera sus derechos se encuentran afectados.

Finalmente, en el capítulo cuatro se analiza la experiencia de tres mujeres ficheras y en situación de prostitución: Irma, Irene y Matilde para hacer un análisis de cómo transitan sus vidas entre lo comunitario y el espacio público urbano al que han migrado, pero que sigue anclado en las tradiciones del ser tseltal y tsotsil. Este apartado da cuenta de algunas experiencias de violencias que viven las mujeres tseltales y tsotsiles en su condición de migrantes en su propia región. Se intenta abonar al entendimiento de las variadas formas y manifestaciones de la violencia que afectan de manera específica sus subjetividades y sus experiencias que obstaculizan así sus derechos a una vida libre de violencia.

1. Planteamiento del problema

Los días 23 y 24 de abril del 2017 hice mi primera aproximación a campo, acompañada de Juana, una investigadora tsotsil que vive en la “Hormiga”[4]. Ella me fue señalando los bares y las cantinas donde laboran las mujeres indígenas ficheras y “los rumores” que existen en los asentamientos tsotsiles de la periferia

[4] Juana es una investigadora tsotsil quien labora en el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, su trabajo está enfocado a desentrañar las violencias que viven las mujeres en los Altos de Chiapas.

sobre las ficheras: "son mujeres que han sido reclutadas por la mafia Chamula y que son obligadas a ser ficheras y a grabar películas caseras pornográficas".

Juana me presentó a otras mujeres tsotsiles, quienes narraban que el clima de violencia contra las mujeres "era fuerte", en este año dos cuerpos habían sido encontrados en el cerro de "la Hormiga" y en las noches se escuchaba a mujeres pedir auxilio porque "estaban siendo golpeadas o abusadas".

A partir de este escenario, encontré información sobre los elevados índices de violencia que prevalecen hacia las mujeres tseltales y tsotsiles en el Informe para la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW) sobre la situación de las mujeres en Chiapas. El Informe expone que el 85.1% de la población de mujeres indígenas en zonas rurales es pobre, según datos del CONEVAL[5], tienen como principal fuente de ingresos los apoyos económicos de programas institucionales como Prospera, al ser mujeres son pocas las reconocidas como dueñas o titulares de la tierra. Su derecho a la salud se ha visto imposibilitado porque las zonas rurales al ser de alta marginación no cuentan con la infraestructura para garantizarles sus derechos sexuales y reproductivos, Chiapas ocupa el segundo lugar nacional en muerte materna y afecta principalmente a las mujeres indígenas de la zona de los Altos.[6].

También la Declaratoria de Alerta de Violencia de Género (AVG[7]) expone las vulnerabilidades que atraviesan las mujeres indígenas en la región de los Altos de Chiapas en materia de salud, educación, economía y de género, que se expresan de manera contundente en las pocas oportunidades de educación, capacitación y tecnificación que la globalización exige para tener las mínimas condiciones de calidad de vida. Ahora si reflexionamos que las mujeres ficheras son

[5] Para mayor información: https://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Comunicadosprensa/Documents/Comunicado-09 Medicionpobreza-2016.pdf

[6] Nota publicada en Cimac noticias, Miranda Arteaga señala que entre los factores que inciden en estas cifras están el socioeconómico ya que "quienes mueren son mujeres pobres"; el cultural, pues las indígenas no dan importancia a la atención a su salud", y el género pues la mujer trabaja más y se alimenta menos". https://cimacnoticias.com.mx/noticia/alarmante-mortalidad-materna-en-chiapas/

[7] Publicado en junio de 2018, para mayor información revisar el documento: https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/MEX/INT_CEDAW_NGO_MEX_31412_S.pdf

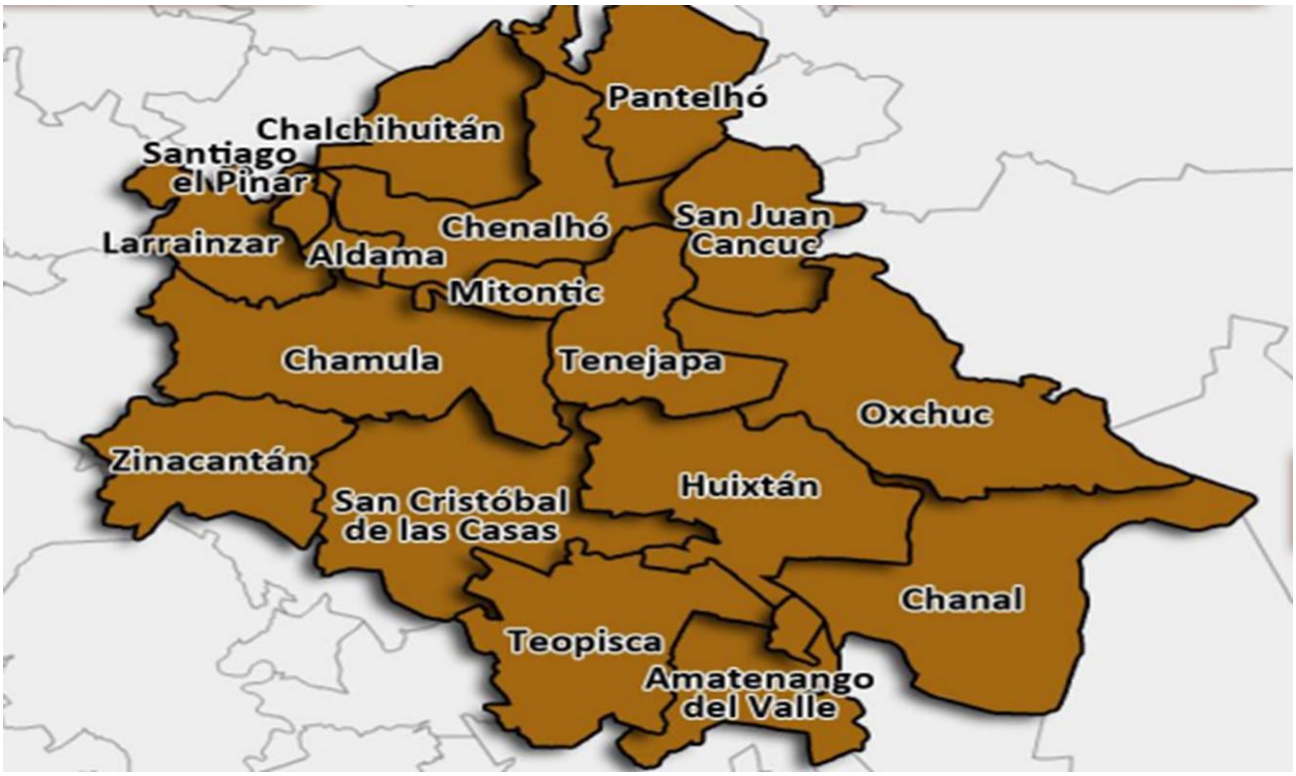
subestimadas por laborar en cantinas, están expuestas a violencias y agresiones aprendidas social y culturalmente para someter a las mujeres y usan los métodos de humillación establecidos por el patriarcado, llevándolo a casos extremos como la violencia feminicida.

Este informe documentó 300 feminicidios registrados de 2011 a diciembre del 2018. De ellos al menos 50 corresponden a niñas y adolescentes de entre 3 y 18 años. En 2017 se registró la desaparición de 43 niñas y adolescentes (Informe CEDAW junio 2018 para la Alerta de Género y Violencia).

A pesar que se activó la Alerta de Violencia de Género[8] contra las Mujeres en Chiapas, el 18 de noviembre de 2018 fue otorgada para 23 municipios, 17 de los cuales con población mayoritariamente indígena, como son: Tapachula, Tonalá, Tuxtla Gutiérrez, Villaflores, Chiapa de Corzo, Comitán, San Cristóbal de Las Casas, Aldama, Amatenango del Valle, Chalchihuitan, Chamula, Chanal, Chenalho, Huixtan, Larráinzar, Mitontic, Oxchuc, Pantelho, San Juan Cancuc, Santiago El Pinar, Tenejapa, Teopisca y Zinacantan. De acuerdo a Zarco Mera (2009) y a Patricia Martínez (2009) la mayoría de las mujeres ficheras y/o en situación de prostitución que laboran en San Cristóbal, provienen de los municipios de los Altos de Chiapas. Las seis sujetas entrevistadas son originarias de Tenejapan, San Pedro Chenalho, San Juan Cancuc[9] y San Juan Chamula.

[8] La Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres (AVGM) es el conjunto de acciones gubernamentales de emergencia para enfrentar y erradicar la violencia feminicida en un determinado territorio, ya sea ejercida por individuos o por la propia comunidad.

[9] Según el CONEVAL 2016 San Juan Cancuc es considerado uno de los seis municipios de Chiapas con población mayoritariamente indígena y que se encuentra dentro de los 15 más pobres del país, los otros son Aldama, Chanal, San Andrés Duraznal, Nicolás Ruiz y Chalchihuitán.



Municipios de los Altos de Chiapas[10]

Ahora, si se parte del panorama de que, la prostitución es un campo de violencia contra las mujeres tseltales y tsotsiles, preocupan las cifras que arroja el Informe sombra para el comité CEDAW en Chiapas: la prevalencia de la violencia sexual es mayor que en el promedio a nivel nacional, porque las atenciones por violencia sexual representan 12.3%, a nivel nacional el porcentaje es de 8.6%. Ese informe expone también que, el 44% de las mujeres de 15 años y más, ha experimentado al menos un acto de violencia (emocional, física, sexual, económica, patrimonial, o discriminación laboral[11]).

Por esto, fue necesario trabajar con mujeres tseltales y tsotsiles porque las vulnerabilidades que las atraviesan en los Altos de Chiapas no han sido atendidas y siguen prevaleciendo las cifras de exclusión social y empobrecimiento histórico

[10] Mapa obtenido del Programa Regional de Desarrollo de la Región V Altos tseltal- tsotsil, disponible en la siguiente dirección: http://www.haciendachiapas.gob.mx/planeacion/informacion/desarrollo-regional/prog-regionales/altos.pdf

[11] Informe sombra para el Comité de CEDAW, "La situación de las mujeres en Chiapas en el marco de la Declaratoria de Alerta de Violencia de Género", Cátedra Unesco de Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de México. México, Junio 2018.

que atentan contra sus derechos, principalmente a una vida libre de violencia. Por eso, se volvió importante el trabajo con las mujeres en situación de prostitución porque la violencia contra ellas prevalece y tiene como base y origen condiciones estructurales y sociales no atendidas por el Estado mexicano.

De acuerdo al Informe Violencia de Género contra las Mujeres en Regiones Indígenas de México (2017) las mujeres indígenas enfrentan condiciones de exclusión que resultan obstáculos para que se hagan efectivos sus derechos, por ser integrantes de pueblos subordinados, en términos sistemáticos y culturalmente diferenciados; debido a su condición de pobreza, marginación y género. Ahora si se aterriza en los casos específicos de mujeres estigmatizadas y rechazadas por la comunidad por ser "malas mujeres", las condiciones de violencias siguen en aumento, porque ellas tienen que transitar su vivir cotidiano entre lo comunitario y los bares.

El mismo Informe retoma la Ley General de Acceso de las Mujeres para una Vida Libre de Violencia (LGAMVLV) para reforzar que las problemáticas de violencia de género sean tema de interés público para observar que las mujeres vivan de acuerdo al "ciclo natural"[12] y no tengan que ser violentadas por el fenómeno estructural de opresión de las mujeres en razón de su sexo y posición social.

Entonces, la violencia contra las mujeres indígenas ocurre cotidianamente en las cantinas, sin que sea un problema visible y que refleja el continuum histórico de desigualdad y racismo. Si bien este trabajo está enfocado en las cantinas de la zona periférica del norte de San Cristóbal, preocupa que en diversas localidades de Chiapas las mujeres más vulnerables encuentren en ellas su única opción para sobrevivir.

De estas mujeres trata la tesis, de los miedos de Kelly y Ale, de la enfermedad de Laura, de los rezos de Irene, de la esperanza de Matilde para construir "la otra vida", de la lucha diaria de Irma para ver crecer a sus hijos y de las amenazas y

[12] Con "ciclo natural" me refiero al proceso bilógico, en el cual las personas, nacen, crecen, se reproducen y mueren por causas naturales y no provocadas por contextos de violencias.

desafíos que han tenido en su tránsito espacial de vida comunitaria a un espacio urbano.

Esta tesis es un primer intento de analizar, desde una mirada intercultural, de derechos humanos y enfoque de las vulnerabilidades la inserción de mujeres indígenas al mercado sexual para entender cómo viven el fenómeno de la prostitución. Debido al periodo corto de trabajo de campo (tres meses) no se pudo profundizar ampliamente, pero deja abierta muchas preguntas y la necesidad urgente de trabajar en colectivo con las organizaciones indígenas para posicionar las violencias feminicidas que viven las mujeres ficheras y en situación de prostitución.

2. Justificación

Fue importante analizar las vulnerabilidades que prevalecen en Chiapas como una condición histórica que se manifiesta en las opresiones que se traslapan y potencian las exclusiones y desigualdades que fuerzan a las mujeres indígenas a estar en situación de prostitución, es decir, se terminan violentando a las “más violentadas”.

El tema mereció urgencia para ser investigado desde una mirada antropológica, para denunciar y reflexionar sobre ser mujer indígena en situación de prostitución. Las condiciones de vulnerabilidad permiten la comercialización de los cuerpos de las mujeres en el marco del patriarcado capitalista, la desigualdad económica posee género, la vulnerabilidad es femenina y la mayor parte de la población pobre del mundo está constituida por las mujeres (Olivera, 2002; Rodríguez, 2012).

Hace un año, leí una nota periodística "Pornografía chamula": explotación sexual a las mujeres indígenas en México[13] y me proporcionó información sobre la existencia de un centro de filmación de etnoporno en San Juan Chamula y señala

[13] Para mayor información revisar: https://www.infobae.com/america/america-latina/2016/12/11/pornografia-chamula-el-ultimo-drama-de-la-explotacion-sexual-a-las-mujeres-indigenas-en-mexico/

a San Cristóbal de las Casas como uno de los centros de distribución de las filmaciones principalmente en los mercados de la periferia de la ciudad.

Este problema vulnera aún más a las mujeres tseltales y tsotsiles en sus derechos humanos, ya que la mayoría son grabadas sin su consentimiento, en condiciones de ebriedad y aunque son de diferentes edades, aparecen rostros de niñas y adolescentes. Patricia Chandomi en la nota "Ligados a Zetas explotan a indígenas con etnoporno[14]" expone que la vulnerabilidad de las niñas y adolescentes va en aumento por la circulación de los videos ya que podría atraer a mexicanos y extranjeros pedófilos a una zona ya marginalizada históricamente.

La antropología proporciona bases científicas que puede ayudar a comprender la realidad social. En este sentido, es importante generar conocimiento antropológico acerca de las complejas realidades que viven las mujeres indígenas ficheras y/o en situación de prostitución en los mercados sexuales de la periferia, porque puede representar insumos para la elaboración de políticas públicas orientadas a la prevención de violencias simbólicas o a la reducción de las vulnerabilidades.

Actualmente, las políticas públicas son generadas desde instituciones que generalizan las condiciones de las mujeres sin contextualizar y sin considerar las experiencias y reflexiones de la población a quienes se dirige. Se ha generalizado en el imaginario social que las mujeres indígenas "somos" las eternas víctimas.

Finalmente, mi justificación ética y política es que esta investigación debe ser útil a las mujeres, Aída Hernández (2015) considera que se debe ir más allá de la curiosidad e imaginación académica. En este sentido, planteo que al documentar y analizar de qué manera persisten las vulnerabilidades con sus implicaciones y violencias en la vida cotidiana de las mujeres tseltales y tsotsiles puede contribuir a la denuncia política de la permanencia histórica de las vulnerabilidades en el sur. Por lo tanto, es necesaria una mirada antropológica que cuestione los sistemas

[14] Nota reciente de finales de julio del 2018"

capitalista y patriarcal para dimensionar los efectos y consecuencias en la vida de las mujeres indígenas.

3. ¿Por qué trabajar con mujeres tseltales y tsotsiles?

Las violencias que viven las mujeres indígenas no son una suma de las formas de opresión entretejidas en sus experiencias (ser mujer, pobre e indígena) sino que culturalmente estas vivencias se conjugan con la exclusión, discriminación y violencias cotidianas. En este sentido, la desigualdad de género junto con las condiciones de pobreza, bajos niveles de escolaridad y racismo, generan violencias que atentan contra las mujeres tseltales y tsotsiles al estar en situación de prostitución.

Estar en situación de prostitución se ha relacionado históricamente con la pobreza y Chiapas, de acuerdo al Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, Coneval (2016), tiene el 77.1% de la población viviendo en condiciones de pobreza y 28.1% de ésta podía ser considerado en pobreza extrema. Es importante recordar que la mayoría de las mujeres tseltales y tsotsiles que trabajan como ficheras y están en situación de prostitución en la periferia de San Cristóbal son de los Altos de Chiapas -una de las nueve regiones socioeconómicas del estado-[15].

Ahora bien, es importante exponer que en Chiapas prevalece un contexto de violencia estructural derivado de la situación de alta marginación y pobreza histórica que hay en el sur del país, es un escenario donde suceden situaciones tensas como: flujos migratorios por conflictos y desplazamientos internos forzados; aplicación de la estrategia militar contrainsurgente al proyecto zapatista; políticas desarrollistas del gobierno y el clientelismo corporativo indígena, etc.

Estos conflictos de la violencia estructural se manifiestan en los cuerpos de las mujeres tseltales y tsotsiles porque a pesar de todas las leyes y las políticas de

[15] Los Altos de Chiapas están conformados por municipios indígenas con altos niveles de marginalidad concentrada en 16 de los 18 municipios, habitados por las etnias tzotzil y tzeltal (Conapo, 2011).

protección para las mujeres, la vulnerabilidad de las mujeres frente a las violencias ha aumentado (Segato, 2014).

Las mujeres ficheras y en situación de prostitución viven múltiples vulnerabilidades como la explotación económica, la feminización de la pobreza, contextos de violencia, la desigualdad de género que se traduce en menor acceso a derechos como la educación, salud, vivienda, etc. Esto teniendo en cuenta que la condición indígena genera vulnerabilidad étnica, porque las comunidades indígenas se encuentran entre los grupos más discriminados en el país. Ante esta situación económica, las mujeres de los pueblos de los Altos se trasladan a San Cristóbal para desempeñarse en diversas actividades, su condición migratoria las ubica en los siguientes espacios: empleadas domésticas, en el sector servicios y como vendedoras ambulantes para enfrentar la precarización de la vida.

Las cantinas y los bares de la periferia ofrecen empleos acordes al contexto neoliberal de capitalismo voraz, en condiciones de violencia, exclusión y opresión de género. El comercio de servicios sexuales no es una opción que implique emancipación frente a las discriminaciones, pobreza y exclusiones que viven cotidianamente las mujeres. Por lo tanto, la desigualdad patriarcal y económica se ha re significado en la globalización neoliberal, que ha diversificado y agravado los niveles de despojo, explotación y discriminación de la población racializada (Olivera, 2014).

4. Una antropóloga situada: trabajo de campo en contexto de violencia

El campo significó mucho miedo, rabia y ansiedad. Ir a campo no fue fácil por todos los comentarios que recibí de parte de la gente de San Cristóbal antes de realizar la investigación. Para empezar yo creí que el estigma que reproducía la sociedad sobre los asentamientos periféricos eran exagerados. Sin embargo, hay que reconocer que si se ha construido una imagen de las comunidades tsotsiles como “malos como los chamulas”, “los que no se dejan”, “los que te matan a machetazos” es porque son comunidades que han estado organizadas y que reaccionan de manera conjunta ante cualquier amenaza interna o externa o defender sus propios intereses.

De la comunidad Triqui de donde soy también hay un estigma fuerte en Oaxaca, se nos ha tachado como “incivilizados” “matahermanos” y “violentos” por la lucha histórica en defensa de la tierra que mis ancestros han tenido en contra de los gobiernos y comunidades mestizas. Por ese motivo, yo pensé que el estigma contra las comunidades periféricas del norte habitado principalmente por población de San Juan Chamula eran solo rumores racistas y clasistas.

Se dice que en el norte de San Cristóbal puedes conseguir armas y drogas “de contrabando”, por esa razón era difícil ir acompañada por mis amistades a las cantinas donde se realizaría el trabajo de campo. Así que iba sola a caminar y me di cuenta que “caxlan” es el término que utilizan las personas tsotsiles para referirse a las mujeres mestizas, si bien yo no me asumo como tal, ellas me identificaron así por usar pantalón, traer lentes y también porque “yo no era reconocida como la nieta de alguna familia”

La primera vez que entré a la cantina “El aventurero” me di cuenta que no era un lugar de acceso para “mujeres comunes”, solo entraban hombres y “las mujeres malas”. Por lo tanto, ese día me sentí observada y delaté por mi comportamiento que no era de ahí. ¿A qué se va a la cantina? ¡Pues a beber! Entonces, me pedí unas cervezas y traté de hacer plática con la mujer que estaba encargada de la barra, pero yo sentía que me miraba meditabunda y también sentía que sus respuestas eran cortantes.

Durante el trabajo de campo, iba e intentaba platicar con las mujeres ficheras tseltales y tsotsiles pero las pláticas no trascendían más allá del clima. También recorría los lugares donde había escuchado se ejercía la prostitución y no me animaba a hablar con las mujeres. Sentía que primero tenía que conocer el espacio social y establecer relaciones en la periferia: tenía que acuerparme.[16] Fue importante caminar diario en la periferia, comer ahí, hacer el mandado en el

[16] “Acuerparse” es un concepto generado por el Feminismo Comunitario que significa acción individual o colectiva que se indigna por las violencias estructurales y que ante ello, busca fortalecerse a través de redes amorosas para “recuperar la alegría”.

mercado de la zona norte y perderme en las calles, saludar a todas las personas que encontrara y hacer alianzas o redes.

Una de las mujeres a las que entrevisté me propuso directamente trabajar en el aventurero y que no dijera acerca de la investigación, porque los cantineros no permitirían mi presencia en esas condiciones.

La fortuna me llevó a conocer a mujeres y hombres que me ayudaron con los problemas emocionales que me desató el proceso de investigación. No fue fácil para mí ser antropóloga haciendo observación participante, porque sentía que estaba invadiendo la privacidad de las mujeres. Después de escuchar las historias de las dos primeras mujeres con las que pude construir confianza y trabajar, me arrepentí de haber propuesto este tema: mujeres indígenas en situación de prostitución, porque yo sentía que mi trabajo no bastaba con solo escuchar y escuchar. A pesar de ser una mujer fuerte, no aguantaba escuchar las historias dolorosas que atravesaban a las mujeres, llegaba deprimida a la casa y consideraba injusto hacer una tesis sobre las tristezas y las agresiones que vivían como mujeres en situación de prostitución. Entonces, ¿Qué hace una antropóloga ante este escenario complejo?, ¿En qué medida aporta la antropología al estudio de las mujeres indígenas en situación de prostitución?, ¿Qué herramientas antropológicas resultan adecuada para comprender historias de tristezas o agresiones?

Hubo mujeres en situación de prostitución que se negaron a hablar conmigo, que me llegaron a confrontar para decirme “estamos hartas de que quieran saber porque estamos acá, como si no supieran” “para qué quieres saber sobre nuestras vidas” y aunque trataba de darles respuestas, ellas me decían con su negación, que ya estaban cansadas de que les pidieran formar parte de las investigaciones de las cuales ellas no veían una correspondencia. Eso significa que en la academia nos hemos conformado con reflexionar las violencias que viven como mujeres en situación de prostitución pero no hemos tenido una incidencia en las transformaciones vitales para ella y nos deja abierta la siguiente pregunta: ¿Por

qué no podemos trascender nuestra investigación y sus resultados a las políticas públicas o cambio social?

Dos mujeres me dijeron que si quería obtener entrevistas con ellas, tenía que pagarles, al principio pensé que eso era poco ético para la investigación porque así, yo escucharía lo que quería. Al paso de los días fui reflexionando con las investigadoras Marisa y Vanesa quienes me decían que para las mujeres en situación de prostitución no tenía sentido devolverles su información en tesis. Pero sí que se les pagara por su tiempo, porque ellas se manejaban así a través de la dinámica hora y tiempo. Entonces, surgían nuevas preguntas: ¿Era válido pagar para obtener información?, ¿Cuáles son los alcances y límites de la etnografía?

Sin embargo, ya no pude trabajar con ellas porque acordábamos las citas que por alguna u otra razón terminaban siendo modificados: Camila tenía que cuidar a sus hijos, Marina no sabía cuándo regresar de su pueblo y Monse tenía que trabajar aparte en una tortillería y a pesar de que tenía un horario de salida, solía salir más tarde. Finalmente, sentí que establecer un pago por las entrevistas era un acto de horizontalidad en el campo porque ellas sabrían que estaba valorando su tiempo.

En el campo sucedieron dos experiencias fuertes que pusieron en duda mi estancia: la primera, estaba con Néstor quien vive en el barrio Tlaxcala, me acompañaba cuando podía a las cantinas por las tardes, de pronto, fui al baño y enseguida, escuché un grito y salí afuera, dos hombres estaban subiendo a una camioneta a Rosita, una de las ficheras de las cantinas, ella estaba ya bastante ebria, pero gritaba y con sus manos trataba de defenderse, yo me metí rápido para avisarle al encargado, me escuchó y no dijo ni hizo nada. Le dije a Néstor y volvimos a salir pero la camioneta ya se había ido.

La segunda experiencia fue que, andaba en el bar “el mezcal”, todavía no era muy tarde, eran las 8pm, pero el lugar estaba concurrido. Sentí unas miradas insistentes de cuatro hombres que estaban en una mesa, no los escuchaba porque hablaban en tsotsil pero no dejaban de voltear hacia mi mesa, uno se acercó a mí para hacerme plática pero le dije que me gustaba estar sola. Él se

retiró y yo me empecé a sentirme muy inquieta, entonces fui hacia el encargado, pagué las cervezas y fui al baño, ahí le marqué a mi amigo taxista para que fuera por mí, entonces vi a los cuatro hombres salir de la cantina. Sospeché que estaban afuera esperándome, estuve como 10 minutos (que me parecieron eternos) en el baño, hasta que llegó mi amigo y cuando salimos, efectivamente ahí estaban en la esquina.

Después de eso, ya no volví a ir a esa cantina, aquí reflexioné el escenario de violencia de género que una antropóloga enfrenta durante el trabajo de campo. Tardé como dos semanas en regresar a otras cantinas porque me quedé con mucho miedo, cuando lo hice, procuré no delinearme los ojos ni pintarme los labios, como una manera de pasar desapercibida, pero eso ocasionó que en "El bohemio" las mujeres ficheras pensaran que era lesbiana y no quisieran hablar conmigo.

He reflexionado que para trabajar con mujeres ficheras y en situación de prostitución en la periferia, necesitaba más tiempo porque es difícil construir relaciones de confianza en tres meses. Las seis mujeres con las que trabajé fueron maravillosas personas que me compartieron mucho de sus corazones, reflexiones, tristezas y alegrías.

Me acerqué a ellas como si fueran las mujeres de mi comunidad oaxaqueña, desde el respeto, las sonrisas y el compartir. Cuando voy a mi comunidad invito los refrescos, el pollo y les llevo regalos a mis primos y sobrinos, aquí, hice lo mismo, las conocía y les llevaba café a las esquinas cuando hacía frío.

Y a pesar de que entablamos diálogos en el marco del respeto y armonía, finalmente descubrí que no me siento ajena a las problemáticas que atraviesan las mujeres. Sin embargo, en muchas ocasiones sentía que me faltaban las herramientas para acompañar procesos de justicia y por lo tanto, dudé mucho de mi quehacer antropológico y feminista.

Por eso, mi posición de mirar la prostitución como el mayor espacio de violencia contra las mujeres (Lagarde, 1997) responde a las historias compartidas por el

sureste mexicano para las mujeres indígenas: los cuerpos de las mujeres forman parte de los territorios, por lo tanto, en contextos de conflictos políticos las violaciones han pasado de ser "daños colaterales" a prácticas de genocidio (Segato, 2014) y en la actualidad con la guerra de baja intensidad en Chiapas[17], los militares son los principales consumidores de la explotación sexual de las mujeres indígenas (Jesús Ramírez, 1998 y Patricia Martínez, 2009).

5. Pregunta de investigación

¿Cuáles son los tipos de vulnerabilidades que atraviesan las mujeres ficheras tseltales y tsotsiles en el campo de la prostitución y subordinación patriarcal, principalmente en las cantinas y bares del periférico norte de San Cristóbal Chiapas?

6. Objetivo general

Analizar, desde una mirada de derechos humanos e interculturalidad las vulnerabilidades que atraviesan las mujeres ficheras tseltales y tsotsiles en el campo de la prostitución, principalmente en ocho cantinas y bares del periférico norte de San Cristóbal.

Objetivos específicos:

1. Examinar qué significa para las mujeres tseltales y tsotsiles ser fichera y estar en situación de prostitución en los bares y esquinas del periférico norte de San Cristóbal, Chiapas.

[17] Carlos Montemayor (1997) expone que Chiapas se encuentra en una "guerra de baja intensidad" desde los años setentas debido al discurso a salvaguardar la seguridad nacional ante las insurrecciones populares en Centroamérica, el ejército es el actor principal para controlar la frontera. En los noventas ocurrió la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 y el ejército se movilizó para dar "seguridad" a la población del estado chiapaneco. Dicha movilización de efectivos creció, así el conflicto armado dejo entrever las atrocidades de la militarización en el sur y que han sido denunciadas por el EZLN porque los militares han reprimido y desmovilizado las demandas campesinas e indígenas. La aguerra de baja intensidad ha cumplido con la función de generar miedo entre la población a partir de las violaciones a los derechos humanos. La presencia de los militares sigue en aumento en el sur y ahora con la guardia nacional resguardando la frontera contra los migrantes centroamericanos permanece la guerra de baja intensidad.

2. Analizar las vulnerabilidades que atraviesan a las mujeres indígenas para ingresar al campo de prostitución.
3. Comprender cómo opera la dinámica de las mujeres indígenas entre la frontera de lo comunitario y los bares para discutir las violencias que viven en relación a su cuerpo y a los mandatos de género.

7. Metodología

La etnografía fue la herramienta metodológica para producir conocimiento en esta investigación, una metodología en relación horizontal entre sujeta-sujetas (la investigadora y las sujetas) a partir de un contacto cercano y respetuoso con las sujetas de la investigación. La investigación fue planteada desde la metodología cualitativa porque ésta permite el acercamiento y la comprensión de los significados que las personas otorgan a sus acciones y experiencias.

Esta investigación, permitió conocer temas sensibles y de índole privada en relación con sentimientos y valores personales sobre el tema. Es importante considerar que la prostitución es una actividad que conlleva una profunda estigmatización hacia a las mujeres en situación de prostitución, por lo tanto, las historias y los saberes generaron un posicionamiento político para mí como investigadora y surgieron afectos entre nosotras.

La producción de conocimiento etnográfico fue la ruta necesaria para entender y reconstruir los debates en torno a estar en situación de prostitución como un fenómeno sociopolítico, y sobre todo, como un espacio de violencia para analizar las relaciones que han establecido el patriarcado con el capitalismo.

Siguiendo a Miryam Jimeno (2015) la antropología es una experiencia humana: relaciones personales, afectos, emociones y experiencias en el campo, por lo cual, reconocí a las mujeres en situación de prostitución como mujeres de mi comunidad de origen oaxaqueña para convivir y platicar con ellas para que reconstruyeran sus historias, un poco para sanar y un poco para reflexionar el patriarcado y el capitalismo.

Por tal motivo, utilicé las siguientes técnicas de investigación: la observación participante y las entrevistas a profundidad, ya que la etnografía se basó en la experiencia de las sujetas porque ésta es el sitio central para problematizar la diversidad de vivencias en relación con los sistemas de poder. Con esto quiero decir que el conocimiento no solo es una apuesta académica sino que genera un posicionamiento político. Con esta propuesta metodológica, me sitúo como investigadora indígena, no solo para condolerme de la realidad sino comprometerme con las prácticas y los discursos en el momento de la escritura.

Los lugares que visité durante los tres meses de campo fueron ocho cantinas, pero solo retomaré las siguientes: “El coralillo”, “El aventurero”, “El mil amores” y “El bryndis”; así como las dos esquinas de los hoteles “Mexica” y “Ámbar”. Recorrí tres comunidades de los Altos de Chiapas: San Juan Chamula, Tenejapan y Zinacantán pero no logré establecer conversaciones para contactar a mujeres ficheras.

También se realizaron diálogos informales con mujeres comerciantes que trabajaban cerca de los hoteles: Doña Blanca es una mujer tsotsil que vende atoles y tamales y a ella se acercan las mujeres en situación de prostitución cuando se sienten en peligro, porque ella es una señora que las mira como “si fueran sus hijas” y Mónica es una mujer tseltal que vende dulces y cigarros para los clientes y las mujeres en situación de prostitución. También, conversaciones informales con el taxista Marcos, el pastor Alfredo y la señora Ofelia que trabaja en una zapatería. Por último, la informante clave es Juana con ella tuve conversaciones antes de ir a campo, me contactó con mujeres ficheras y con quien tengo una amistad.

Por lo tanto, aunque la etnografía es la herramienta principal de esta metodología es necesario reflexionar sobre los contextos de riesgo para realizar la investigación porque, la estructura básica de la explotación sexual conlleva a violencias que responsabiliza a las mujeres de la violencia que viven (Gonzáles, 2014).

Capítulo 1

Discusiones teóricas: Modelos normativos de la prostitución

1.1 Modelo Reglamentarista

El Modelo Reglamentarista se fundamenta en que la prostitución debe ser regulada comercialmente por el Estado, a través del control médico en tiempos periódicos y obligatorios, en zonas de prostitución alejadas de las zonas residenciales y haciendo partícipes a los gobiernos locales de la ganancia del comercio sexual (Villa, 2010). Este modelo se lleva a cabo desde el siglo XIX, parte del XX y sigue como opción en el XXI. Asumen la prostitución como "un mal necesario" e inevitable que debe ser regulada y las mujeres en situación deben pagar impuestos para ejercerlo a través de "tarjetas sanitarias". Los cuerpos de las mujeres son vistos desde este modelo como un negocio que no se puede evitar, por lo tanto, tiene que ser regulado.

Marcela Lagarde (2001) expone que al reglamentar se reserva la prostitución como pieza fundamental para mantener el orden patriarcal polígamo de los hombres, al generar un discurso de beneficio para la sociedad como una protección para las mujeres de "bien" cuidando su virginidad, castidad, fidelidad y la monogamia de las "madresposas"[18].

Asimismo, desde esta postura reglamentarista, se ha venido considerando la prostitución, únicamente, como un problema de salud pública, responsabilizando, de forma casi exclusiva, a las mujeres prostitutas y no a los clientes quienes son los portadores de los virus y que incluso "terminan ofreciendo más dinero para recibir un servicio sin el uso del condón" (Gaby, 30 años). Por ejemplo, desde los estudios biomédicos se ha relacionado la prostitución con el aumento de las enfermedades venéreas (Espinoza Mourra y Rosales Castillo 1983, Howell 2013, Martínez y Castillejos 2006 y Zarco 2009) por tanto, la prostitución resulta un

[18] La antropóloga feminista Marcela Lagarde en su obra "Los cautiverios de las mujeres, madresposas, monjas, putas, presas y locas" explica la opresión que sufren las mujeres en distintas formas. Ella expresa que la carga erótica es permitida para las "putas" pero negada a las "madresposas". Por lo tanto, mientras la primera es la mujer expuesta para saciar las necesidades masculinas, la segunda es salvada en su honra.

problema médico social que no responsabiliza a los hombres pero si a las mujeres.

El modelo reglamentarista tiene una tolerancia hacia la prostitución al pretender regular los mercados sexuales estableciendo lugares públicos, horarios, tarjetas de identificación y sometiendo a revisiones y controles médicos a las mujeres para evitar la "contaminación social". Sin embargo, la aplicación del modelo ha sido ineficaz porque no desaparece la figura de prostituta ilegal, por lo tanto, es una forma de acosar a las mujeres, pero no a los hombres/clientes o atacar al sistema de prostitución. El modelo reglamentarista evidencia la doble moral del machismo y del poder político de los hombres en su dominio erótico sobre las mujeres (Lagarde, 2001).

En México prevalece un discurso "antitrata y anti prostitución", pero en la práctica se reconoce la operacionalización del modelo reglamentarista, desde hace varios años. El registro más antiguo en la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) expone que en 1858 se permitieron algunas casas de prostitución por la exigencia de la fuerza francesa[19]. En 1910 se penalizaba la prostitución clandestina, se les reconocía como "mujeres públicas", estaban establecidas las cuotas por inspección sanitaria y constantemente se les remitía a la justicia por no portar la tarjeta[20]. Al ir a los archivos y buscar en la base de datos información sobre mujeres indígenas en situación de prostitución, se obtuvo nula información, dejando con ello las siguientes preguntas ¿La etnicidad se ha tomado en cuenta como uno de los elementos para registrar a las mujeres? ¿al migrar las mujeres borraron su identidad indígena o sus orígenes para no aparecer en los archivos como mujeres indígenas?

[19] La segunda intervención francesa en México fue un conflicto armado entre México y Francia entre los años 1862 y 1867. Tuvo lugar después de que el Gobierno mexicano, encabezado por Benito Juárez, anunciara la suspensión de los pagos de la deuda externa en 1861, eso explica la presencia de militares franceses en el país en esa época. La prostitución ha sido reconocida en los siglos XVII y XVIII como fuente laboral e incluso se les cobraba una cuota y no podían ejercer los servicios sexuales sino llevaban su libreta, se toleraba mientras se cumpliera, por eso podemos deducir que la SCJN se ha alineado a la demanda internacional antitrata recientemente.

[20] Información obtenida de los archivos el 20 de junio del 2018 de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

En la actualidad, la Constitución Federal expresa en el artículo 5º que: “ninguna persona podrá impedirse que se dedique a la profesión, industria, comercio o trabajo que se le acomode siendo lícitos”. La prostitución legal o ilegal se ha ejercido, ahora los gobiernos municipales y estatales han otorgado permisos.

Por ejemplo, en el 2014 la Secretaría de Trabajo local pretendió regular la actividad a través de zonas de tolerancia en diez colonias de la Ciudad de México: Guerrero, Obrera, San Rafael, Tabacalera, Hipódromo Condesa, Portales, Tránsito y avenida Tlalpan y se expidieron credenciales para las “trabajadoras sexuales” (Flores, 2017). Daniel Flores (2017) expone que los corredores de prostitución se han duplicado a partir de esta medida, ya que de acuerdo a las realidades de las mujeres citadinas, es preferible contar con licencia para sentirse menos vulnerables a ser violentadas.

Para el Estado mexicano y ciertos países europeos (Holanda, Alemania, Austria y Suiza) la prostitución es una actividad que puede ser regulada, bajo el discurso de atender las demandas de las trabajadoras sexuales y como una manera de erradicar a los intermediarios de la esclavitud sexual. Entonces, no sabemos si el estado ha reglamentado a mujeres indígenas, si las reconoce o sabe de su existencia y si fuera así, la manera en que ha ejercido un control social y económico sobre los cuerpos indígenas. De acuerdo a Ixchel González (2016) varias de las mujeres que ella entrevistó en la colonia la Merced en la Ciudad de México, reconocieron su origen indígena pero al llegar a la ciudad fueron desindianizadas para ser “consumibles” dentro del mercado sexual.

1. 2 Modelo Laboralista

El modelo laboralista reivindica los derechos laborales de las mujeres trabajadoras sexuales porque es así como miran la prostitución: como un trabajo. La Antropóloga Dolores Juliano apunta que para las mujeres el trabajo sexual “es una estrategia de supervivencia asumida positivamente y luego de compararla con otras opciones laborales, dentro de una racionalidad económica de optimización

de los recursos" (Juliano 2002:18). Por su parte, Vanesa Maldonado (2016) expone que al defender y mejorar las condiciones laborales de las mujeres trabajadoras sexuales se está apoyando la reivindicación de la gestión y libertad de las mujeres en torno a su propio cuerpo y ejercicio de la sexualidad.

Desde este modelo, el uso del cuerpo supone el medio para conseguir un salario y como negocio que debe ser regulado comercialmente y no criminalizado, (Elvira, 2010). Durante los años 80s se posicionó el trabajo sexual como la bandera política de las "putas" tal como lo plantean algunos colectivos organizados en torno a las reivindicaciones y defensa de los derechos de los trabajadores del sexo, como la Red Mexicana de Trabajo sexual (Redtrasex) y Brigada Callejera, y que han generado diversas discusiones analíticas en el campo académico. Las investigaciones de Martha Lamas, Gayle Rubin y Vanessa Maldonado consideran sujetas políticas a las mujeres en situación de prostitución porque han sido ellas las que se han organizado para exigir derechos y garantías sociales. De hecho buscan que se pueda distinguir entre las mujeres que deciden dar "servicios sexuales libremente" a las mujeres que son "forzadas a prostituirse".

Marta Lamas (2016) dice que para las mujeres el trabajo sexual es una opción que les puede convenir ante las pocas oportunidades laborales, cuestiona a las feministas abolicionistas porque considera que detrás de sus discursos se esconden posiciones moralistas, ya que no se problematiza la explotación en otros trabajos, como el de las obreras, maquiladoras, meseras, barrenderas, etc. Si bien es cierto que en todo mercado laboral se pone en venta la fuerza de trabajo del cuerpo humano, el estigma aplicado a la comercialización del cuerpo femenino hace que estar en situación de prostitución sea marginal, excluyente y excusa para ser violentada (Elvira, 2010).

La investigación que hace Vanesa Maldonado (2016) expone que las mujeres en la frontera de Tapachula participan en el mercado sexual de manera autónoma a partir de sus capitales y agenciamientos. Maldonado cuestiona las relaciones políticas y sociales que existen detrás de un discurso sobre la trata en la frontera sur que tiene como trasfondo regular la migración centroamericana para evitar su

destino a EE.UU. Maldonado, también asegura que el discurso sobre la trata de personas no se diferencia entre la trata sexual y el trabajo sexual, por lo tanto, atenta contra las mujeres centroamericanas por sus posibles deportaciones.

Aunque existiera un marco legal que favoreciera las condiciones sociales para que las mujeres "laboren" en el comercio sexual, la discriminación y el estigma asociado con estar en situación de prostitución seguiría perjudicándolas. Por ejemplo, Brigada Callejera publicó en enero del 2018 un libro llamado "Putas, Activistas y Periodistas" en el cual narraron sus experiencias 17 mujeres y mujeres trans a partir de un taller de periodismo que ellas tomaron ante la "discriminación con que nos miran los medios de comunicación". Ellas se autonombran como trabajadoras sexuales porque dicen ofrecer un servicio sexual y recibir una retribución económica por ello e interpelan el concepto de prostitución porque "es la acción de vender los principios y la ética de un valor monetario" y tampoco aceptan el concepto de sexosevidoras porque "es estar dispuestas a que el amo nos tome en el momento en que se le antoje, a que nos use y tire" (p.11). Todas las historias de las mujeres se encuentran atravesadas por violencias, violaciones, descomposición familiar, trata y explotación sexual, discriminación y extorsión, abusos del personal médico y amenazas que involucran a la sociedad y autoridades estatales y federales.

Sin embargo, cabe mencionar que las realidades son distintas entre las mujeres que se han organizado y buscan defenderse en los espacios públicos donde "laboran", a las realidades de las mujeres indígenas, porque hasta el momento, en esas organizaciones no hay mujeres que reivindiquen su identidad indígena. Hasta el momento se desconocen movimientos de mujeres indígenas exigiendo mejores condiciones laborales dentro del trabajo sexual, al no ser una opción laboral de acuerdo a las tradiciones de algunas comunidades indígenas, también es necesario profundizar en la manera en que viven las mujeres sus sexualidades en los pueblos originarios, porque se carece de esa información.

1.3 Modelo abolicionista

El modelo abolicionista defiende la erradicación de la prostitución con medidas legales que no actúan contra las mujeres en situación de prostitución, sino contra las personas relacionadas a la organización y explotación sexual, por lo tanto, penalizan la trata y el proxenetismo y a los consumidores de los servicios sexuales (Elvira, 2010).

Desde esta postura se entiende el cuerpo como “victima” y como “objeto de consumo” entonces, las abolicionistas apelan a que la sexualidad de las mujeres no puede ser objeto de compra-venta como producto de consumo. Esto es posible por dos cuestiones: la condición de género y el sistema proxeneta. Orlandina de Oliveira define la condición femenina como: “La noción relacional que alude a una serie de aspectos objetivos y subjetivos que determinan la situación de inequidad en que se encuentran las mujeres respecto de los hombres y de otras mujeres” (2000:137). Esta autora examina el concepto de “condición” a partir de dos ejes, uno sociocultural y otro socio-simbólico (Robledo, 2009:122).

Por otra parte Ixchel Yglesias (2014) expone que esta condición femenina es aprovechada por el sistema proxeneta porque las estructuras del poder son somatizadas por las mujeres en situación de prostitución a partir de las aspiraciones sociales, culturales y familiares que se comparten en sociedad.

Ahora bien, Marcela Lagarde (1997) construye el concepto de cautiverio como la expresión político cultural de la condición subalterna de la mujer. Expresa que la palabra “puta” se asocia a las prostitutas y expone que sufren maltrato y violencia. Además “prostituta” es el calificativo para sancionar a cualquier mujer que haga alguna transgresión, ya que es una forma de realizar un control político y social en el sistema patriarcal.

Para esta tesis la prostitución es un tema de desigualdad de género, basado en relaciones de dominación y explotación, lo que conlleva a más violencias (simbólica, psicológica, física) por cargar con el estigma social al tener como eje

de intercambio mercantilista la sexualidad (como ficheras) y el cuerpo de las mujeres (al estar en situación de prostitución).

Retomo a Ixchel González (2017) quien afirma que la prostitución es la violencia que forma parte de la cultura patriarcal, por lo tanto, no se es responsable al pretender hacer una separación entre las mujeres que han sido obligadas por padrotes y a mujeres que por las vulnerabilidades y espacio social incurrieron a los hoteles y esquinas, porque ninguna mujer escapa de una sociedad que objetiviza, mercantiliza y lucra con las mujeres reduciéndolas a un cuerpo consumible para la satisfacción de los otros.

Juana Gamero de Coca (2013) quien desde una análisis de la literatura expone los imaginarios que han alimentado históricamente el estigma social sobre las mujeres en situación de prostitución: la prostituta como el cuerpo enfermo moral tanto físicamente, la prostituta como el cuerpo de la sexualidad a ultrajar, la prostitución como desviación y perversión, la prostituta como decadencia y de la enfermedad urbana, entre otras miradas que nos obliga a cuestionar de qué manera viven estos imaginarios las mujeres indígenas.

La definición que elaboró Ixchel a partir de Marcela Lagarde (2001) aportó los cuestionamientos bases para analizar qué significa ser mujer indígena en situación de prostitución:

> "la prostitución es una relación de poder y la historia de esa relación, es un espacio social creado por el orden patriarcal y el sistema proxeneta, es un cautiverio, es la mercantilización del cuerpo y la sexualidad femenina, es la suma de circunstancias de vida y una violencia extrema contra las mujeres" (Yglesias, 2017)

Por lo tanto, esta investigación reconoce los cautiverios que se han construido sobre las mujeres en tanto cuestiona las estructuras capitalistas y patriarcales que han posibilitado el sistema proxeneta (Montiel, 2013) y pone en duda que, a través de reglamentar o legalizar la prostitución se pueda lograr una cultura de respeto hacia las mujeres en situación de prostitución, porque los hombres se han beneficiado históricamente de la explotación. El comercio sexual refuerza una pauta desigual sexista y contribuye a la percepción de mujeres como objetos

sexuales y como seres inferiores. En el caso de las mujeres indígenas en Chiapas, es necesario recordar que la historia colonial las ha colocado como mujeres disponibles para los hombres durante la colonización y después en la época de las haciendas a través del "derecho de pernada"[21] del cual abundaré después.

Para comprender cómo opera el sistema proxeneta, es necesario entender que el patriarcado es un sistema que permite que los hombres ejerzan su poder sobre las mujeres. Marcela Lagarde define así al patriarcado: "uno de los espacios históricos del poder masculino que encuentra su asiento en las más diversas formaciones sociales y se conforma por varios ejes de relaciones sociales y contenidos culturales" (Lagarde, 2001).

Las violencias simbólicas y físicas que viven las mujeres indígenas son estimuladas y sancionadas por la ideología y cultura que establecen el control masculino y patriarcal sobre sus cuerpos y vidas.

El patriarcado se caracteriza por: enemistar a las mujeres para agradarles a los hombres, ellos pueden opinar y decidir sobre ellas porque la sociedad está acostumbrada al dominio masculino. Las mujeres han sido educadas para servir y ocupar espacios, sobre todos los relacionados con la reproducción de la vida y los cuidados.

Lagarde expone que "estar en situación de prostitución es producto del sistema proxeneta, el cual es resultado del orden patriarcal, que se apropia, posee y usufructa con los cuerpos, subjetividad y recursos de las mujeres". Estar en situación de prostitución es una pérdida de autonomía que permite que las mujeres no tengan control sobre sus cuerpos y sus vidas al somatizar todas las violencias (Lagarde, 2001:61).

Así pues, Matilde, Irma y Kelly se miran a sí mismas como las responsables de estar en las cantinas, la primera opina que si ella hubiera tenido sus hijos, no estaría en las cantinas porque "fallé como mujer", Irma comparte cómo se

[21] Los zapatistas denunciaron en 1993 que hasta los años noventa el derecho de pernada seguía ocurriendo en Chiapas, con ello me refiero al derecho legítimo que tenían los hacendados de abusar de las mujeres hijas o esposas de los campesinos en su primer noche de bodas, antes que el marido en Chiapas.

acostumbró a los levantones al salir de las cantinas e interiorizado que si seguía de fichera le tocaría ser violada: “estacionó la combi en el cerro me violó, yo me dejé, no grité no me defendí ni nada, solo quería que acabara rápido, lo dejé violarme”. Kelly dice que es su destino estar en las esquinas, que no hay otro trabajo para ella porque para esto nació.

Por lo tanto, el sistema proxeneta lograr alimentar el orden patriarcal porque cuenta con el poder para reclutar, explotar y someter a las mujeres a situación de prostitución; aprovecha las condiciones estructurales de vulnerabilidad porque se beneficia de la explotación sexual. Las relaciones de poder producto del sistema patriarcal y de la dominación colonial hacen que en el mundo de la prostitución haya mujeres indígenas en situación de prostitución sin que hayan sido reclutadas –como tal- por proxenetas, pero si orilladas a “escoger” ser ficheras entre sus mínimas opciones.

El análisis sobre el patriarcado permite dimensionar y comprender el papel que juegan los hombres en estas formas actuales de violentar los cuerpos de las mujeres indígenas en el comercio sexual. Dimensionar al fenómeno del proxenetismo desde las prácticas locales no podría ser entendido si no estuviera sustentado en las relaciones subordinadas de género y precarización de la vida que alimentan el crecimiento turístico en San Cristóbal, Chiapas.

La tesis de Ixchel González (2017)[22] es una investigación que aporta conceptos claves, al exponer que la dominación patriarcal es efectiva al suceder tres acontecimientos durante el cautiverio de las mujeres en situación de prostitución:

1. *Puntos de quiebre*: acontecimiento violento que incrementa las vulnerabilidades en la vida de las mujeres y que es utilizado por el sistema proxeneta para reclutarlas, reforzar su punto de transformación y someterlas a la esclavitud sexual. El momento del ingreso de las mujeres a estar en situación de

[22] La autora desarrolla un concepto que es muy importante para profundizar en el análisis de los mecanismos de control del sistema proxeneta: la fetichización afectiva del dinero, porque la relación que ellas tienen con el dinero producto de la esclavitud sexual, se construye como “dinero sucio”, teniendo como resultado que las mujeres jamás se apropien del dinero. Ellas terminan repartiendo el dinero entre sus padrotes, dueños de hoteles, familiares, etc.

prostitución es marcado por el primer día en el mundo de la prostitución y la primera relación sexual pagada (González, 2017).

Después del ingreso de las mujeres se comienzan a operar los mecanismos de control del sistema proxeneta

2. *Espirales de subordinación*: se fundan en las vulnerabilidades provocadas por el punto de quiebre, las mujeres en situación de prostitución son sometidas a la esclavitud sexual por que entran a la aspiración de un mejor futuro, por lo tanto, las experiencias violentas las van asumiendo en sus cuerpos porque van somatizando y normalizando las ideas de sacrificio y resignación (Yglesias, 2017).

3. *Espirales de violencia*: Mecanismo de control del sistema proxeneta que sujetan a las mujeres a partir de la violencia sistemática y cíclica, ya que al repetirse constantemente su punto de quiebre, éste se vuelve cotidiano, normaliza y por lo tanto, se invisibilizan, en consecuencia, se profundizan con cada violencia (Yglesias, 2017).

Los tres conceptos que la investigadora generó aportan a la investigación para explicar cómo las violencias se perpetúan en los cuerpos y vidas vulnerables de las seis sujetas en situación de prostitución. En las seis historias se encuentran los puntos de quiebre, los espirales de la subordinación y espirales de la violencia que las mujeres viven cotidianamente y las posiciona como mujeres desechables. La propuesta de Ixchel Yglesias es interesante, sin embargo estas categorías se tienen que aplicar desde un análisis de la interculturalidad, porque si bien la experiencia de las mujeres indígenas se asemeja a la realidad violenta de las mujeres en contextos urbanos, la particularidad indígena requiere de un análisis acotado a la etnicidad.

Por último, la mayor eficacia del sistema de dominación patriarcal radica en hacer a las mujeres participes de su propia esclavitud y cautiverio, por lo tanto, atrás de un discurso emancipador en el neoliberalismo, las condiciones de explotación sexual de las mujeres se siguen reproduciendo en la “Industria de la prostitución” (Castell, 2005). Por industria de la prostitución entiendo a la organización de la mercantilización de los mercados sexuales cuyo valor de mercado reposa en los cuerpos femeninos ritualizados en la subordinación femenina que se combina con

otros mercados como el alcohol, la droga, los bailes, las agencias de modelaje, los concursos de belleza, etc. (Castell, 2005).

Tanto las abolicionistas como las que reinvindican el trabajo sexual "laboristas" cuestionan y critican el reglamentarismo porque a través de este modelo el estado regula el cuerpo de la mujer. Entonces el debate persiste en la academia entre las abolicionistas que expresan que la prostitución es la expresión máxima del patriarcado, y las pro laboralistas que ven a las trabajadoras sexuales como sujetas políticas quienes luchan por hacer respetar los derechos de las trabajadoras como cualquier trabajo, independientemente de cómo hayan llegado las mujeres a estar explotadas sexualmente.

Estos tres modelos nos permiten dimensionar los discursos en torno al cuerpo femenino en el mercado sexual, que considero no han sido aterrizados para exponer las experiencias de las mujeres indígenas. Las feministas indígenas comunitarias de Guatemala y Bolivia dicen que el cuerpo es el primer territorio y que se debe defender así como al agua y a la tierra, por lo tanto, ¿cómo podemos comprender estar en situación de prostitución desde un diálogo intercultural y enfoque de los derechos humanos?

1.4 Discurso sobre la Trata de mujeres desde los organismos internacionales

No se puede hablar de prostitución sino abordamos o dejamos claro tales conceptos, por tanto explicaré el concepto Trata desde la visión de las organizaciones, debido a su vinculación con la prostitución. Existe un consenso sobre la condena hacia las prácticas y realidades de la trata de personas, entre ellas la trata sexual que tiene como fin el comercio de las mujeres para fines sexuales (Maldonado, 2016). Por esta razón, los organismos internacionales han generado un discurso abolicionista, porque la mayoría de las redes de traficantes explotan a mujeres y niñez contra su voluntad[23].

[23] En el caso de explotación sexual a menores de edad (ESCI), está tipificado como delito por tanto la voluntad no entra en discusión para esta población.

Los marcos legales e internacionales consideran que las mujeres menores de edad no están en prostitución sino que son explotadas sexualmente (Borda, 2012). Por ello, se ha elaborado el Convenio de Naciones Unidas de 1949[24] sobre el tráfico de seres humanos y explotación sexual en la prostitución y el Convenio de la *Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer de 1979* (CEDAW) considerada como la carta internacional de los derechos de la mujer. Ambos convenios presentan posturas abolicionistas y anti reglamentaristas porque coinciden en que la prostitución es la manera en la cual se manifiestan las violencias hacia las mujeres. Por ello, reitero que para esta investigación es importante utilizar esta postura como un trampolín que permita entender la relación entre mujeres indígenas en situación de prostitución y violencias.

Estos marcos legales son importantes para cuestionar los discursos que se han generado desde las instituciones internacionales sobre la prostitución y sobre todo, ver cómo se han acatado o ignorado a nivel local. La prostitución es una práctica naturalizada en contextos de conflictos sociales y políticos para la sobrevivencia, por lo tanto, es necesario preguntar si estos marcos han incidido en la erradicación de la explotación sexual en localidades alejadas de los centros de poder económicos y políticos.

La explotación sexual es un problema que no se ha resulto, por esto, los marcos legales tienen que ser repensados en los contextos de globalización actual, dimensionando la realidad local inserta en los sistemas de poder que la posibilita. La trata deshumaniza y desciudadaniza a los cuerpos al despojarles de su dignidad y su legalidad (en los casos de trata internacional) al explotarles comercialmente.

[24] Al Convenio de 1949 le preceden, en el tema de trata: 1. Acuerdo Internacional para la Supresión de Trata de Blancas, 1904; 2. Convenio Internacional para la Represión de la Trata de Blancas, 1910; 3. Convención Internacional para la Supresión de la Trata de Mujeres y Menores, 1921; 4. Convención Internacional Relativa a la Represión de la Trata de Mujeres Mayores de Edad, 1933. Estos antecedentes son importantes porque se transita de mirar solo a las mujeres blancas, para identificar que cualquier mujer puede padecer esta situación; también pone en la escena a las menores de edad. Con las consideraciones de estas convenciones se escribe la de 1949 (Zariñana, 2019).

La trata de personas es un delito tipificado en el Protocolo para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, Especialmente Mujeres y Niños —en vigor desde el 25 de diciembre de 2003— en su artículo 3 dice:

> Por "trata de personas" se entenderá la captación, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación. Esa explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos (ONU, 2003).

En el 2014 en el marco del Día mundial contra la trata de personas, México ratificó el Protocolo 2014 relativo al Convenio sobre el trabajo forzoso de 1930, correspondiente a la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Retomo este protocolo porque la trata de comunidades indígenas ha estado ligada al tema laboral, precisamente por eso el Convenio 169[25] de la OIT se ha vuelto la herramienta legal para defender los derechos humanos y colectivos de los pueblos indígenas[26]. De acuerdo con el informe *Trata de personas en México*, una mirada desde las organizaciones de la sociedad civil, presentado en el Senado por la organización Hispanics in Philanthropy (HIP) en octubre del 2017, la trata de personas en México se ha extendido a las mujeres indígenas, que son llevadas del sur al norte del país o al Bajío, contratadas como trabajadoras domésticas, utilizadas sexualmente y/o capturadas por el crimen organizado para transportar drogas de un estado a otro. Francisco Jesús Gómez Ontiveros, consultor de HIP, detalló que en el norte existe una feminización en el tema de la trata, el cual se relaciona con la explotación sexual y prostitución forzada. El informe explica que a partir de los usos y costumbres de las comunidades indígenas no se logra distinguir cuando se trata de una práctica cultural (arreglos matrimoniales a través

[25] Los Convenios Internacionales son instrumentos de carácter normativo que da obligaciones a los Estados partes en torno a un tema. En el caso del Convenio 69 de la OIT habla de los derechos mínimos de los pueblos indígenas.

[26] Basta con mencionar que las comunidades indígenas principalmente de Oaxaca, Guerrero y Chiapas han sido enganchados para laborar como jornaleros en los estados del norte del país en condiciones de esclavitud y de manera forzada.

de la dote y robo de novias) o un asunto de trata de personas al ser recurrente la venta de personas con fines de explotación sexual por parte de sus parejas y/o sus padres[27]. Los dos grupos con mayor vulnerabilidad a ser víctimas de trata de personas son la población indígena y las personas migrantes al compartir la pobreza, baja o nula escolarización, falta de oportunidades laborales, exclusión y marginación.

Según el Informe Global sobre Trata de Personas 2016 de la Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC), 71 % de las víctimas corresponde a mujeres, y las niñas y las adolescentes representan 20 % de los afectados.

México es un país de tránsito y destino de trata de personas (Marín, 2014). En diferentes estados se han identificado a mujeres, adolescentes y menores de edad en condiciones de trata con fines de explotación sexual y laboral. Chiapas es considerado un estado especialmente vulnerable a la presencia de mafias que comercializan con mujeres centroamericanas en su tránsito por el país. Por la frontera sur transitan mujeres centroamericanas víctimas de los conflictos en su país de origen quienes han sido vulneradas por las fronteras nacionales y al carecer de poder legal como "ciudadanas" han sido objeto de violencia y algunas de trata (Martínez y Castillejo, 2016).

1.5 Investigaciones sobre prostitución en Chiapas

A continuación expondré los trabajos desarrollados acerca del tópico de prostitución en Chiapas. Los autores y las autoras que retomo coinciden en relacionar estar en situación de prostitución con el crecimiento urbano y la militarización del estado.

Oscar Janiere Martínez Ruiz y Xóchitl Castillejos González (2016) en su artículo "Prostitución en Chiapas" hacen un recuento histórico del papel del estado frente a la prostitución a partir de los avances médicos y las modificaciones legislativas.

[27] Para mayor información consultar el Informe "Una mirada desde las organizaciones de la sociedad civil a la trata de personas en México" en la siguiente página: http://www.senado.gob.mx/comisiones/trata_personas/docs/trata.pdf

Ellos sitúan la prostitución como un “mal necesario” que existió tanto en Mesoamérica como en todo el mundo. Según los autores, en las sociedades prehispánicas, entre los mexicas existió Cihuacallo o casa de mujeres. Estaban las mujeres que eran públicas y las ahuianinime quienes acompañaban a los guerreros en sus combates.

Para los autores la prostitución ha tenido diversos significados en la práctica, pero el carácter económico parece ser uno de los determinantes para su existencia y reproducción. En Chiapas este negocio ha sido posible por el comercio sexual fronterizo, la explotación sexual infantil y el “derecho de pernada”[28]. A pesar de los intentos del estado por reducir sus efectos nocivos como las enfermedades de transmisión sexual, la prostitución se mantiene hasta en la actualidad (Martínez y Castillejos, 2016).

Por otra parte, la tesis de Blanca Mónica Marín Valadez (2014) explica la relación que hay entre la vulnerabilidad de las mujeres centroamericanas en situación de prostitución y el culto religioso a San Simón, en un municipio fronterizo entre México y Guatemala donde laboran principalmente mujeres guatemaltecas, salvadoreñas y hondureñas. Las mujeres en situación de prostitución ante su condición de indocumentadas, la ausencia de control de armas en las áreas fronterizas, la militarización de ciertas zonas de Chiapas, la estigmatización del ser centroamericana, la condición de género y la ola de violencia generada por los carteles que se disputan territorios ha hecho que ellas generen estrategias de sobrevivencia a partir de la religiosidad.

La autora expone que las mujeres centroamericanas en la frontera viven cotidianamente el riesgo ante el temor de ser deportadas, son mujeres que vivieron contextos de violencia política en sus países de origen que no permitieron se cumplieran sus derechos humanos, menos ahora que están en México. La autora sostiene que, ellas viven situaciones de riesgos por ser prostitutas,

[28]Mercedes Olivera (20016) expone que el derecho de pernada consistió en que los hacendados o los hijos de éstos tuvieran acceso a los cuerpos de las mujeres indígenas que servían en sus casas como trabajadoras domésticas. Ellos tenían acceso a la virginidad de las mujeres antes que los esposos.

enfrentan peligros como las detenciones por el estigma de putas que las acompaña y que las convierte en “mujeres de la vida fácil”.

Por su parte, Andrea Gutiérrez y Carmen Delgado (2015) exponen que la prostitución es una forma de violencia de género, porque hay consecuencias sociales en la vida de las mujeres en los efectos físicos y psicológicos a corto y largo plazo. Por eso la violencia de género debe entenderse como un problema social y no privado porque conlleva a relaciones de poder asimétricas y jerarquizadas entre sexos.

Si bien estas investigaciones parten desde una perspectiva de la migración, problematizan las condiciones de vida de las mujeres en situación de prostitución desde un análisis de la vulnerabilidad. Chiapas es un lugar de tránsito en el cual ocurren diferentes vivencias en torno a estar en situación de prostitución marcados por el lugar de origen, legalidad e ilegalidad y contextos sociopolíticos.

1.6 Investigaciones sobre mujeres indígenas en situación de prostitución

Para revisar la producción teórica sobre las mujeres indígenas en situación de prostitución en Chiapas, primero se expondrán los aportes de otros estados del país y finalmente en Chiapas. La intención no es abarcar toda la producción sobre mujeres en situación de prostitución, sino, vincular conceptualmente mujeres indígenas y en situación de prostitución.

Óscar Montiel (2009, 2013) analiza el fenómeno de producción de proxenetas en las comunidades del sur de Tlaxcala, expone cómo las lógicas del sistema proxeneta se han reproducido en las lógicas de reproducción social comunitaria, al analizar el paso de una sociedad campesina indígena, a una sociedad proletaria y finalmente a una productora de proxenetas. El autor explica cómo los padrotes hacen el proceso de auto-dominación emocional para construir y ejercer su dominio contra las mujeres al reclutar, someter, trasladar y explotarlas no solo en el interior del país sino hacia EE.UU principalmente. Montiel dice que “mujer

prostituida" es la construcción clave de la estructura básica de la explotación sexual porque en ellas se materializan los mecanismos de reproducción social del poder patriarcal y el orden social de género. Lo interesante de la tesis es que el autor explica el fenómeno del proxenetismo desde el ámbito comunitario rural, los proxenetas a través de la anulación de autonomía de las mujeres logran su dominio sobre ellas al amenazarlas física o psicológicamente con una muerte real o simbólica o con la falsa promesa de un futuro mejor.

Por su parte, el trabajo de Zarco Mera (2007) analiza específicamente a las mujeres indígenas como trabajadoras sexuales y se centra en reflexionar las consecuencias del ejercicio de ser ficheras en la salud de las mujeres de la periferia de San Cristóbal. Hay una preocupación latente por el aumento de población indígena portadora del VIH principalmente en Chiapas. El autor expone que las mujeres indígenas son en su mayoría jóvenes que en su condición de migrantes y sus vulnerabilidades educativas y económicas desconocen sus derechos sexuales y reproductivos.

También Patricia Ponce (2017) investigadora del Ciesas expone que las comunidades que han sido marginadas históricamente son más vulnerables a adquirir infecciones de transmisión sexual al no ser equitativo el acceso a la salud. El informe Panamericano (1990) explica que estar en situación de prostitución por la migración (mujeres) y el uso de narcóticos y alcohol (hombres) son los causantes del contagio de ITS[29] principalmente en parejas heterosexuales.

Por otro lado, Ramos y Pérez (2009) encuentran que en la década de 1970 se prohibió el trabajo sexual en San Cristóbal, Chiapas lo que provocó una ola de violaciones y relaciones incestuosas en el interior de las familias, también relacionaron la militarización del estado después del levantamiento zapatista en 1994 con las demandas sexuales que trajeron los militares con la comercialización sexual de las mujeres indígenas.

[29] Infecciones de Transmisión Sexual

1.7 Notas periodísticas sobre mujeres indígenas en situación de prostitución

Ante un carente estado del arte en el campo académico acerca del planteamiento del problema propuesto, es decir, acerca de ser mujer indígena en situación de prostitución, recurrí a una revisión de archivo de notas periodísticas relacionadas a mujeres tseltales y tsotsiles que se movilizan en los bares y el campo de la prostitución para contextualizar las vivencias de las mujeres con las que trabajé.

En 1998 Jesús Ramírez Cuevas escribió en la Jornada una nota en la que explicaba como la militarización que se instauró desde 1994 en Chiapas provocó una guerra de baja intensidad. Con ello, la población comenzó a sufrir la pobreza, desesperanza y las consecuencias de vivir en una zona bajo control militar. La llegada de las tropas federales y su instalación en campamentos y cuarteles en Ocosingo y en los Altos de Chiapas, incrementó las tiendas dedicadas a la venta de alcohol y la prostitución. Al principio las "pintaditas[30]" eran fuereñas y de la ciudad, ahora son las mujeres del campo quienes se prostituyen para mantener a sus familias. Ramírez expone que algunos soldados les han prometido matrimonio, pero no es común que ocurra, al contrario, las hijas se convierten en valor de cambio para el sostén familiar. El autor no considera prostitutas a las adolescentes porque ellas no reciben una remuneración económica, sino que, a cambio de alimentos, ellas son explotadas sexual y domésticamente, por lo tanto, las mira como mujeres abusadas por las necesidades económicas.

En 2004 Gaspar Morquecho publicó que existe una amplia oferta sexual en Chiapas; en múltiples espacios legales e ilegales, así como mujeres de distintas nacionalidades y mujeres indígenas. A las segundas las llaman "muruxas" en tseltal y significa "loca", ellas han ofrecido sus servicios en las posiciones militares y como consecuencia muchas mujeres fueron embarazadas y abandonadas por militares.

En el 2005 Juan Gardea García, asesor de la Coordinación estatal Tarahumara denunció la existencia de lenones en Chihuahua y Ciudad Juárez que reclutaban

[30] Las "pintaditas" así se les conocía a las mujeres adolescentes que llegaban a los campamento militares para dar "servicios sexuales". Las conocían así porque usaban colores llamativos en las mejillas y los labios.

a mujeres con la promesa de darles trabajo, la realidad es que terminaban explotándolas sexualmente en las ciudades, sin embargo, para el coordinador el problema radicaba en que “la prostitución es una amenaza para la integridad étnica, ya que, en la sierra ha aumentado las infecciones de transmisión sexual”.

En marzo y octubre del 2014 Elio Hernández publicó en la Jornada que las mujeres marcharon el 8 de marzo, al ser el día internacional de la mujer para exigir el cierre de los “centros de vicios”: cantinas, prostíbulos y de los centros de distribución de drogas de Simojovel, Chiapas. Ellas manifestaron que sus parejas al alcoholizarse “regresaban ebrios a golpearlas y transmitirles enfermedades de transmisión sexual”. En octubre marcharon como católicos para seguir demandando lo mismo pero ahora, relacionaron a las autoridades estatales con los cantineros y narcos.

En septiembre de 2015 se denunció que del 2009 al 2015 en la zona de los Altos de Chiapas han linchado a 15 personas por diversos motivos, llama la atención que en junio del 2013 fueran linchados tres hombres tras violar, torturar y asesinar a una mujer e intentar esconder el cuerpo, el hecho fue grabado y comercializado en San Cristóbal.

En julio del 2018 se difundieron videos grabados por Chamula power en los que exhiben delitos sexuales cometidos en contra de mujeres tseltales y tsotsiles. En los videos se muestra a adolescentes en condiciones de ebriedad siendo abusadas, así como mujeres grabadas con cámaras escondidas y cuya identidad se difundía sin su consentimiento. De acuerdo a Patricia Chandomi quienes consumen estos videos tienen una fijación especial sobre las poblaciones indígenas por eso lo llama “etnoporno”, por etno, de etnia. En agosto de ese mismo año se publicó una nota sobre mujeres de San Juan Chamula quienes denunciaron a sus esposos por grabarlas teniendo relaciones sexuales con ellos para después ponerlas en venta, ellas exigieron el divorcio ante las autoridades indígenas.

Para concluir con el capítulo I, es necesario aclarar que precisamente por las noticias sobre las violencias que viven las mujeres tseltales y tsotsiles por este

fenómeno del “etnoporno” es que fue necesario trabajar con las mujeres desde una postura sobre la prostitución como la violencia más extrema contra las mujeres indígenas desde un enfoque de vulnerabilidades relacionado a la Interculturalidad y Derechos Humanos.

Las mujeres indígenas en situación de prostitución han migrado a la ciudad de San Cristóbal están más expuestas a la violencia de los hombres. Prueba de ello es que en lo que va de al año, se han encontrado cuatro cuerpos de mujeres jóvenes ficheras asesinadas y con signos de haber sido torturas y violadas[31].

No se puede generalizar la experiencia de todas las mujeres indígenas desde la homogenización, algunas comunidades ejercen cierto control contra las mujeres indígenas de manera que ellas acceden a posiciones de un escaso poder adquisitivo y a menores niveles de educación. Las mujeres heredan menos que los hombres y menos también es su acceso cuando se reparten las tierras comunales entre las familias.

A nivel interno de las comunidades se piensa que la violencia doméstica es un tema privado que no debe conocerse en público. Sin embargo, hay otras experiencias organizativas como la experiencia zapatista que ha logrado posicionar en la normativa interna La ley revolucionaria de las mujeres, incluso antes del estallido revolucionario de 1994.

La violencia que se vive en las comunidades es reflejo de lo que se vive en la sociedad de manera general, las normativas internas como los instrumentos legales carecen de una perspectiva de derechos humanos de las mujeres. Ahora, si sumamos a ello que estar en la cantina aumenta las subordinaciones estructurales de género, tendremos a futuro la proliferación de cantinas y por ende, el aumento de las violencias feminicidas contra las mujeres en situación de prostitución.

[31] Información obtenida del comunicado del 7 de marzo del 2019 del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. https://frayba.org.mx/simulada-alerta-de-genero-incrementa-violencia-contra-las-mujeres-en-chiapas/?fbclid=IwAR3NamlHojAA72olRRS8gIJbhZ5_mU6ga7v1rOfHD3_BkICZUJ8wUaXgKKI

Capítulo 2

Acercamiento a la zona de estudio: “si matan a una puta aquí no pasa nada, nadie dice nada, nadie vio nada”

San Cristóbal es el centro político, religioso, cultural y turístico más importante de Chiapas, forma parte de los 17 municipios de la región de los Altos de Chiapas. Su extensión territorial es de 484 km² que representa 12.83% de la superficie de la región Altos de Chiapas y 0.63% de la superficie estatal.

Es una ciudad recordada por su arquitectura colonial, por la diversidad multicultural de sus habitantes; en el año 2003 fue reconocido como “pueblo mágico”[32] y es atrayente por ser referente del “turismo revolucionario” debido a las irrupciones zapatistas en 1994. Es una ciudad cosmopolita donde conviven indígenas, ladinos, extranjeros, turistas y migrantes con múltiples religiones. El comercio y el movimiento turístico son las bases económicas de la ciudad.

San Cristóbal es el destino de las constantes migraciones de las comunidades indígenas de Chiapas, de la población desplazada por los conflictos en los años 80s de Centroamérica y de turistas que se sienten atraídas por la historia, el clima frío y sus pintorescas calles. La conforman 11 barrios: Centro, Mexicanos, Tlaxcala, San Antonio, el Cerrillo, Cuxtitali, Guadalupe, Santa Lucía, San Diego, San Ramón y la Merced, estos son los barrios principales, después inician las periferias.

2.1 El periférico norte

Durante las décadas de 1970, 1980 y 1990 se presentaron conflictos políticos-religiosos en algunos municipios de los Altos de Chiapas: Chenalhó, Tenejapa, Larráinzar, Zinacantán, Chalchihuitán y Chamula (Estrada, 2009). La población evangélica que fue desplazada por el cambio de religión “tradicional” a “religiones

[32] Pueblo mágico es una categoría que utiliza la Secretaría de Turismo para reconocer a las localidades con atributos simbólicos, leyendas, historias y hechos trascendentes para atraer turismo, se promueve como alternativas turísticas alternativas a las grandes ciudades.

evangélicas”[33] provenían principalmente de San Juan Chamula y Zinacantán, fueron apoyados por las Iglesia Plebisteriana de México y Reformada de América para asentarse en la zona norte de la periferia de San Cristóbal (Rus, 2009).

Otros asentamientos fueron ocupados de manera ilegal, con la organización y lucha de la gente, la población desplazada llegó sin que se les esperara, por lo tanto, se puede decir que se asentaron en condiciones de indiferencia, precariedad y exclusión. Sin embargo, en las colonias en menor medida pero también están las familias de otras comunidades que migraron para mejorar sus condiciones de vida. Del mercado del centro de San Cristóbal se puede llegar caminando a la periferia de la zona norte, al parecer el pueblo mágico termina donde inicia la periferia porque al adentrarse a las colonias no se observan turistas ni “caxlanes[34]”, sino a la población tsotsil y tseltal. En los puestos de discos y películas piratas es posible encontrar videos con los siguientes títulos “Chamulas cachondas, parte 1 y 2”, “Lucy una chamula puta” “Videos de ricas y apretaditas” con rostros y mujeres chamulas. No los tienen a la vista, tienes que adentrarte a los puestos y buscar en la sección de los videos XXX.

En la actualidad la zona norte es conocida como “foco rojo” de delincuencia, miseria, piratería, contrabando de armas y drogas. Según testimonios, la gente del centro la ubica en su imaginario social como “la parte peligrosa” de la ciudad.

La tala y la comercialización ilícita de madera se vislumbra en un corredor de muebles, también ahí se concentran los negocios de equipos chinos como las bocinas, las pilas y los celulares. Después inicia el negocio de los hoteles y las posadas. Para después llegar a un corredor de comida y al mercado de la zona norte.

De acuerdo a los datos etnográficos, en el periférico norte el comercio sexual está ligado con la marginalidad y a las condiciones de vulnerabilidad de las mujeres en

[33] Las autoridades religiosas y los caciques de San Juan Chamula controlaban el comercio ligado a la religión tradicional: venta de alcohol, veladoras, refrescos, etc. Comercio que se vio disminuido por el cambio de religión de la población joven principalmente, quienes rechazaban los cargos y las mayordomías religiosas (Rus, 2009)

[34] Sinónimo de gente mestiza en lengua tsotsil.

la periferia de la ciudad, porque la pobreza, la baja escolaridad y la condición de "malas mujeres" por no parir, por no estar en los lugares asignados históricamente: cocina y casa, por ser madres solteras o mujeres dejadas deben incurrir a estar en situación de prostitución.

Los conflictos políticos, sociales y religiosos que se desencadenaron en los Altos de Chiapas, aunados a la militarización por la guerra de baja intensidad y los procesos migratorios en la frontera sur han condicionado la expresión comercial de la sexualidad de mujeres indígenas (Zarco, 2009). Debido a ello, las jóvenes migran de las comunidades de los Altos de Chiapas, con destino a la ciudad de San Cristóbal en busca de mejorar sus condiciones de vida.

2.2 La zona galáctica de San Cristóbal

En San Cristóbal se ejerce la prostitución de forma legal y regulada en la zona galáctica que siguiendo el modelo reglamentarista[35], trata de cumplir con los requerimientos establecidos por las autoridades: vigilar y llevar el control sanitario mediante "tarjeta sanitaria". Solo en esta zona puede prestarse el sexo servicio y las personas en situación de prostitución deben realizar periódicamente a revisiones médicas y ginecológicas. De acuerdo a la Ley de Salud del Estado de Chiapas (publicado en 2016)[36] se prohíbe la explotación sexual de los menores de edad, mujeres embarazadas y personas que tengan infecciones transmisibles, especialmente de índole sexual.

A pesar de la medida oficial y de acuerdo a datos etnográficos y, revisión de archivos, también se ejerce la prostitución de manera ilegal en establecimientos de las cantinas y restaurantes familiares de las periferias, principalmente del Merposur y el periférico norte. Ningún establecimiento del periférico norte cumple con estas normativas porque son mujeres menores de edad las ficheras que en su

[35] Este modelo es Reglamentarista porque quienes establecen las reglas a son las autoridades gubernamentales desde la Ley de Salud del Estado de Chiapas.
[36] Gobierno del Estado de Chiapas, Ley de salud de Estado de Chiapas, publicada en el Periódico Oficial del Estado, número 043 de fecha 12 de agosto del 2016.

mayoría ofrecen servicios sexuales y no asisten a las revisiones periódicas, carecen de “tarjetas sanitarias” porque migran por temporadas de los Altos a San Cristóbal o simplemente no lo hacen por ignorancia y desconocimiento de estas medidas. También los dueños estratégicamente no les obligan a las mujeres tener tarjetas sanitarias, ya que el giro para comercio sexual implica seguir ciertas normas y reglas para ejercerlo, lo que implicaría pagar una cuota al municipio.

Las cantinas: “el aventurero”, “el mil amores”, “el coralillo” y “el bryndis”[37] en las cuales se realizó el trabajo de campo son atendidos principalmente por mujeres indígenas y tienen como clientes y consumidores a hombres indígenas, durante esos días no se observó a “caxlanes” o turistas.

2.3 La prostitución en la vía pública: “Me dijo que ya había valido verga, por sentirme mucho en esa esquina”

El objetivo de este apartado es conocer cómo opera el mercado sexual en la periferia de San Cristóbal para las mujeres indígenas, porque no son visibles durante el día, sino hasta pasadas de las 7 de la noche. Es un pequeño introductorio para después comprender y analizar los significados de la violencia de género en un contexto de violencia generalizada.

Son tres las mujeres indígenas en situación de prostitución con quienes trabajé durante el trabajo de campo: Gaby, Kelly y Luisa. Durante mis recorridos nocturnos al periférico norte pude observar que a partir de las nueve de la noche, una que otra mujer indígena y/o mestiza se paraban cerca de la iglesia de Santo Domingo para ofrecer servicios sexuales. Esa iglesia está cerca del mercado del centro, varias noches vi que en las calles que van hacia el mercado se “paraban” mujeres. El horario variaba, a veces se “paraban” a las siete o incluso hasta las diez de la noche.

[37] En un apartado posterior, profundizaré la información sobre las cantinas.

En dos esquinas rumbo al periférico norte hay dos posadas “Mexica” y “Ámbar”. En la primera se paran entre 8 a 13 mujeres diariamente de siete a una o dos de la mañana, dependiendo del movimiento de la ciudad. Son mujeres mestizas e indígenas entre 20 a 50 años aproximadamente. Ellas cobran por servicio $250, de los cuales $100 van a dar de inmediato al “Mexica” por alquilar la posada. “Si diariamente son 10 las mujeres que están ahí, si se “ocuparan las 10 de una vez, el dueño estaría ganando $1000 en 15 minutos sin hacer nada y sobre las cosas que les hacen a las mujeres” decía Gaby.

Durante mi trabajo de campo (y como era difícil el acceso a las mujeres) laboré por unas semanas como recepcionista de la posada “Ámbar”. Mi objetivo era hacer algún contacto con las mujeres en situación de prostitución. El horario de mi trabajo era de siete de la mañana a siete de la tarde y cobré quincenalmente $1500.

Fue en la posada “Ámbar” que hice amistad con Gaby y Kelly aunque no duré mucho en el trabajo, porque me absorbía 12 horas diarias e imposibilitaba mis recorridos nocturnos a las cantinas. Pude observar que eran principalmente jóvenes y señores adultos indígenas los que solicitaban servicios sexuales.

Después, mientras salía a caminar por la periferia en las noches, saludaba y sonreía con Kelly y Gaby. Una vez, llevé cafés cuando hacía mucho frío y trataba de platicar con ellas sobre el clima, me fumaba un cigarro mientras, ellas esperaban a los clientes. Al mismo tiempo, durante la conversación, yo les regalaba condones de los que iba tomando gratis de las farmacias. Ellas pensaban que lo hacía porque quería estar en la esquina con ellas, cuando les comenté sobre la investigación, dijeron que si querían participar pero no terminábamos por ponernos de acuerdo para las fechas, tenían otras actividades y responsabilidades, como ser madres e hijas.

El 17 de diciembre fue el día central para generar esa confianza, yo me acerqué para saludarlas y las encontré ansiosas, Kelly estaba temblando mientras fumaba y escribía en el celular, Gaby también se notaba con miedo, “hay que irnos”

escuché a Gaby decir. Ellas estaban asustadas porque habían sido amenazadas de ser levantadas. Entonces, yo les dije que me quedaría un ratito para llamar a la policía en caso de que hubiera problema. Mientras yo le había marcado al taxista Don Miguel para que estuviera atento por si necesitábamos el servicio para irnos de la esquina. Ellas me dijeron que mejor se retirarían a sus casas y que al día siguiente vendrían para platicar. Nos fuimos juntas en taxi, yo me quedé en el centro, a Gaby la dejaron en la colonia Maya y finalmente Kelly se quedaría en uno de los pueblos de San Juan Chamula.

Para empezar quiero especificar que a principios de octubre, yo observaba a mujeres "paradas" en la esquina y alrededor del Centro de Medicina Maya (Cedem). Después dejé de ver a mujeres cerca de ese centro, por mi ex compañera trabajadora del hotel "Ámbar", me enteré que habían sido amenazadas y que por eso, aceptaron la "protección" del dueño del hotel "Mexica", por tal motivo, ahora ellas se encontraban alrededor del hotel. Este es una de las expresiones del sistema patriarcal que en el espacio público termina sujetando a las mujeres, al no dejarles otra salida que "buscar protección". El dueño del hotel establece una relación de poder sobre las mujeres indígenas, por las "amenazas de linchamiento" ellas se encuentran vulnerables a las violencias, por lo cual el dueño del hotel aprovechar la situación de vulnerabilidad para extender la "ayuda" y de esa manera, generar ganancias para él con el cobro de la cuota de 100 pesos por cliente que llevan las mujeres. El sistema proxeneta se manifiesta a través de un paternalismo que aparentemente protege a las mujeres a cambio de las ganancias monopolizando el espacio público y excluyendo a las mujeres que no aceptan su tutelaje.

Al día siguiente, nos vimos y estuvimos platicando sobre lo sucedido el día anterior. Kelly contó que el hombre que las estaba acosando era un "cliente" que intentó asesinarla con una navaja. Ellas creen que el hombre había sido contratado por el dueño del hotel "Mexica" quien no quería más competencia para "sus chicas".

Ese día Kelly ya iba de salida cuando el taxista se acercó y ella no quiso aceptarlo porque ya era tarde (como a la una am) pero él se portó “amable” al ofrecerle una tarifa más alta $400 (cobran $250, 100 son para el hotel y los 150 son para ellas). Por lo general, ella cobra por otros servicios: sexo oral, desnudarse, sexo anal, baile erótico, etc. Kelly acepto y él le dijo que en vez de que pagaran por hospedarse en el hotel, mejor tuvieran sexo en el taxi, así ella podría quedarse con los $100. Ella accedió y dice que en cuanto el taxi se puso en marcha, ella intentó bajarse pero el tipo ya había puesto el seguro. La llevó a las salidas de San Cristóbal rumbo a Tuxtla y la agredió sexualmente: “me dijo que ya había valido verga, que por sentirme mucho en esa esquina y no irme es que iba a valer verga”. En el momento en que el violador se distrajo, Kelly aprovechó para tomar su navaja y clavársela en la panza, ella no “cree haberle hecho heridas profundas”, pero eso le permitió, escaparse. Ella dice que como no estaban tan retirados de San Cristóbal, tuvo que correr para llegar a un lugar más iluminado y con su celular, pudo avisar a César, su amigo taxista para que fuera por ella.

El taxista había regresado y ambas temían que las levantaran para ahora si cumplir con su objetivo inicial. Por eso, mejor se habían retirado el día anterior porque temían por sus vidas. Kelly decía, “si matan a una puta aquí no pasa nada, nadie dice nada, nadie vio nada”. Por eso fue que aceptaron a participar en la investigación porque consideran que sus vidas también valen a pesar de estar en situación de prostitución.

Rita Segato (2003) expone que la violencia es resultado de un mandato moral y moralizador que busca reducir y aprisionar a las mujeres en su posición subordinada por todos los medios posibles, por tal motivo, los agresores de las mujeres en situación de prostitución buscan reproducir el sistema ideológico patriarcal mediante un repetitivo ciclo de violencia contra ellas.

También, Luisa es una mujer en situación de prostitución. Ella es tseltal de Tenejapan quien lleva radicando 15 años en San Cristóbal y ocasionalmente da servicios sexuales, ella elabora y vende quesos pero en las temporadas bajas, se para en la esquina de su casa. Es una mujer que en su adolescencia fue mesera,

después fichera para terminar en situación de prostitución. Ha intentado por "muchos medios" salir del mercado sexual a través de negocios pequeños como vender dulces y quesos, pero al final de la jornada termina por no juntar para la renta o los gastos de la casa y de la escuela de sus hijos.

Las violencias que viven las mujeres indígenas en situación de prostitución son un reflejo de cómo opera el sistema patriarcal en este campo, por un lado se satisfacen las "necesidades" de los clientes y por otro lado, ellos intentan "castigar" a las mujeres por reproducir el estigma de "las malas mujeres".

2.4 Etnografía en las cantinas

Los primeros días del trabajo de campo los recorrí en compañía de Juana,[38] quien me enseñó el periférico norte, las cantinas y los restaurantes familiares. Durante las visitas a estos lugares, ella no aceptó entrar conmigo a beber ni un refresco, y decía: "la gente puede decirle a mi esposo que me vieron en las cantinas". Entonces, recorríamos las calles y ella compartía los rumores de los barrios sobre las mujeres ficheras:

> "Dicen que las muchachas son bien mañosas, les dicen a su familia que vienen a trabajar en casa (trabajo doméstico) su papá y mamá les creen pero vienen a tomar en las cantinas. En las cantinas les va bien, ganan su dinero y luego se lo dan a su familia, ellos no saben en lo que trabajan o hacen los que no saben" (Juana, 22 de septiembre).

Juana y yo pasamos por fuera de las cantinas: "el bryndis" y "el mil amores"[39] y se escuchaba la música a alto volumen y las carcajadas de los hombres, pero la puerta no permitía ver lo que estaba ocurriendo adentro.

---

[38] Investigadora tsotsil del Posgrado "Diversidad cultural y Espacio Social" del Instituto de Estudios Indígenas (IEI) de la Universidad Autónoma de Chiapas

[39] En el 2016 se publicó en el periódico oficial la Ley de Salud del Estado de Chiapas en el cual, el estado cedió mediante convenios a los municipios la facultad de expedir disposiciones propias en la reglamentación de la venta del alcohol. Para empezar deben contar con licencias y ser previamente inspeccionados, no venderle alcohol a menores de edad y no permitir la portación de armas en el lugar, entre otras disposiciones. Para mayor información revisar la ley completa en el siguiente link: http://www.beneficenciachiapas.gob.mx/manuales/Ley_De_Salud_Del_Estado_De_Chiapas.pdf

En el camino, nuestra charla fue amena, Juana intentaba convencerme de lo peligroso que era trabajar en las cantinas para la investigación. Ella estaba muy conmovida porque recientemente había perdido a quien pudo ser su sobrina.

> "Hace más o menos un año, mi sobrino el hijo de mi prima andaba con una muchacha que era fichera en las cantinas. Él le insistía en que ella se buscara otro trabajo porque si no, pensarían mal de ella. La muchacha no quiso buscar otro trabajo, mi sobrino la dejó, como dos meses después nos dijeron que la encontraron asesinada, la habían violado, su cuerpo fue encontrado en el cerro en una bolsa negra."

Mientras caminábamos rumbo al barrio la "hormiga" (ahí vive Juana), escuchamos a dos mujeres platicar en tsotsil, obviamente yo no entendí nada. Juana me dijo que se estaban quejando de las mujeres ficheras de las cantinas:

> "Solo vienen a quitar el dinero a los hombres". "Son bien mañosas, se llevan a los hombres al hotel cuando ya están bien borrachos y los dejan ahí, les quitan su dinero, reloj o lo que lleven" abusan de ellos cuando los ven borrachos" (Conversación con Juana del 22 de septiembre del 2018)

En los días siguientes, Juana ya no pudo acompañarme. Tuve que ir sola y mi estrategia consistió en ir a comer a las fondas y entablar conversaciones informales con las señoras. Escuchaba discursos en torno a ser "mujeres locas" o "mujeres malas", por una parte reconocían lo expuestas que estaban las ficheras a las violencias y por otra parte, las re victimizaban culpándolas de lo que les sucediera. Retomando a Ixchel González (2017), la autora menciona que el patriarcado ha creado y reproducido la idea de la enemistad femenina para justificar la reproducción de la esclavitud sexual y normalizar las violencias que viven las mujeres en situación de prostitución.

> "Yo no sé porque si las chamacas saben que si los hombres les pueden hacer cosas malas insisten en venir a las cantinas. Ya van dos veces que las ayudo, una vez eran como a la una de la mañana cuando escuché gritos, gritaban ¡Me quiere violar, me quiere violar!, lo que hice fue prender las luces que dan a la calle de mi casa para que vieran que había gente despierta. Me asomé y se veía que ya se iban dos muchachos, le dije a la muchacha que entrara a la casa y que mejor se fuera al otro día. Ella no quería pero la convencí, ella tenía mucho miedo, se quedó en mi sala. Al otro día muy temprano bajé para tomar mi café y ella se fue (Doña Paty, 2018)"

Para las mujeres tsotsiles con quienes conversé, las mujeres se dividen en "buenas" y "malas". Ellas piensan que si eres "buena" y cumples con tu labor como mujer no tendrás que ser acreedora de ninguna sanción, por el contrario "a las mujeres malas, mal les va". Por un lado, ellas están preocupadas por la violencia que han visto contra las mujeres ficheras y por otro lado, piensan que es su "culpa":

> "También la otra vez, le dije a mi hijo que lleváramos a dos muchachas a su casa, porque ya estaban muy bolas (borrachas) y me dio miedo que les fuera a pasar algo. Aquí en la "Hormiga" hay muchos problemas por las drogas, mira ahí en esa esquina se juntan los vaguillos de noche y andan molestando a las muchachas cuando las ven solas. Imagínate si las ven borrachas. Yo digo que está mal que hagan esto las muchachas, que trabajen que no sean flojas porque les va mal luego" (Conversaciones del 02 de octubre del 2018)."

Hasta aquí, se ha analizado cómo miran las mujeres las cantinas desde fuera, esas miradas responden a discursos que relacionan el "honor" de la mujer con la dignidad de la familia o comunidad. Rita Segato (2003) explica que en el control de los cuerpos femeninos se fortalece la cohesión social, sin embargo, las mujeres ficheras son juzgadas en un espacio urbano y en la Hormiga, ser una mujer indígena con honor responde a las mujeres que se ganan la vida "honradamente".

Comiendo en una fonda con Doña Blanca, escuchaba que las mujeres que laboraban ahí expresaban admiración por quienes transportaban sus productos de las hortalizas, las que bordan o hacen tejidos, las que cargan a sus hijos en las espaldas y trabajan en los puestos de comida, las que se levantan temprano para darles de comer al marido y los hijos, no las mujeres que agarran camino "fácil" en la cantina. Para la comunidad es honorable cuando "sacas adelante a tus hijos aunque el hombre se vaya de tu vida, sin hacerle daño a tu "siu".

2.5 Acercamiento a las sujetas de investigación: "en ningún otro trabajo una puede ganar decentemente porque para todo piden estudios"

Días después de recorrer las calles con Juana y establecer relaciones con mujeres comerciantes del periférico norte, fuimos a buscar a Laura. Ella vive en el cerro de la "Hormiga", su casa tiene un anuncio: "se leen cartas". Juana me dijo que la

mejor persona para hablar sobre las cantinas es ella, porque no sólo fue fichera sino que tuvo su propia cantina. Laura nos recibe contenta, platica con Juana en tsotsil, solo me miran y siguen hablando. Mientras, yo platico con Irene (la hija mayor de Laura de 20 años) y las dos niñas: Paty de seis años y Mónica de 3 años, la primera es hija de Laura, la segunda es su nieta, hija de Irene.

Laura es una mujer delgada y de baja estatura. Tiene 37 años cuida a dos bebes, a su niña de cuatro meses la trae en un rebozo al frente y a su nieta, de 8 meses en un rebozo en la espalda. Laura nos invita a tomar pozol, subimos a su cocina, un pequeño cuarto de madera de dos por tres metros, a lado hay un adoratorio con tres santos: San Juan Bautista, Sagrado corazón de Jesús y la Virgen María, tienen muchas velas encendidas, refrescos y cervezas.

Le pido a Irene que me lea las cartas aprovechando mi “mal de amores”, pregunto cuál es mi suerte en el amor, “después de mi fracaso”, como una manera de acercarme a ellas y establecer una relación de amistad. Ella me dice que “no tengo suerte en el dinero, pero que voy a conocer a un hombre alto en San Cristóbal con quien puede que funcionen las cosas”. Entonces, aproveché el espacio de confianza y cordialidad para explicar que estaba realizando una investigación. Juana agregó que por eso habíamos ido a verlas, porque ellas podrían ayudarme.

Ellas se comunicaron en tsotsil y me preguntaron porque quería hacer mi trabajo sobre ficheras y les dije que sinceramente quería saber por qué las mujeres jóvenes indígenas se dedicaban a fichar y conocer qué sucede después de desarrollar esa actividad. Irene contestó que las mujeres jóvenes se dedican a eso simplemente por una razón: “se gana mucho, por noche una puede ganar entre 300 a 500 solamente por ir a beber y hacer plática”. Ella me dijo que en ningún otro trabajo una puede ganar decentemente porque para todo piden estudios. La vulnerabilidad educativa, en la cual están inmersas las mujeres, solo les permite ocuparse como sirvientas por un sueldo tan bajo que no les permite vivir o como ficheras en condiciones de inestabilidad, inseguridad y riesgos, debido a que en

San Cristóbal la mayoría de los trabajos en sector servicios, exigen mínimo la secundaria terminada.

Laura dijo que para ella fichar era un trabajo “muy fácil” para ganar dinero. Ella fue a trabajar a las cantinas porque era una “fracasada”, eso significa que había fracasado en su matrimonio, porque el esposo era un borracho que violó y asesinó a una mujer, fue a dar a la cárcel y para pagar las deudas ella tuvo que vender el terreno y la casa que tenían, quedando así en la calle con sus hijos para poder sacar al esposo de la cárcel.

Marcela Lagarde expone que el cautiverio de madresposa hace que ellas se “sacrifiquen” por el bien de la familia inconsciente o conscientemente y Montiel (2013) menciona que es desde la dimensión afectiva la manera en la cual las mujeres son construidas como cuerpos a prostituir, porque las relaciones de poder entre hombres y mujeres las llevan a reproducir discursos de sacrificio y resignación como justificantes de la explotación sexual (Lagarde, 1997 & González, 2017).

Laura, dijo que si yo quería conocer a más ficheras tenía que ir a trabajar como una en “el aventurero”, mencionó que los dueños eran sus amigos y que no es la primera vez que ella lleva chicas a trabajar. Su recomendación fue que no mencionara los objetivos verdaderos sobre la investigación porque no me aceptarían en la cantina. Laura dijo que tenía que “ver cuánto aguantaba”, yo pensé que solo era necesario el tiempo para hacer contacto con las mujeres. Llamó mi atención que Laura recordara su experiencia como fichera con buen humor, a ella le gustaba e incluso decía que, si no fuera por sus hijos ella seguiría en el fichaje porque “las mujeres grandes también tenemos lo nuestro y sabemos cómo hablar con los hombres”. Sin embargo, días después Laura me dijo que tenía ciertos malestares en “la parte intima”, la acompañé a hacerse unos estudios y resultó positiva en las pruebas del VIH. A partir de ese día su perspectiva sobre ser fichera cambió totalmente porque cada historia de vida de cada mujer influye sobre la manera de percibir las actividades realizadas, en este caso, ella no

consideró el fichaje como algo negativo hasta que supo que había adquirido un virus. Laura había visto solo en las ganancias económicas lo positivo del fichaje.

Gómez y Almanza (2012) desde un análisis de la vulnerabilidad social sostienen que las mujeres en situación de prostitución viven consecuencias en sus cuerpos, de acuerdo al tipo de explotación, contexto y tiempo. Laura fue capaz de salir adelante después de la desgracia familiar que vivió con sus seis hijos, sin embargo, tuvo recursos limitados a los servicios de salud y educación de calidad que la pusieron en riesgo a contagiarse de VIH. Ahora, ella vive las consecuencias de la subordinación patriarcal en su cuerpo, a partir de las violencias[40] que ella vivió y que diariamente padece. Aparentemente Laura eligió por su "voluntad" estar en la situación de prostitución. Sin embargo, el costo de ganar "bien" en unos momentos difíciles de su vida ha sido caro para su salud, porque ella reconoce que si sabía que se tenía que utilizar el condón para el acto sexual, pero fue en un "levantón" en el cual la violaron y obligaron a grabar videos pornos en el cual ella sospecha que la contagiaron.

2.6 Las cantinas: los cautiverios de las mujeres tseltales y tsotsiles

En el periférico norte conté 14 expendios de cervezas y 12 cantinas desde el Centro de Medicina Maya (Cedem) hasta el barrio de la "Hormiga", pero solo me enfoqué en cuatro cantinas porque ahí era más visible la presencia de las mujeres indígenas ficheras. Las cuatro cantinas escogidas eran las más concurridas y porque pude entablar conversaciones informales con ficheras y encargados.

Las cantinas son una expresión de relaciones sociales, reúnen diferentes intereses, tiempos, historias y vidas: los dueños buscan obtener las grandes ganancias para mantener su negocio a flote; los clientes buscan divertirse acompañados de ficheras y/o mujeres en situación de prostitución; las ficheras buscan juntar las fichas para poder cobrar después de su jornada. Existen las cantinas como negocios reconocidos con sus anuncios invitando a entrar y

[40] En el capítulo III se profundizará su historia de vida.

también las cantinas clandestinas que operan a través de casas particulares como si fueran fiestas privadas.

Las cuatro cantinas: “El aventurero”, “el mil amores”, “el coralillo” y “el bryndis” se ubican sobre el periférico norte y abren desde las 12 de la tarde a las 10, 11, 12, o 2 de la mañana dependiendo de los días y el movimiento de clientes, cierran temprano de lunes a jueves y más tarde los fines de semana y días de quincena. Mediante observación directa y entrevistas, he calculado que hay en cada cantina entre seis a diez mujeres ficheras y/o en situación de prostitución. Son mujeres jóvenes, entre los 14 a 20 años aproximadamente, aunque también hay mujeres adultas entre 40 a 50 años aunque son menos. La mayoría ha migrado de los Altos de Chiapas a San Cristóbal.

Las mujeres tseltales y tsotsiles llegan a las cantinas a partir de las dos o tres de la tarde, algunas trabajan como ficheras fijas en las cantinas, pero la mayoría suelen rotar en distintas cantinas. Cuando no consiguen quien les invite cervezas, salen a buscar clientes en otras cantinas. No solo andan en el periférico norte, también suelen ir a la zona galáctica, aunque en menor proporción porque allá tienen más competencia.

Habitualmente, las mujeres ficheras andan en grupos de dos a cuatro mujeres, así es como las veía llegar a las cantinas, llegan a arreglarse y maquillarse para no ser molestadas en su camino o pasar desapercibidas. En una ocasión vi a dos ficheras ser agredidas por un grupo de jóvenes ebrios en la tarde, ellos estaban bebiendo a fuera de un expendio, silbaban y les decían “¿Cuánto cobras mi amor?”, “acá está tu chile”, “ven toma tu cerveza”, ellas con los rostros encendidos, aceleraron el paso para entrar a la cantina. En las conversaciones informales con las ficheras del *Bryndis*, ellas mencionaron, en varias ocasiones, el desprecio de la gente: son “mal vistas” por sus comunidades de origen y las comunidades donde llegan a asentarse ya sea para rentar o fichar.

La violencia a la que están expuestas las mujeres responde a la desigualdad social que ha producido la economía del mercado global que desecha o explota

cuerpos de acuerdo a su conveniencia. La violencia estructural ha hecho de los cuerpos el bastidor en que la violencia de género se manifiesta, los cuerpos de las mujeres ficheras en situación de prostitución son los bastidores que pueden ser agredidos porque en la sociedad el estigma que se les atribuye como “mujeres públicas” lo permite (Segato 2003, 2006).

“El coralillo”

El coralillo es una cantina que se encuentra dividida en dos partes: en la primera entrada se lee “Restaurant familiar” y en la segunda “Cantina Coralillo”, ambos espacios son de una sola familia, la dependiente de la cantina es mujer y me decía que el negocio era de una familia de Chamula, “quienes llegaban solo a abrir y cerrar”. La dependiente era la encargada porque es prima de la esposa del dueño. En esa cantina había diez mesas con cuatro sillas cada una, una rokola, un altar de santos y en la esquina *muchos* cartones de cervezas, principalmente de la cerveza “superior”, también se veían una bodega de donde entraba y salía la encargada.

Los clientes se comunican solamente en lengua materna, ya fuera tseltal o tsotsil. Escuchan música de los géneros norteños, banda, corridos y un poco de cumbia y canciones románticas. En esa cantina de lunes a miércoles solo veía a la dependienta con tres ficheras, pero los demás días eran aproximadamente ocho, quienes atendían a los clientes, todas era jóvenes y cuando intenté platicar con ellas me di cuenta que hablaban poco el español, portaban su enagua con zapatillas, blusas bordadas de San Juan Chamula, y floreadas de Zinacantán, traían los labios de colores vivos como el rojo y el rosa, los ojos con las pestañas enchinadas y pintadas y rubor en las mejillas.

Cerca de la entrada se encuentran los sanitarios, uno para mujeres y el otro para hombres. Por lo general, después de salir de las cantinas, los hombres ebrios orinan en las esquinas de las casas, o en los lugares con menos transeúntes y en los postes. Antes de ir a las cantinas de noche, las recorría temprano y era común ver hombres tirados en las calles y en las banquetas cercanas.

En el restaurant bar atienden dos señoras aproximadamente de 40 años, sirven cervezas, venden comida y botanas. La música no se escucha a volumen alto y tampoco atienden ficheras. Es un espacio que tiene el logo de “familiar”, pero en realidad asisten hombres en grupos para ir a comer, después se pasan a las cantina para seguir bebiendo.

En esta cantina conocí a varias mujeres ficheras, con quienes pude mantener conversaciones informales, a finales de diciembre. Construir confianza con ellas, fue un proceso largo porque ellas eran jóvenes cautelosas que no confiaban en cualquier persona. Tenían muy claro que ser fichera las exponía a peligros y además, no querían ser juzgadas por una “caxlan” (mestiza).

Meses antes habían mantenido pláticas con las “hermanas” del Templo Advenentista[41] San Juan Bautista que les dejó un mal sabor de boca, porque al no poder convencerlas de que cambiaran de oficio, las agredieron al decirles que “por pecadoras se irían al infierno”. Estos son ejemplos de las representaciones sociales alrededor de las ficheras. Ellas representan las sujetas que transgreden las normas de género que trascienden al marco cultural y las estructuras sociales más amplias y por lo tanto, son las mujeres a las que hay “salvar de ir al infierno”. También si sienten temor de ser juzgadas por caxlanas es porque ya lo han hecho con ellas, lo que supone una gran carga emocional para las ficheras porque se sienten evaluadas y comparadas, eso hace que ellas se sientan culpables por obtener dinero mediante las fichas y los servicios sexuales. La fetichización del dinero (Iglesias, 2014) es el concepto que se utiliza para explicar, como a pesar de que las fichas les generan ingresos a las mujeres ellas no ahorran las “ganancias” para salirse de la cantina, porque los estigmas ya están depositados sobre sus cuerpos y subjetividades y ellas más que “adorar” el dinero, las culpas hacen que ellas terminen repartiendo su dinero entre sus familiares y/o se lo beban con alcohol.

[41] Chiapas es el estado primer lugar en diversidad religiosa. En el periférico norte de San Cristóbal se pueden observar la diversidad y gran cantidad de templos. La iglesia adventista es de corte cristiana protestante.

“El aventurero”

El aventurero es una cantina que se encuentra rumbo a San Juan Chamula, es famosa por ser de una familia cercana a la nueva autoridad del municipio Chamula.

Fui sola a la cantina porque Laura me dijo que era su cantina preferida donde había hecho grandes amigos y donde posiblemente “me darían trabajo”, cuando ella me presentara como su sobrina. De inmediato, se dieron cuenta que yo no era de ahí porque a la cantina no entran mujeres, a menos que sea a fichar. Me puse nerviosa porque sentí las miradas de los hombres presentes, entonces le pedí de favor al encargado que me cargara mi celular en lo que me tomaba una cerveza.

La mayoría de los clientes son jóvenes portando los uniformes escolares (preparatoria) y gente adulta. Platican en tsotsil, se ríen, ponen música a través de la rokola. Yo sigo bebiendo y me acerco a las chicas para preguntar sobre un letrero que está en la entrada “Se solicita mesero”, ¿Solo hombres o también mujeres? pregunto. La fichera me dice que “eso se lo pregunte al encargado”. El encargado es un joven como de 15 años, llamado Pablo quien explicó que solicitaban meseros “porque las ficheras solo se tienen que dedicar a sus clientes”.

A lado de esta cantina hay dos cuartos pequeños de madera, no pude verlos por dentro, porque Pablo dijo que “solo entra quien lo vaya a ocupar”, con ello se refería a que eran dos cuartos en los cuales se llevaban a cabo los encuentros sexuales, una vez arreglados. Vi dirigirse a las parejas a los cuartos.

En la segunda visita llegué con Laura y el dueño nos dijo que por ahora no necesitaban meseras, porque ya tenía suficiente ficheras. Sin embargo, yo seguí yendo porque me hice amiga de Pablo, pero fue difícil empatizar con las mujeres ficheras porque ellas me vieron como competencia por ir a buscar trabajo. Al transcurso de los días, me di cuenta que las mujeres ficheras rivalizaban entre ellas, se enojaban porque “les ganaban a sus clientes” e incluso llegaron a pelearse. El patriarcado se ha alimentado de la rivalidad entre mujeres porque históricamente, la feminidad ha estado atravesada por una dimensión ontológica

de “ser para otros” (Lagarde, 1997), esta condición ubica a las mujeres en servidumbre y sometimiento para la satisfacción de los hombres.

Estratégicamente, después, llevé a mi amigo Néstor para que los hombres de esa cantina pensaran que yo estaba fichando con él. A esa cantina llegaban siete mujeres jóvenes a fichar, observaba que se bebían entre 10 a 20 cervezas cada una con su cliente. Como a las nueve o diez de la noche, se les miraba “bolas”. En la mesa de a lado, vi como un señor como de 45 años llamaba a Catita, “ven con tu hombre” le decía, ella es una joven de 15 años y se sentaba en las piernas de él. Él pidió para ella una caguama y bebieron juntos, mientras él la acariciaba.

El 21 de diciembre invité a Kelly y a Gaby a la cantina porque no quería ir sola, ellas finalmente aceptaron y cuando estábamos sentadas, un hombre se acercó para invitarnos a una fiesta. Reconocieron a Kelly porque ella ya les había dado “servicio” antes. Gaby y yo dudamos, pero después con la insistencia de Kelly fuimos. Llegamos a una casa donde había seis jóvenes escuchando a Chalino,[42] mientras bebían y fumaban. Nos arrepentimos de llegar ahí porque ellos ya estaban ebrios, era el cumpleaños de uno, pero hubo algo que llamó mucho mi atención: había un altar con la Santísima Muerte y Jesús Malverde, entonces comprendimos que estábamos con narcomenudistas. Nos ofrecieron cocaína y nosotras bajo el pretexto de que queríamos ir a la tienda nos fuimos del lugar.

Kelly y Gaby me contaron que ellos pasaron a verlas después para reclamarles porque nos fuimos de ahí y para ofrecerles “hacer negocios”. Eso significaba dejarse grabar para videos caseros en los “cuales a ellas les pagarían bien, porque sería estar con los meros, meros”. Ninguna aceptó la propuesta.

“El mil amores”

El mil amores es una cantina que está a lado de “El brindys”, ambos son las cantinas más famosas por sus balaceras y pleitos. Doña Marina, de la fonda de

[42] Chalino Sánchez en un cantante y compositor mexicano de Culiacán, Sinaloa. Famoso por sus letras que le cantaban al amor y el narcotráfico.

comida, me dice que “ahí va puro narco y puro ratero a tomar”. En esa cantina, veía a hombres con botas, sombreros y camisas de cuadros. Son tres hombres jóvenes los encargados. Ahí fichan entre siete a diez mujeres, son jóvenes y dos adultas. Portan los trajes tradicionales de sus comunidades de origen, pero algunas usan las naguas en forma de “minifaldas”.

Esa cantina tiene un pequeño adoratorio de Jesús Malverde, San Pedro, San Pablo y San Juan Bautista, lleno de velas pequeñas. Ahí sirven pox[43] gratis, si alguien quiere, basta con pedirlo. Tiene un espacio amplio, son dos cuartos grandes, en medio está la puerta para pasar de uno a otro, en total hay como 30 mesas y 120 sillas de plástico. Cuelgan cuadros de las fiestas que se han celebrado en San Juan Chamula, hay calendarios con mujeres desnudas y un cuadro dedicado a la Santa Muerte.

Néstor y yo fuimos un día viernes, eran como a las nueve de la noche cuando vimos que en una mesa Rosita y Carmela estaban bebiendo con cuatro hombres ebrios y al parecer, molestos, no entendía qué decían pero en la mesa el aire se sentía tenso. Yo fui al baño, cuando salí, vi salir a Rosita rápido de la cantina. Me acerqué a la salida y la vi hablando por celular, en eso vi como arrancó una camioneta y uno de los que estaban con ella en la mesa, salió rápido y entre él y dos más subieron a Rosita a la camioneta. Yo me metí para decirle al dueño del lugar lo que había ocurrido, pensado que podrían hacer algo, pero no fue así. Escuchó lo que le dije y me dijo que ella era la que se quería ir con ellos, pero der ser así, le pregunté: ¿Por qué la subieron entre tres a la cajuela de la camioneta? Me ignoró y se metió a otro cuarto. Del nerviosismo no pude anotar las placas, pero nadie hizo nada para evitar lo sucedido. Ni la gente que estaba cercana en una tienda. Al otro día regresé para ver si veía a Rosita pero no fue así, una compañera suya me dijo que lo más seguro era que se había regresado a su pueblo.

[43] El pox es una bebida destilada de maíz que se produce en los Altos de Chiapas. Es considerada la bebida de los dioses mayas y se ocupa en la actualidad para beber y en los rituales de curación o fiestas tradicionales.

“El brindys”

El brindys es una cantina famosa porque aparte de mujeres ficheras indígenas, también trabajan en ese lugar mujeres centroamericanas principalmente de Guatemala y Honduras. Esa cantina tiene en el centro de las mesas un tubo, donde las bailarinas centroamericanas ofrecen bailes eróticos. Es la cantina más cara, una cerveza de medio cuesta en 25 y con compañía en 50. Tienen una barra con bebidas preparadas (cocteles) y hay días en los cuales rifan “privados[44]” con las mujeres.

Después de ir varios días me hice amiga de Florencia, la encargada, quien directamente me dijo que si tanto me gustaba venir a las cantinas que mejor “me hiciera de dinero”. Ella tiene un carácter fuerte, cuando ve a las mujeres ficheras sentadas o platicando las mira ordenándolas que se activen. Las apuraba siempre dando órdenes y amenazaba con no dejarlas trabajar ahí. Hacerme amiga de Florencia fue la peor decisión porque las mujeres pensaban que yo la estaba vigilando porque ni fichaba ni mesereaba. Florencia decía que ya no quería a las centroamericanas porque las “autoridades andan buscando pretextos para cobrarles multas”.

> “Ya nos han multado varias veces porque dicen que nosotras tratamos con ellas, quieren extorsionar los negocios, sacar la plata, yo no voy a pagar de nuevo, ellas solitas llegan”. - ¿Ustedes las contratan?- “No queremos pero ellas vienen porque aquí ganan más que en otro lado. Nosotros no las obligamos a beber. Ellas saben que así es el negocio. No les pagamos, es de lo que ellas le echen ganas. Las mujeres que son de los ranchos de aquí no quieren desnudarse o bailar para los clientes, solo quieren dar privados pero eso no es negocio para nosotros sino para ellas”.

Florencia acepta que la fama sobre el establecimiento, no es solo de la cantina donde ella trabaja, sino de la zona norte en general:

> “La gente no aguanta nada, acá se pelean porque luego tienen problemas y se encuentran aquí” - ¿Problemas de qué tipo?- “Problemas familiares, de tierra, de me miró feo y ya con alcohol es más difícil controlarse”. “Si nosotros vemos que hay problema los sacamos del establecimiento y ya, por

[44] Un privado es un servicio sexual que se realiza en el cuarto que la cantina ha condicionado para tal fin.

eso es mejor tener meseros porque ayudan, las mujeres nomas estorban" (Conversación informal con Florencia, 14 de noviembre del 2018).

En esta cantina conocí a Matilde una mujer de entre 50 a 60 años, la veía limpiando las mesas, barriendo el lugar o entre las mujeres ficheras, al principio me extrañaba que una mujer adulta estuviera ahí. Pensé que era mamá o abuela de alguna mujer fichera. Ella saludaba y sonreía a los grupos que entraban a las cantinas. Pero nadie la llamaba, entonces pedí dos cervezas y me senté con ella. Ella tomó la cerveza con agrado y me preguntó, qué andaba haciendo en un lugar así, que si yo quería ser fichera o andaba buscando hombres. Yo le dije que no, que no era fichera y que no andaba buscando hombres, solo que me gustaba platicar y tomar.

Ella se terminó su cerveza y escuché las risas de tres chicas, nos miraban, intercambiaban palabras en tsotsil y se reían. Le pregunté a Micaela qué decían y me respondió: "dice que somos novias, porque me invitaste una cerveza".

Justo ese día, había llegado a la cantina vestida en tonos negros, con sudadera y tenis, sin ningún detalle en los ojos ni en los labios. Ellas pensaron que era "mujerhombre" y que andaba buscando ficheras. Aparte de relacionarme con Florencia, no querían hablar conmigo por pensar que era lesbiana.

Matilde es tseltal de San Juan Cancuc y vive con una de sus "hijastras" en uno de los barrios del periférico norte "El paraíso" ella ficha para comer y juntar para su funeral. Ella "se ocupa" con hombres grandes, por tal razón la hijastra y los nietos la miran con desprecio y no comparten ni los cubiertos ni la comida con ella. Ella vive en un cuarto pequeño de madera donde solo hay una cama, hilos y una estufa pequeña para cocer sus alimentos.

2.7 Kelly: "Mi esquina yo me la gané, a madrazos, a cuchillazos y la defiendo con mi vida porque es lo único que tengo"

La primera vez que vi a Kelly caminando en la esquina del CEDEM pensé que era una mujer transexual por el exceso de maquillaje, el cabello teñido en güero y los

pupilentes azules que usa. Es una mujer joven de 26 años, muy alegre y platicadora. Es tsotsil de San Juan Chamula, ahí vive en la actualidad.

Varias veces platiqué con Kelly, en las entrevistas ella le daba énfasis a los días en los que ella teniendo ocho años y su hermana diez, salían a las calles para pedir dinero y llevar alimentos a su hogar porque su padre no trabajaba. Por lo tanto, identifiqué esta experiencia como el primer punto de quiebre en la vida de Kelly. Ella fue explotada sexualmente desde la niñez: once años y esa experiencia nunca se olvida porque la primera relación pagada marca un rito en el ciclo de vida de las mujeres que cambia algo en ellas para siempre (González, 2017), después de ese día, dice Marcela Lagarde que las mujeres llevan dos calendarios: el culturalmente aceptado para su sociedad y el suyo, conformado por los hechos genéricamente significativos en sus vida.

> "La primera vez que yo me prostituí fue por comida porque no teníamos que comer en la casa, mi hermana y yo nos fuimos con unas amigas a las cantinas de San Cristóbal, aquí van a tener dinero nos decían. Nosotras andábamos pidiendo dinero a la gente para juntar para nuestra comida. Mi hermana tenía unas amigas más grandes que nos dijeron, vengan acá es mejor que estar pidiendo dinero y nosotras nos fuimos con ellas a las cantinas.

Kelly fue abusada en un momento de vulnerabilidad extrema, era una niña que junto a su hermana, buscaban lo más elemental de la vida: comida. Ella solo sabía que para sobrevivir tenía que salir con sus amigas y beber con los militares. Kelly tiene la primaria incompleta y recuerda que a esa edad estaba totalmente "bola" y a pesar de ello, recuerda su violación.

> "Mana, la primera vez yo no sabía nada, estaba muy borracha. Como me veían blanquita y chiquita hasta hicieron un volado los 3 hombres que estaban en la cantina para ver quien se quedaba conmigo. Yo tenía miedo pero mi hermana me dijo que ya estaba aquí y que no quería que sus amigas se enojaran con ella. A mí en mi casa nunca me dijeron que era estar con un hombre, yo solo sentí como me metió su pene en mí. Yo lloré esa noche, porque estaba borracha pero si sentía. Sentía como me dolía y yo no era mujer, yo era una niña".

> "No sabíamos mi hermana y yo de condones ni que podíamos tener enfermedades por estar con hombres, nos juntábamos varias y nos íbamos con las amigas de mi hermana, ellas decían los precios

> y a nosotras nos daban poco. A nosotras nos dijeron que una de las amigas fue asesinada por un militar porque se puso respondona con él, el negocio era de él de lo que ellas hacían con nosotras."

Kelly era una niña tsotsil que la gente está acostumbrada a ver en las calles de San Cristóbal pidiendo dinero, si hubiera sido una niña no indígena, tal vez su vida hubiera sido diferente porque de acuerdo a Judith Butler cada persona está constituida políticamente en virtud de lo que significa su cuerpo, porque la vulnerabilidad que la atraviesa es consecuencia de cómo están construidos los cuerpos socialmente. Los cuerpos están sujetos a las relaciones de poder de maneras diversas y son susceptibles a las violencias por la forma en que son leídos y en este caso, las cantinas y esquinas exponen lo vulnerable que son las mujeres indígenas respecto a otras mujeres.

Kelly relata que se fue de las cantinas porque no le gustaba el trato de los hombres bolos que le metían mano y/o eructaba la cara. Ella piensa que tiene mayor libertad en su esquina porque puede decidir si acepta o no darle un "servicio" a un hombre a diferencia de la cantina donde la ganancia de los dueños depende lo satisfechos que estén los clientes.

Sin embargo, la esquina la tuvo que "ganar":

> "Yo me ponía en la iglesia de Santo Domingo en las noches, me paraba y agarraba clientes ahí. Un policía me dijo que en el CEDEM era una esquina, pero las chicas no me querían. Yo no me fui, luché para conseguir un lugar ahí. Tenía yo 13 años cuando andaba yo caminando ahí, no me paraba para que no me echaran bronca, caminaba y los taxistas se daban cuenta que yo era puta y me preguntaban mi tarifa. Yo les gustaba por chiquita, antes yo pensaba que me veía más grande pero no, veo a las niñas y aunque se pongan maquillaje siempre hay algo que las delata."

Kelly fue agredida por las mujeres que ya estaban en la esquina, Pamela (mujer trans de 36 años) amenazó con acuchillarla varias veces antes de hacerlo realmente:

> "Venía yo caminando una vez cuando sentí que alguien me agarra y que me acerca un cuchillo era la Pamela, ya te dije que no vuelvas acá es nuestro territorio. Por eso a mí me pone muy triste acordarme cómo me inicié en esta esquina, porque me duele mucho acordarme de todo lo que me ha pasado. Me clavó el cuchillo pero rápido llegue con Doña Cata y ella me sanó mi herida. Yo me fui

> dos años y cuando regresé me contaron que a la Pamela la habían matado, dicen que un cliente bolo la contrató y **cuando se dio cuenta que era hombre la acuchilló** y la dejó en el barranco. Por eso me regresé porque era la única que me daba lata, cuando me vieron me dijeron, ya has luchado mucho por tu lugar, esa es tu esquina."

Las razones por las cuáles Kelly sigue en la esquina son porque ella dice que en ningún otro trabajo ganaría lo que obtiene de la esquina. No cuenta con estudios primarios y a pesar de lo difícil que ha sido estar en la esquina, ella está contenta porque ha juntado dinero para iniciar la construcción de su casa.

Kelly recuerda que en su infancia compartió con ocho hermanos, mamá y papá, una casa de madera techada con lonas, en los Altos de Chiapas prevalecen las bajas temperaturas al ser zona montañosa hace mucho frío por las mañanas. La relación actual con su madre es de confianza, la señora sabe lo que hace su hija y la ha defendido de los hermanos:

> "Es mi mamá y me quiere así como soy. Cuando mis hermanos se fueron de la casa y yo estaba chica iba a la casa de mis hermanos porque no teníamos que comer, mis cuñadas me escondían la comida, no nos daban ni un platito de frijol. Cuando mis hermanos vienen a reclamarme y a querer pegarme, mi mamá me defiende. Se enteraron por sus amigos que yo andaba en la esquina, cuando estaba chica me molieron a golpes por dejarlos en vergüenza en el pueblo. Pero ahora que ya estoy grande no me dejo, al único que le tenía miedo y ya murió es mi papá pero él nunca supo lo que hacía.
>
> Dice mi mamá con mi hija no se metan, ella es la única que se preocupa por mí, la que me viste y me da de comer, ustedes vean sus casas."

Kelly dice que tiene muchos recuerdos "malos" y que cuando era adolescente había tenido ideas suicidas porque odiaba pensar que en "algún momento cualquiera podría matarla", ella no olvida las veces en que se ha visto en peligro rezándole a su padre para que la proteja:

> "Si es difícil andar aquí porque después de que mi papá murió, yo tenía como 13 años, **me levantaron en una camioneta** dos hombres y me llevaron al cerro, me quitaron mi ropa y me violaron. Mientras me violaban yo solamente pensaba en mi papá, le decía que me ayudara, que me la debía porque por su culpa yo andaba aquí, que ya me iba a portar bien, que iba a olvidar las putizas que le puso a mi mamá porque yo pensé que me iban a matar."

> "Nunca se cómo pasó, pero se vieron unas luces, como si viniera un coche o camioneta, por eso ellos se subieron rápido a su camioneta y se fueron, esperé que pasara el coche y nunca pasó. Sé que era mi papá quien venía a ayudarme, me ayudó a que no me mataran. Esa noche me quedé llorando en el cerro, no sabía cómo bajarme, tarde en ponerme mi ropa, tenía miedo, pensé que estaba soñando una pesadilla. Me puse como pude mi ropa y bajé del cerro pero los coches me veían y no se detenían porque pensaban que les iba a hacer daño o estaba bola. Eso es lo que me da miedo que muchos hombres creen que porque una es puta, pueden tratarnos como quieran porque nadie nos va a defender."

Ixchel González (2017) menciona que la eficacia del sistema proxeneta es hacer sentir inferior a las mujeres en situación de prostitución y no merecedoras de una vida libre de violencia. Las mujeres interiorizan que sus vidas valen menos por ser "bol ants"[45] y por eso, comparten sus experiencias con mujeres en su misma condición y no a sus familiares, porque de cierta manera piensan que se lo merecen. Aquí podemos ver claramente cómo operan las espirales de subordinación porque Kelly al ingresar al mundo de la prostitución, las violencias que ella vive se agudizan y las vulnerabilidades aumentan y se profundizan, tanto así que ella teme por su vida.

Cuando la violencia se vuelve parte de la vida cotidiana como una forma de ser realista de lo que te puede suceder, los medios de autodefensa se vuelven limitados:

> "También preocupo a mi mamá, **ella tiene miedo que me pase algo**, no le conté la vez que me acuchillaron, o cuando me violaron en el cerro, no le cuento nada para preocuparla, para qué hacerla sufrir. Con que me pase a mí y pueda llegar viva a verla está bien. Yo a veces quisiera tener una hija, tener pareja, familia, pero ninguno me toma en serio porque saben lo que soy."

> "Ya estoy acostumbrada a que me miren feo por estar en la esquina, de niña me miraban con asco por pedir dinero, me siguen viendo igual pero ahora por otra cosa. Yo no podría tomar otro trabajo donde no pueda hacer lo que quiero. Ya estoy mal acostumbrada".

Los hombres que están destinados al tutelaje de una mujer en contextos vulnerables, sienten ser menos dignos por el "mal" comportamiento de una

[45] "Bol ants" significa en tseltal "mujer mala" y en tsotsil "chopol ants".

integrante de su familia porque cambia el rol y los mandatos tradicionales, Kelly está orgullosa de ser ella quien cuida y satisface las necesidades de su madre:

> "Mis hermanos no me hablan pero ya no se meten conmigo, como si no existiera, no dejan que sus hijas hablen conmigo, dicen que yo les voy a enseñar pura maña y está bien, así no me molestan, es del dinero de una puta de donde salen las medicinas de su mamá, de ahí sale para que construyamos una casa, ellos nunca le dieron nada a mi mamá ni le van a dar si me pasa algo, puros problemas le llevan, que si mi mamá me quiere más a mí, que si yo no merezco que me quieran."

Kelly vive su punto de quiebre de forma cíclica a través de las espirales de violencia, porque sus necesidades de alimentación, un techo digno y salud están mediadas por su situación de prostitución en la esquina. El control que el sistema proxeneta ha generado un dominio a través de sus subjetividades e interiorizado en su cuerpo que ha sido violentado de múltiples formas. El estigma y la sanción social de la cual Kelly es objeto en la sociedad y principalmente de sus familiares varones, la culpan a ella por atentar con el "ser buena mujer" sin cuestionar las desigualdades estructurales que no generan oportunidades dignas de sobrevivir.

Capítulo 3

Vulnerabilidades en la periferia: derechos humanos y diálogo intercultural

Las vulnerabilidades que atraviesan a las mujeres indígenas han sido constantemente denunciadas por mujeres del movimiento indígena de diversas organizaciones de distintos países, pueblos y comunidades, tanto así que han insistido en construir una agenda por los derechos de las mujeres indígenas. Por ejemplo, la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (Conami) ha enfatizado en trabajar desde una alerta de género comunitaria porque las mujeres indígenas no son visibles en las alertas de género de los municipios.

Desde la perspectiva de los DDHH, la vulnerabilidad es una condición social que coloca a un individuo en una situación de riesgo, esta situación incapacita y/o inhabilita a una persona de manera inmediata o a futuro, comprometiendo su bienestar y el de las personas que lo rodean. Este abordaje considera las situaciones individuales, socioculturales, políticas, jurídicas e históricas, que construyen la vulnerabilidad de las personas a partir del ejercicio y cumplimiento de los DDHH.

Desde un enfoque antropológico, la vulnerabilidad es una mirada que profundiza sobre las condiciones de vida que permean en la actualidad la existencia de las mujeres tseltales y tsotsiles. Nos permite abordar las características sociales y políticas: las circunstancias que exponen a las mujeres indígenas a estar en riego de estar en situación de prostitución. Por lo tanto, primero se dimensiona el concepto de vulnerabilidad desde lo social, entendida como riesgo vinculado a las estructuras sociales y no solamente con las conductas individuales. Es un indicador de inequidad social que exige respuesta en la estructura socioeconómica y política del país (Gómez y Almanza, 2012) por eso, la vulnerabilidad es social más que personal.

Es decir, la explotación sexual es producto de una situación determinada por la vulnerabilidad social que aprovecha el sistema proxeneta. Estar en situación de

prostitución es resultado de vulnerabilidades en las cuales intervienen factores económicos, políticos, sociales, históricos, culturales, familiares y personales que se conjugan en tiempo y espacio para violentar a las mujeres en las cantinas y esquinas.

En este sentido, entiendo las vulnerabilidades en contextos periféricos como un conjunto de riesgos y amenazas que interactúan en un espacio social para producir mujeres indígenas en situación de prostitución y que las afecta en sus relaciones familiares, personales y comunitarias al exponerlas a violencias físicas y feminicidas. En un contexto como San Cristóbal de las Casas, Chiapas, las poblaciones "más vulnerables" son las mujeres que viven con menores ingresos, producto de la desigualdad social y del empobrecimiento del sur del país que genera riesgos de manera violenta y anula la posibilidad de proteger las vidas (García, 2010). En pocas palabras, la vulnerabilidad es la materialización de las opresiones de los sistemas de poder.

A palabras de Marcela Lagarde:

> "Las indígenas están sometidas a una triple opresión que se genera en tres formas de adscripción sociales y culturales, cada una de las cuales es opresiva; se trata de la opresión genérica, la opresión clasista y la opresión étnica: i) Es genérica porque se trata de mujeres que, en un mundo patriarcal, comparten esa opresión con todas las mujeres. ii) Es clasista porque las indígenas pertenecen en su mayoría a las clases explotadas y comparten la opresión de clase con todos los explotados. iii) Es étnica, y en ella están sometidas, como los hombres de sus grupos, por el sólo hecho de ser parte de las minorías étnicas (Lagarde 2005,108)."

Las mujeres indígenas en situación de prostitución viven las vulnerabilidades por ser indígenas, migrantes, pobres y mujeres, todas estas vulnerabilidades son inherentes a ellas, todas son construidas socialmente. Por lo tanto, las mujeres ficheras y/o en situación de prostitución no son "mujeres malas" ni "desviadas", porque si bien, la condición de vulnerabilidad en los Altos de Chiapas es compartida por la gran mayoría de mujeres indígenas, no todas enfrentan los mismos riesgos para ser explotadas sexualmente, por eso es que esta investigación se enfocó principalmente en identificar el *punto de quiebre*

(González, 2017) para poder comprender en qué momento ocurre la transformación de una mujer indígena “privada” a una mujer “pública”.

Para el análisis es necesario expresar una tipología de vulnerabilidades porque atraviesan a las seis mujeres en situación de prostitución: edad, género, educativa, étnica, clase y migración. Las vulnerabilidades no se viven de manera que sean sumativas, sino, que están entretejidas en formas dinámicas desde la socialización de las niñas a mujeres; transiciones entre la vulnerabilidad a estar en las cantinas y la mirada excluyente de la comunidad al ser “malas mujeres” que permiten las violencias en el espacio público y privado.

3.1 Vulnerabilidad por edad y género

Las seis mujeres Kelly, Gaby, Irene, Laura, Matilde y Lorena son mujeres tseltales y tsotsiles que viven la vulnerabilidad de edad de diferentes maneras. La misoginia ha permitido una desvalorización generalizada de todas las mujeres, independientemente de su edad, sin embargo, ser niña y anciana coloca a las mujeres en grados de mayor vulnerabilidad. El patriarcado genera hombres paternalistas que clasifican a las mujeres y las jerarquiza entre ellas, asumen su poder como padres, hermanos y esposos esperando que las mujeres asuman su lugar subalterno dentro de la familia.

También la vulnerabilidad por género puede ser atribuida a algunos factores culturales que determinan situaciones de desventajas como lo son los roles de género que, aunque varían según épocas, clases sociales y regiones del mundo, siempre marcan diferencias en la conducta de varones y mujeres. Las normas, prescripciones y representaciones culturales tienden a establecer estereotipos y patrones de moral diferenciados.

Marcela Guijosa (2006) afirma que vivimos en una cultura del “edadismo”, esto significa que es una ideología que menosprecia y discrimina a las personas por su edad. Si bien la sociedad en general tiene una valoración y exaltación de la juventud, en las comunidades indígenas la vejez es señal de respeto por su

experiencia y conocimientos, sin embargo, cuando se trata de una mujer que ha sido fichera o estado en situación de prostitución, el panorama es diferente.

Las mujeres ficheras y en situación de prostitución con quienes dialogué mencionaron que durante su niñez o adolescencia se les impidió estudiar porque no había dinero para la escuela o por la idea sustentada en el prejuicio de que deben cumplir con "mandatos comunitarios" como ser madres y esposas y dedicarse al trabajo impago de cuidados exclusivamente, anulando así el derecho a un desarrollo personal. Las mujeres sufren una desvaloración que gesta desventajas sociales, económicas y políticas que Nancy Fraser denominó brechas de género.

El sistema proxeneta ha lucrado con los cuerpos de la niñez, dentro del mercado de abuso sexual predomina la cultura de la pedofilia, razón por la cual la niñez o adolescentes son más vulnerables para estar en situación de prostitución.

A palabras de Kelly:

> "La primera vez que yo estuve con un hombre tenía 11 años, todavía no tenía mi regla, todavía no era mujer, era una niña. Yo me metí con él porque me dio dinero para mi comida, me dio $50 pesos que yo muy feliz lleve a mi mamá, pero como era nuevecita no sé nunca cuánto habrán cobrado por mí. Las amigas de mi hermana andaban aquí en las cantinas de San Cristóbal y se metían con los militares. Yo recuerdo que hacían negocio con nosotras las mayores, ellas negociaban con los militares, ellas cobraban y a nosotras nos daban poquito."
>
> "Ya borracha una no sabe lo que hace, muchas veces no cobre mis servicios o ni sabía si había dicho si sí o no, cuando una toma se le calienta ahí abajo también, me acuerdo que me ponía roja y si me iba con los hombres que me parecían guapos, pero luego ni me pagaban. Ay manita yo no sé porque nunca agarre una enfermedad de ahí, porque ni usábamos condón, cuando los hombres se ponen borrachos no piensan en eso."

El tránsito de Kelly de niña a adolescente, adolescente a joven y probablemente de joven a adulta mayor, significa aprendizajes y cambios. Ella al pasar de niña a adolescente, transformó el conocimiento sobre su cuerpo, de entenderlo y vivir situaciones de abusos en un contexto donde la educación sexual es nula.

> “Si, si me embaracé una cuando tenía 13 años y la otra cuando iba casi cumplir 15, yo no quiero ser mamá porque las mujeres venimos a sufrir y no quiero tener una niña. Mi mamá fue la que se dio cuenta, me miró pálida y me sobó mi pancita, no sé si tenía semanas o meses de embarazo, nunca llevé la cuenta de nada, ni sabía quién era el papá. Me consiguió unas hierbas con su comadre, me lo tomé y sangré. No me arrepiento de lo que hemos hecho porque con una hija yo no podría seguir trabajando, imagínate cuantos meses tendría que descansar y de quien íbamos a vivir. No siento remordimientos, ya con mis amigas aprendí que tenía que usar condones, no hubo problema hasta de nuevo cuando ya iba a hacer fiesta, estaba embarazada. Una amiga fue la que me dio unas pastillas y me las tomé. Ya después otra amiga me llevó a ponerme el parche, luego usé diu y cosas así porque así como ando no quiero ser mamá.”

La vulnerabilidad de género, entendida como un elemento más de la vulnerabilidad social está relacionada a la subordinación histórica de género como uno de los factores que facilitan y organizan la explotación sexual (Gómez y Almanza, 2012). La prostitución es una forma de violencia de género, porque hay consecuencias sociales en la vida de las mujeres y efectos físicos y psicológicos a corto y largo plazo. La prostitución es una forma de violencia de género porque cosifican el cuerpo femenino y lo utilizan para generar ganancia. Las mujeres no son consideradas como sujetos de su propio cuerpo. Por eso, la violencia de género debe entenderse como un problema social y no privado porque conlleva a relaciones de poder asimétricas y jerarquizadas entre sexos.

Las desigualdades entre mujeres y hombres son el resultado de las construcciones simbólicas sobre lo que significa ser hombre y mujer, mismas diferencias que se materializarán en lo económico a través de las relaciones de poder.

3.2 Vulnerabilidad económica y étnica

La vulnerabilidad económica opera en torno a la situación de la mujer en la sociedad capitalista con la feminización de la pobreza que se ve reflejada en la explotación y opresión económica, su aislamiento social, su uso como objeto sexual y su discriminación positiva (Olivera,1976). La vulnerabilidad económica de las mujeres no se da solamente a través de su trabajo directamente ligado a la

producción, sino principalmente a través del trabajo doméstico que realizan en el seno familiar.

El neoliberalismo ha aumentado la vulnerabilidad económica de las mujeres indígenas, porque al tener la finalidad de incrementar las ganancias, no se generan fuentes de trabajo formal de calidad, sino que se fomentan formas de exclusión económica, el trabajo informal y trabajo bajo coerción en condiciones deplorables (Márquez, 2009:200). El capitalismo pone en riesgo la economía, la organización y la forma de vida de las zonas rurales y urbanas. Así que mientras los hombres tseltales y tsotsiles encuentran la manera de migrar a Cancún, Playas del Carmen, el norte del país o Estados Unidos en formas alternativas de trabajo; las perspectivas para las mujeres jóvenes y pobres son distintas.

La vulnerabilidad en alguna de sus variantes, puede llegar a la pobreza, entendiendo por esta última la carencia o deterioro en los elementos de subsistencia. El factor económico es una cuestión muy fuerte para que las mujeres estén en situación de prostitución porque ellas son las que sacan adelante a sus familias ante las crisis neoliberales. En San Cristóbal el sector servicios paga $1500 la quincena a las trabajadoras, también es necesario dimensionar que los trabajos que hacen las mujeres son menos valorados y por ende, mal pagados.

Ser de comunidad indígena en México y en otros países ha significado estar en desigualdad social respecto a los mestizos o citadinos. Si bien los descendientes de los pueblos originarios establecen relaciones igualitarias con los otros sectores de la población, también se establecen relaciones asimétricas basadas en las distinciones étnicas.

Por ejemplo, las comunidades indígenas tienen integrantes que gracias a la migración o empleos formales (maestros, militares, comerciantes) han accedido a mejores condiciones de vida, a diferencia de la población vulnerable que debido a un proceso histórico de desigualdad, no han tenido acceso a una nutrición de calidad, mucho menos de capital académico y cultural.

Entonces, pareciera que las mujeres tseltales y tsotsiles “no están preparadas” para trabajar en otros espacios que no sea de sector servicios: trabajadoras domésticas, artesanas o comerciantes. Porque la desigualdad se reproduce en las relaciones sociales a través de las relaciones de poder, las mujeres vulnerables al no haber tenido un acceso a la educación de calidad, cursos y talleres extracurriculares, difícilmente podrán acceder a un empleo bien remunerado.

Max Weber hablaba de los cierres sociales que permiten la exclusión y el acaparamiento de recursos y oportunidades que pertenecen al grupo de status, en San Cristóbal se trata de los “coletos” quienes son los dueños de los negocios y de las haciendas de los Altos de Chiapas y para quienes trabajan las mujeres tseltales y tsotsiles.

El status bajo lo tienen los grupos indígenas que se asentaron en la zona del periférico norte: los “temibles chamulas”, quienes han sido estigmatizados como violentos y flojos. Sin embargo, al hacer un breve repaso histórico podemos ver las relaciones serviles que se establecieron en Chiapas, específicamente entre los coletos y las comunidades indígenas en relación al sexo servil.

Las mujeres cuentan que sus abuelas tenían sus primeras experiencias con los hacendados porque formaban parte de los trabajadores de la hacienda, hasta que tuvieron que pelear por terrenos y establecer sus familias dejaron de servirles sexualmente. Varios comunicados del EZLN han denunciado estos casos, sobre todo, porque en la actualidad la presencia de militares está relacionado con el aumento de la prostitución indígena (Zarco, 2009).

3.3 Vulnerabilidades desde una perspectiva de Derechos Humanos e Interculturalidad

¿No es cierto que, por ejemplo, los indígenas de Guadalupe Tepeyac viven ahora exiliados en la montaña porque su pueblo es una mezcla de cuartel, burdel y cantina para las tropas federales?

Comunicado del EZLN (1998)

Chiapa de los españoles fue fundada en 1528 por Diego de Mazariegos, desde esa época los vencidos fueron puestos en relaciones asimétricas respecto a los vencedores. Durante y después de la colonización las mujeres estuvieron en un régimen servicial, donde además de las tareas domésticas y del campo, daban servicio sexual al patrón e hijos y capataz.

Mercedes Olivera (1979) relata que las mujeres indígenas soportaban los malos tratos y la discriminación por su condición de siervas e indígenas, esto es lo que ella denominó como “derecho de pernada” porque las mujeres indígenas eran la primera experiencia sexual de los hijos de los coletos o los cuerpos donde los hacendados manifestaban el control sobre sus territorios. En los años setenta, hubo una persecución contra las mujeres en situación de prostitución en San Cristóbal, debido a ello, los coletos mantenían su pudor en público y no se arriesgaban con ellas, pero si con las mujeres indígenas que trabajaban para ellos (Ramos y Pérez, 2009).

Después del estallido revolucionario en 1994, de acuerdo a José Luis Piñeyro los militares aumentaron en un 350% en Chiapas, uno de los principales cuarteles militares con instrucción militar se encontraba en San Cristóbal. En la zona Altos de Chiapas había un militar por nueve civiles. Esto trajo consecuencias graves al tejido social y comunitario dicen Baltasar Ramos y María Patricia Pérez (2009) ya que, los militares no solo violaron los derechos humanos de los zapatistas, sino llevaron prostitución, alcoholismo y drogadicción a las comunidades.

La vulnerabilidad étnica problematiza las diferentes capacidades que tiene cada sujeta para enfrentar los riesgos que existen en su contexto. Las mujeres al vivir en una guerra de baja intensidad, donde sus compañeros de vida eran agredidos, sitiados y amenazados, ellas tenían que sobrevivir mediante los servicios sexuales. Ellas también denunciaron las violaciones que vivieron como mujeres de las bases organizativas, en esta época aumentaron las niñas y adolescentes en explotación sexual desde los 11 años, ante la demanda de "carne fresca", Kelly relata porque ella piensa que los militares se fijaron en ella:

> "Yo siempre fui la blanquita y la bonita de la casa, la gente no creía que fuera de mi familia de Chamula, por eso les gusto a los hombres porque no parezco indígena."

Sin embargo, no solo era por su apariencia física sino que de acuerdo al patriarcado, mientras las mujeres sean vírgenes o cuenten con menores experiencias sexuales, los hombres se encuentran más satisfechos en su masculinidad. Por eso es que culturalmente hay bromas alrededor de la "carne fresca", refiriéndose a la erotización tempranas de las niñas y adolescentes.

Se habla de vulnerabilidad a grandes escalas, desde la estadística con cifras generales, pero poco desde la comprensión de los que sucede en la vida cotidiana de la gente vulnerable. Las mujeres indígenas se han organizado para visibilizar las violencias que operan estructuralmente en sus vidas y que han pasado desapercibidas por la homogenización del ser mujeres. Por ejemplo, la Coordinadora Nacional de Mujeres indígenas (CONAMI) es un proyecto político que surgió en 1997 con la finalidad de articular y fortalecer los procesos organizativos de las mujeres en sus comunidades de origen o como migrantes en las ciudades. Las mujeres de la CONAMI han enfatizado su distinción como mujeres indígenas, al expresar que la diferenciación de "nosotras" como otredad es resultado de la invasión y colonización desde hace más de 500 años y que el despojo sobre el territorio en las comunidades indígenas sigue ocurriendo, afectando principalmente a las mujeres:

> “La violencia contra las mujeres y las niñas, adolescentes y jóvenes indígenas es: política, social, económica, espiritual, física, sexual, psicológica y medioambiental y tiene múltiples dimensiones: interpersonal y estructural, pública y privada, estatal y no estatal. Su análisis en los espacios públicos, deberían abarcar en lo posible todos estos modos de percibirla, de ello la necesidad de enfocar la violencia como las violencias” (Alerta Comunitaria de Género, 2019)

Entonces, considero importante analizar las vulnerabilidades de las seis mujeres tseltales y tsotsiles desde una perspectiva de derechos humanos e interculturalidad porque, la CONAMI insiste en que debemos investigar los fenómenos sociales sobre las mujeres indígenas desde la denuncia sistemática de la violación de los derechos colectivos como pueblos indígenas como el riesgo principal que desencadena o acentúa la violencia de género en las comunidades.

Las vulnerabilidades exponen a las mujeres indígenas a todas las violencias posibles, pocos son los casos que se han visibilizado para movilizar por altos índices de violencia o feminicidios en territorio indígena. La CONAMI ha expuesto en la alerta de género comunitaria que no existe un registro estadístico sobre feminicidios de mujeres indígenas, este tema tiene mucha relevancia porque la impunidad y la injusticia permiten que los casos no se visibilicen y por ende, se sigan perpetrando.

Las vulnerabilidades de las mujeres indígenas nos permiten reconocer que los derechos humanos no están siendo ejercidos ni disfrutados en su vida cotidiana, esto ocasiona que los obstáculos y retos para la sobrevivencia y reproducción familiar día a día se vean afectados.

El Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) elaboró un documento en el cual participaron mujeres indígenas líderes de América y expusieron que su identidad de género está relacionada a sus roles como personas espirituales y que las violencias las sufren en formas particulares de abuso y sufrimiento en ámbitos que van más allá de lo corporal (violencia física y sexual).

3.4 Laura: “da miedo que te lleven, te violen y después te avienten en el campo, nadie se da cuenta, nadie dice nada”

Con anterioridad expuse como conocí a Laura, ella es una mujer muy valiente y a quien admiro profundamente porque a pesar de las violencias que vive, todavía sonríe mientras borda y teje. Es la hija mujer de cuatro hermanos, tiene 37 años y vive con sus 6 hijos en la periferia de San Cristóbal. La entrevista tuvo lugar en su casa, un hogar humilde, platicamos mientras ella trae a su nena de cuatro meses en la espalda y al frente a su nieta de ocho, ambas profundamente dormidas y como artesana, mientras borda una blusa con flores de colores.

Laura fue forzada a casarse a la edad de 14 años porque “fue vista platicando con un hombre”, este fue el primer punto de quiebre que cambió su vida, constantemente él le reprochaba que no hubiera sido decisión suya sino una imposición familiar. La familia vivía la violencia que ejercía el padre porque Laura tenía que hacer trabajo de cuidados y reproducción de la vida sin remuneración, porque el hombre no trabajaba y vivía de lo que ella bordaba y tejía. Ella relata que soportó al marido “por el bien de mis hijos” y porque “así me tocó este hombre” (ejemplo de cómo ella interiorizó las espirales de subordinación) Laura vivía con miedo a ser golpeada, era insultada por él y ella dice que terminó pensando primero en él antes que en las necesidades de sus hijos. Los hijos recuerdan con aberración al padre y la han disculpado por ser fichera, a pesar de ser burlados constantemente por sus compañeros de la comunidad

Ella no fue feliz durante el matrimonio porque él era bebedor y violento con ella. Después, Laura tuvo que sacar al esposo de la cárcel por violación y feminicidio contra una de las mujeres de la comunidad, a partir de este hecho, ocurrió el segundo punto de quiebre que la expuso al sistema proxeneta porque no tuvo las redes familiares ni comunitarias para sacar adelante a sus hijos.

> “Mi mamá nunca me apoyó, no me dijo ah déjalo hija ni mi papá dijo nada. Andaba yo independiente, sola, nadie me preguntaba ya comiste hija? Ya comieron tus hijos? Por eso me metí a la cantina a tomar por mis problemas, porque no hallaba yo que hacer, me emborrachaba yo solita y mejor la señora de la cantina me decía ¿Por qué tomas Laura? Porque tengo muchos problemas,

> muchas deudas, fuera yo cobarde me colgaba yo de un árbol. Si vas a estar tomando mejor que sea con el dinero del cliente, nada más vas a acompañar al cliente. Me veía tomando y me repetía eso: si vas a tomar mejor cobra de una vez Laura, ellos me van a pagar 50, 30 son para ti y 20 van a quedar para mi producto."

Las vulnerabilidades que vivía Laura, se manifestaban de muchas formas, pero el desconocimiento de sus derechos humanos y del funcionamiento de las instancias de procuración de justicia la hizo "aguantar" al esposo porque de acuerdo a los valores tradicionales, era lo "correcto", estas son las condiciones de las cuales se valida el sistema proxeneta para mantener el espiral de violencia que terminará amarrando a Laura a estar en situación de prostitución.

> "Él se tomaba, se drogaba, tuve muchos problemas con él porque no me dejaba. Si me iba, y me escapaba a la casa de mi mamá, él iba con un cuchillo a buscarme a traerme a la fuerza y así no había como zafarme de él. Ahora ya hay ley en los parajes para cuidar a las mujeres, antes aquí no hay. Intenté escaparme con mis dos hijos ¿pero dónde?, ¿dónde voy a esconder? Si me voy a la casa de mi mamá, va a ir a buscarme a tumbar la casa. Porque así me decía, cuando me escapé a la casa de mi mamá, llega a buscar problemas y de ahí ya no pude escaparme de él, tuve que aguantarle. Hasta que tuvo el problema y nos dejamos, pero mis suegros vendieron el terreno, porque estaba a nombre de él y así pasó que me quedé en la calle sin nada. No hay nada dinero y yo ya tenía cuatro hijos, cuando tenía dos hijos quise escapar pero no, no se podía. Llegué a tener cuatro, antes no sabía que había métodos para no embarazarnos, no se conseguían las pastillas antes, tuve que tener cuatro hijos de él y así."

La manera de no hacer sentir mal a las mujeres y de convencerlas de que el fichaje es un trabajo, es convenciéndolas que la maternidad es lo más importante y que "vale la pena estar ahí". Laura estaba tan vulnerable emocionalmente que incluso encontró en la cantina un espacio de desahogo que después, ella reconoce se transformó en "vicio":

> "Cuando tomo, la dueña de la cantina me dice: lo haces por tus hijos. Entonces yo me metí a la cantina, por la tristeza y la pobreza, me metí a trabajar; mantengo mi vicio y mantengo a mis hijos. Y ahí me metí a la cantina, podía pagar mi renta, mis deudas y mantener a mis hijos. La gente llegaba a la cantina y me decían ¿qué andas haciendo aquí borracha? Yo puedo tomar, les decía. Porque no tengo marido y mis hijos tú no les das de comer. Pero también llegaban los hombres y yo les contaba mis penas, les hablaba de mis hijos de mis problemas de que yo estaba aquí por necesidad. Les

enseñaba las cicatrices de los golpes que me había dado mi esposo, tengo 2 mira (me enseña la rodilla y me señala que en la pierna tiene otra)"

Laura conoció a un hombre mayor en la cantina y se juntó con él, tuvieron una cantina y contactaban a mujeres para que ficharan, sin embargo, el círculo de violencia se volvió a reproducir en su vida, porque fue abandonada nuevamente, volvió a fichar:

"Estuve trabajando y conocí un señor, me junté por segunda vez. Le dije ya sé cómo se trabaja, pongamos nuestra cantina, se gana su buen dinero. Nos juntamos pero volví a ser fracasada, porque él me engaño con una de las ficheras. Ahí vuelvo a quedar sola de nuevo con una traición con dos hijas más, por eso regresé a las cantinas. Porque solo ahí puedo ganar dinero, regresé a las cantinas."

De las cantinas pasó a dar servicios sexuales:

"Si tú vas con alguien que te dé tus 300 pesos sino no. Si tú haces caso porque te gustó la persona, está bien, si vas a cobrar tus 300 está bien, pero no todas las personas porque no te van a respetar. Algunos te vas con ellos y no te pagan, si les echas problema te van hasta matar o golpear. Por eso, hay que cuidarse de que no estén tan borrachos porque si no lastiman mucho."

Laura dice que después de tener dinero, ella ya no podía con otros trabajos porque no le alcanzaba para sus necesidades primarias, por lo tanto, ella prefería exponerse a la violencia de los hombres bolos a "pasarla mal"

"Trabajar en cantina se gana pero también hay borrachos que no te respetan. A mí me ha pasado, hasta te levantan la enagua, como son indígenas no respetan, los que viven en comunidad son tremendos.

Hasta llegan armados y de ahí da miedo, que nos lleven que te jalen, que te lleven en las camionetas porque ha pasado así a mi amiga, como el baño está afuera, eso no pasó en San Cristóbal sino en una cantina que está rumbo a Chamula. Mi amiga sale del baño y yo estoy platicando y que me dice uno que está tomando, ya se llevaron a tu amiga ¿a dónde digo yo? La echaron en un carro nissan, ya la llevaron en el carro. ¿Dónde jaló el carro? Me dicen para allá y como yo tengo un amigo, le digo écheme la mano, se llevaron a mi amiga. Hay un carro y raptaron a una muchacha y se llevan para chamula. Fuimos a buscarla porque da miedo que te lleven, te violen y después te avienten en el campo, nadie se da cuenta, nadie dice nada. Han encontrado muertas mujeres pero ya cuando te comieron los animales, lo encuentran muertas. Por eso dejamos de trabajar por chamula porque en comunidad es más peligroso. Ha pasado que se llevan a las muchachas y las violan a veces las graban."

El alcohol aumenta las vulnerabilidades de las mujeres ficheras porque, socialmente no está bien visto que ellas asuman actitudes “varoniles” y tomar es una de ellas. Las mujeres de la comunidad se vuelven “enemigas” de las ficheras, porque piensan que los esposos las engañan con ellas y por eso, ellos no llevan dinero a sus casas:

> “Los que son de comunidad cuando ven que una es fichera piensan que una es puta, por eso dicen que nos quieren violar porque tomamos alcohol y escuchamos música. Por eso luego a las muchachas nos quieren llevar a la fuerza, no respetan si uno nomas está acompañando para tomar. Algunos quieren violar pero otros si saben respetar. Pocos son los que son muy tremendos queriendo hacer esas cosas.”

> “Las mujeres que son de la comunidad no nos quieren, no dan chance de que trabajemos ahí, no quieren cantinas en la comunidad porque dicen que viene a tomar su marido con nosotras a gastarse el dinero y ya llegan borrachos a la casa a pegarles a ellas. Por eso las cantinas están escondidas porque la gente de la comunidad se juntaron por las mujeres que ya no quieren que hayan cantinas.”

Laura en las primeras visitas relataba las experiencias violentas hacia sus compañeras como ajenas a ella, pero conforme pasara el tiempo y ella sintiera mayor confianza, pudo contar que ella también había vivido “eso” y que las situaciones habían tenido consecuencias en su vida para siempre, porque no solo quedo el estigma hacia ella y su familia, también su cuerpo se encuentra habitado por el Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH).

En la comunidad, la forma de expresarle violencia fue a través del silencio condenatorio, a las reacciones agresivas de las mujeres y al constante acoso de parte de los hombres al saberla cantinera y fichera. Laura al estar en situación de prostitución ya manifiesta en su cuerpo formas de violencia, porque el contexto la ha forzado, sin embargo, en todo momento vive las diversas formas de lo que Lagarde define como violencia erótica (2011): la violación, intento de violación, el abuso, hostigamiento y acoso sexual. La violencia erótica dice la autora es la síntesis política de la opresión de las mujeres, porque implica la violencia, el erotismo, la apropiación y el daño al cosificar a las mujeres y posicionar a los hombres sobre ellas.

Laura fue víctima de un “levantón” a finales del 2017 que ha cambiado su vida hasta la actualidad:

> “Yo nunca voy a olvidar ese día que me levantaron a un paraje, estuve bebiendo con dos hombres que me trataron muy bien, me escuchaban y me pagaron muy bien ya varias veces que venían a la cantina. Me emborrache mucho y me subieron a una camioneta, yo me quede dormida de tan borracha que iba y ni metí mis manos para defenderme. Cuando desperté estaba en un hotel del paraje y ellos hablaron conmigo y me dijeron que me iban a grabar en porno, que eran mis amigos y me pagarían bien, que si quería fueran malos de una vez me iban a matar. Yo no quería hacer eso, pero pensé en mis hijos y yo quería vivir, me decían tomate tu cerveza y no vas a sentir nada, así me tuvieron una semana grabándome con diferentes señores. En mi casa mis hijos empezaron a buscarme y nadie daba razón de donde estaba. Pensé que me iban a matar, pero no, yo les hablaba bien, les decía que trabajaría con ellos si querían, que les iba a traer muchachas, les hable bien y así me dejaron ir.”

Después de esa experiencia, Laura dejó de fichar porque la comunidad la rechazó al saber que ella salía en los videos caseros de porno chamula que se venden en los mercados del centro. El rechazo era generalizado, su familia no le habla, es señalada y vista como “despreciable”. Tiempo después, ella se dio cuenta que estaba embarazada, decidió tener a la bebé, pero no pudo con el escarnio social para aguantar las visitas médicas y prefirió tener la labor de parto en casa.

Ella me dijo que tenía malestares físicos en el cuerpo que temía se tratara de algo maligno, fuimos al Mexfam y sus pruebas salieron positivas con VIH. Ella no tuvo acceso a los servicios de salud, porque en ese momento (octubre 2018) el sindicato estaba en huelga. En enero, Laura pudo tratarse en la unidad médica de la Hormiga, pero expresaba que los médicos y enfermeras la han hecho sentir mal porque le cuesta trabajo mostrar sus partes íntimas y ha recibido burlas de mujeres porque escucha que se “cuchichean” entre ellas para decir “ya todo mundo sabe cómo es su “siu y se espanta ahora”.

Si bien, esta investigación no se concentró en los procesos de justicia sobre las violencias que viven las mujeres ficheras y en situación de prostitución, en las mujeres entrevistadas prevalecía un sentimiento de desánimo por sus derechos

incumplidos y por la impunidad que prevalece en las violencias que viven cotidianamente.

En la alerta de género emitida en 2018 no se menciona en específico a las mujeres indígenas ficheras, ya que son sujetas que han sido homogenizadas dentro del mundo de mujeres que viven violencia, pero a través de las palabras de las seis mujeres no hay justicia ni respeto para ellas por trabajar en las cantinas. Las vulnerabilidades históricas que atraviesan sus cuerpos van más allá de la historia de violaciones a sus derechos humanos como mujeres en condición subordinada, porque ser indígena es además una categoría que sobre el discurso del multiculturalismo, el estado nación ha buscado integrar pero no respetar su autonomía e incidencia en las políticas públicas.

Entonces, mi interés ha sido mostrar cómo las vulnerabilidades que atraviesan a las mujeres indígenas hacen posible el pacto patriarcal sobre ellas porque así los hombres se hipermasculinizan e imponen sus deseos y poder sobre ellas. Debo aclarar que no victimizo a Laura, al contrario, creo en la potencia de las mujeres indígenas que organizadas podamos erradicar la violencia, para ello, se necesitan esfuerzos, desde la voluntad política para trabajar sobre la desigualdad hasta plantear soluciones al alcoholismo en las comunidades y así frenar la existencia de las cantinas.

Las soluciones se deben hacer a través de un diálogo intercultural, desde el énfasis en que se hagan efectivos los derechos humanos que ya están establecidos en la constitución y trabajar comunitariamente sobre las violencias que ejercen los hombres indígenas respecto a las mujeres.

Capítulo 4

Vidas vulnerables entre lo comunitario de la vida rural a la vida urbana

Irma (30 años) y Matilde (no sabe exactamente su edad) exponen sus experiencias de cómo rompieron con sus familias y comunidades al llegar a ser ficheras y/o estar en situación de prostitución. Son historias en las que está marcada su condición de género y etnia dentro del ámbito familiar y comunitario. Relatan cómo fueron sus vidas antes de llegar a las cantinas, sobre su cotidianidad en la comunidad y cómo cambió cuando ingresaron a las cantinas y/o esquinas.

Para ello, voy a partir desde un análisis de derechos humanos e interculturalidad, porque el estigma que prevalece en las comunidades de origen por ser fichera o estar en situación de prostitución, marcan de profunda manera a las mujeres que lo padecen, porque definen el tipo especial de las relaciones que van a establecer con ellas. Si bien el trabajo de campo realizado no se hizo en las comunidades de donde son oriundas las mujeres, este análisis se construye a partir de los testimonios proporcionados.

Mirar las violencias en contextos indígenas requiere perspectivas complejas que consideren aspectos como: discriminación, migración, derechos colectivos, territorio, participación política, sistemas normativos internos, entre otros. Situaciones que son producto de la historia y de las relaciones de poder.

Un hecho que llamó mi atención ocurrió el día martes 18 de diciembre, me fui temprano de la cantina “el coralillo”, casi a la par que las ficheras Mónica y María, ellas iban para la terminal de los autobuses de Cristóbal Colón, entonces compartimos el taxi, yo iba para el centro. Sin embargo, entre la plática me seguí con ellas, Mónica y María son primas, fueron a recoger a sus dos primas Antonia (15 años) y Carmela (17 años). Ellas son de Bachajón, allá también hay cantinas para trabajar pero ellas no querían que la gente de la comunidad las conociera, por eso venían a San Cristóbal en sus vacaciones escolares. A su familia le

dijeron que sus primas las colocarían en casas, pero no, venían a fichar, eran las segundas vacaciones que lo harían.

Es importante reconocer que el fichaje es una estrategia de vivencia para las mujeres adolescentes en la cual han desarrollado mecanismos para acompañarse, conectarse y cuidarse en las cantinas lejos de sus hogares. Ellas describían que sus amigas o primas fueron sus primeros contactos con los dueños de las cantinas, rentan juntas, aunque también reconocen que han tenido sus diferencias porque se disputan los clientes, rivalizan en cuanto los estereotipos de belleza y han llegado a pelearse entre ellas.

Las ficheras tseltales de Bachajón se trasladan a San Cristóbal para no ser juzgadas en su lugar de origen, evitan las instituciones que controlan o disciplinan sus cuerpos y sexualidades: familia, iglesia, escuela y autoridades indígenas (Chirix, 2003). Ellas saben qué actitudes y normas deben seguir en la comunidad, sin embargo, la comunidad no puede hacer frente a las vulnerabilidades que las atraviesan y que impide tengan una vida digna:

> Mónica: "nosotras estamos para ayudarnos y cuidarnos. Si mis tíos se enteran nos matan, porque son muy católicos, así somos en Bachajón, pero una necesita dinero, no alcanza. Yo tengo a mi hija allá y le mando su dinerito, no puedo traerla y cuidarla aquí porque no es seguro lo que hago. No quiero que mi hija me vea bola y que aprenda a ser como yo. Mejor que me la cuide mi mamá y yo les mando para su comida y gastitos. Por eso, yo le ayudo a mis primas, que vengan hagan su dinerito, se aguanten las cervezas y los hombres, no es difícil cuando te acostumbras, después aprendes y se te olvida. La situación en el pueblo está muy difícil, tenemos que ayudar en la casa, el campo no se gana."

Si la comunidad de origen se llegara a enterar que las jóvenes frecuentan las cantinas, serán acreedoras de una sanción o el rechazo familiar. Las mujeres ficheras tienen menor fragilidad económica al insertarse en las cantinas porque logran enviar dinero a sus familiares pero la vulnerabilidad social aumenta no solo a los peligros que generan la cantina sino la incertidumbre de no ser descubiertas por la comunidad.

4.1 Irma: “Si la comunidad me rechaza por puta y loca, yo los rechazo a ellos, yo no quiero ser tseltal, no soy de la comunidad”

Irma es una joven de 30 años, es originaria de Tenejapa una comunidad tseltal de los Altos de Chiapas, su vida cotidiana la transita entre San Cristóbal y Tenejapa. Va y viene porque ha aprendido a ordeñar las vacas y de ellas obtiene los insumos para preparar quesos que vende a domicilio y en el tianguis del centro.

Irma llegó hace 15 años a San Cristóbal, recuerda que su infancia la vivió contenta con su madre en un paraje de Tenejapa. Al hablar de su infancia recuerda el pozol con chile que su madre le hacía beber temprano “para tener mucha fuerza” para el trabajo de campo en tiempos de siembra y cosecha. Irma expone que le llamaba la atención las jóvenes que migraban y que al regresar ella encontraba “diferentes”:

> “Yo me vine a San Cristóbal porque yo quería ser bonita como las muchachas que se iban del pueblo y regresaban bonitas, no sé por qué pero yo las miraba bonitas y yo me miraba fea. A mí me llamaba la atención cuando llegaban las muchachas en las fiestas del pueblo, las veía con color en las bocas y con ropa bonita, yo sentía que no les gustaba a los muchachos porque le tenían miedo a mi abuela y porque yo era muy feíta cuando usaba mi blusa y falda. Yo quería quitarme la enagua y la blusa porque no me quería parecer a mi abuelita, no sé pero no me gustaba que me enseñara a tejer. Yo no quería poner tortillas ni hacer de comer, no me gustaban las cosas de mujeres. Por eso mi abuela decía que yo iba a terminar mal. Y no termine mal, yo quise estudiar pero no pude.

Ella sonríe al recordar las caminatas al río y los juegos con las chiquillas y sus primos. Sin embargo, en su vida ocurrió un punto de quiebre (González, 2017) que la obligó a marcharse de su comunidad de origen: su padre creía que ella era su hija bastarda porque la madre no había podido darle más descendencia.

Las dudas sobre la paternidad ocasionaban que el padre golpeara constantemente a la madre de Irma. Irma trataba de convencer a su mamá que dejara al padre e iniciaran una nueva vida en San Cristóbal. Al no obtener un sí, decide irse sola:

> “Mi papá tomaba mucho y le pegaba a mi mamá y yo no quería vivir así, por eso me salí de mi pueblo y me vine a San Cristóbal porque aquí no me iban a buscar. Llegué con una tía, hermana de mi mamá, ella trabajaba en casa. Me metí a trabajar en casa pero no me gustaba y no era lo que

> quería porque todo el día me la pasaba en casa, haciendo cosas que no me gustaba hacer en mí casa. Entonces me metí a una cantina con una señora que es mi amiga, pero no era fichera, yo era mesera"

Irma expone que desde niña tenía un rechazo hacia los trabajos que históricamente les han asignado a las mujeres indígenas: el trabajo doméstico. Y recuerda sus primeras experiencias en San Cristóbal relacionadas al racismo durante su primer trabajo, lleno de explotación y abusos:

> "me burlaban cuando traía mi traje, no sabía hablar español cuando llegué y me decían india, por eso no aguanté a trabajar ahí. Tenía que lavar todo el día que si ropa, que si trastes, que si tenía que cuidar a los niños. Pagaban bien poquito y luego creían que era mensa".

Ella enfrentó su nueva realidad y ante las ganas de seguir estudiando ella se metió a las cantinas como mesera, ese es el primer gancho para las jóvenes indígenas. Ellas entran y conforme se van "acostumbrando" a meserear, limpiar y barrer poco a poco empiezan a servir las botanas y beber alcohol por estar insertas en ese ambiente. Ese fue el tránsito de Irma de un "trabajo decente" a uno de "mujeres malas".

El papá de Irma se enteró por un conocido donde estaba y fue por ella de la peor manera, él temía que su hija no fuera a casarse "bien". Golpeó a la madre por no enseñarle a la hija a ser "buena mujer" ya que temía que la gente se burlara de él por tener una hija "loca y puta".

> "Un amigo de mi papá me vio en la cantina y fue a decirle a mi papá. Mi papá vino por mí pero me pegó feo, me arrastró de los cabellos y me llevó con él. No pude llevarme mis cosas ni nada pero yo no estaba haciendo nada"

La relación entre padre e hija era tensa, no volvió a ser la misma debido a que a las dudas de la paternidad se sumaron el rechazo a la hija porque él sospechaba que la hija ya no era virgen, la desobediencia de una hija es inadmisible y con esto, la relación se deterioró aún más, desencadenando los espirales de la violencia en la casa. La abuela terminó de convencer al hijo para que se

consiguiera otra esposa que le diera un hijo varón para así, poder heredarle la casa y el terreno.

Irma quedó marcada al regresar a la comunidad:

> "Mi papá fue por mí, porque me quería casar, me ofreció con un muchacho pero yo le dije que si me obligaba a casarme, me iba a ir muy lejos y que ahora si ya no me encontraría. Yo me había acostumbrado a ir a la escuela, tener mis amigos y mi dinero, cuando regresé ya no me sentía bien en el pueblo, porque la gente hablaba de mí, decían que me había ido con un hombre, me inventaron un hijo, que de seguro me fui porque estaba embarazada, que me fui a abortar a mi hijo y que ya que no lo tenía era que había regresado. Me cansé de estar en el pueblo, de que me miraran feo y de que yo no pudiera tener amigos."

Carolina Borda (2012) expone que en las comunidades hay un peso fuerte en el control masculino sobre la sexualidad de las mujeres, que se manifiesta en un intercambio acordado entre los padres y los hombres que serán los esposos. Sin embargo, al quedar con el estigma de "cantinera" y "fichera" fue colocada como una mujer fácil. Tuvo que vivir el acoso por parte de los hombres de la comunidad y el rechazo de su abuela y padre:

> "Los hombres querían aprovechar de mí, seguro pensaban que como ya "estaba abierta" ya podían jugar conmigo y no era en serio nada conmigo. Mi abuela me vigilaba y para hacerla enojar me tomaba su pox, porque ella decía que yo era mujer mala de cantina, entonces pues yo tomaba pox para que ella hablara con razón. Mi papá me vio borracha y se enojó mucho, le pegó a mi mamá y a mí. Nos mandó fuera de la casa y nosotras no nos fuimos porque mi mamá no quería, pues."

El padre encontró una segunda esposa en una joven de 18 años, situación que enfureció a Irma y ella decidió vengarse de él de la misma manera, juntándose con un señor (no especificó la edad y yo no pregunté)

> "Me fui con el señor pero ay no, no quería dormir con él, ahora me acuerdo y me da risa, pero ya cuando fuimos a su casa, me hui. Le dije que iba al baño y me fui, caminé toda la noche en el cerro. El señor después fue a buscarme a mi casa y como no me encontró, se peleó con mi papá. Otra vez en el pueblo dijeron que me vieron huir con un hombre, que seguro era mi amante de las cantinas. Yo no sé cómo no me volví loca porque me quedé en el cerro toda la noche. Ahora me acuerdo y pienso que si estaba bien loca para hacer eso, a mí me daba más miedo quedarme con ese señor toda mi vida."

Irma decidió abandonar al señor y regresó a las cantinas, ya no como mesera sino como fichera:

> "Me fui y ya mi papá no me buscó, mi mamá me dijo después que él se avergonzaba de mí y decía que yo no era su hija. Al principio me dio mucho miedo, otra vez me fui a la cantina con la señora Lulú, yo no quería que mi papá llegara de nuevo. No quería darle problemas a la señora, así mejor me fui con una amiga de la cantina. Nos rentamos un cuarto ella y yo, fue cuando me empecé a fichar, al principio no sabía tomar y me llegaba muy borracha a la casa. Pero yo me sentía bien fichando, me gustaba cuando los hombres me peleaban porque me hacían sentir bonita. Siempre quise tener ser bonita y tener pretendientes.

La experiencia de maltrato familiar ocasionó que Irma rechazara la idea de formar familia con algún hombre de su comunidad, le reprochaba a su mamá por haber aguantado a su padre y abuela. A partir del rechazo de su padre y abuela, la vida de Irma encontró en el sistema proxeneta la forma de romper con las relaciones familiares y estar vulnerable para estar en las cantinas.

Ella aprendió en las cantinas que no solo los hombres de comunidad son machistas y misóginos, sino que se debe desconfiar de los hombres que van a las cantinas porque:

> "yo me decía, estos vienen a emborracharse aquí, vienen y nos pagan las cervezas y seguro son los que llegan a celar o a pegar a sus esposas. Me gustaba provocarlos y me di cuenta que como no le hacía caso a ninguno, era cuando más me querían y más me buscaban. Yo me siento bonita ahora cuando puedo tener dinero para enchinarme las pestañas, pintarme el cabello y pintarme la boca."

A Irma la vida de cantina la fue atrapando de manera que dejó la escuela porque terminaba de fichar en la madrugada en condiciones etílicas que le imposibilitaban despertar y prepararse a las clases de horario matutino.

Con esta experiencia de querer salir adelante mediante el trabajo y los estudios Irma entró en un espiral de violencia porque no solo abandonó sus sueños, sino que siendo adolescente a los 16 años conoció en la cantina a un militar que la sorprendió por ser de Culiacán y que la enamoró subordinándola a partir de los afectos.

> “Me fui con él pero él vivía con dos hombres más, yo pensé que ese hombre era bueno para mí porque me llevaba flores, me decía cosas bonitas y me cantaba cuando estábamos en la cantina. Pero otra vez me di cuenta que nomás me decía eso para hacerme su mujer. Me acuerdo que me ponía a lavar su ropa y la ropa de sus amigos porque yo era su mujer. Querían que les hiciera de comer y que les tuviera la casa limpia. Al principio si lo hacía porque estaba muy enamorada, pero después veía que no me trataba como antes, nomás iba a trabajar y regresaba borracho. Recordé mi vida con mi papá y como no quería ver a mi mamá así, ahora yo estaba peor que mi mamá.”

Irma ahorró para salir de su condición de servidumbre a los militares, sin embargo, se percató que estaba embarazada y pensó que era preferible criar a su hijo con su padre.

Era una adolescente que había cortado sus relaciones familiares y comunitarias al dejar Tenejapa, tenía pocas redes en la ciudad y estaba vulnerable al vivir con tres hombres que eran militares:

> “Tenía 6 meses y yo estaba muy feliz de ser mamá, porque yo sentía como saltaba en mi pancita pero no pudo nacer mi hijo, un día llegaron los tres borrachos y mi pareja se quedó dormida de lo borracho que venía, los otros dos quisieron meterse conmigo pero yo no me dejé. Grite para que me ayudaran y no pude más, me violaron, me desgarraron mis partes, yo no sé porque me hicieron eso, si yo los trataba bien, nunca les hice nada. Me dejaron tirada, yo seguía llorando y gritando, cuando mi pareja entró y me vio, me corrió de la casa por meterme con sus amigos. Yo estaba sangrando de mis partes, él no me escuchó, se puso como loco y me empezó a patear mi pancita. Después no me acuerdo de nada, solo vi como una patrulla me subía a un coche y me llevaron a una clínica. Mi bebé falleció en mi pancita, no pasó nada con ellos, no los detuvieron ni nada, ni sé si los cambiaron de cuartel o de estado no sé ni me importa saber ya.

Irma salió de su comunidad siendo vulnerable, situación que aumentó al estar expuesta a las violencias de la cantina por las relaciones de poder que se genera entre hombres y mujeres. La pérdida de su bebé y el ataque feminicida provocaron que Irma rechazara después a los hombres como parejas y decidiera formar su propia familia como madre soltera.

En la actualidad ella trabaja en múltiples oficios: lava ropa ajena, vende quesos, ayuda en los puestos por temporadas y cuando tiene gastos grandes va a la esquina. Su mayor preocupación es que sus hijos se den cuenta de lo que hace, teme que la rechacen y abandonen por ser una “mujer mala”. Ha intentado “dejar

la esquina" por eso, es que se ha ocupado de múltiples trabajos, sin embargo, los gastos siguen apareciendo conforme los hijos crecen.

> "Como sea voy a sacar dinero porque es para nosotros, yo tengo mis hijos y ellos necesitan cosas aunque la gente diga que esto es malo y vergonzoso, que me gusta mucho andar de loca. Nadie ha vivido mi vida, nadie me va a decir que está bueno y malo. Tengo miedo de que a mis hijos les digan lo que soy, pero si ellos no me van a querer así pues que le voy a hacer. Yo todo lo hago por ellos y por mí."

La maternidad y la crianza fueron los pilares para que Irma superare su agresión, ella ejerce el rol de madre en una sociedad que no solo tiene relaciones desiguales de género, sino de clase y de etnia también, lo que dificulta maternar al hacerlo de manera precarizada. Irma conoció a un hombre que le llevaba 20 años de edad y que le ofreció ser "la casa chica" a cambio, ella tendría la renta pagada.

> "Me fui con él porque yo estaba muy cansada de fichar, de llorar y acordarme de mí bebé cuando tomaba, ya quería descansar mi cuerpo. Nunca le dije a mi mamá lo que me pasó por eso me guardaba todo en mí, porque no quería hacerla sufrir. Ella estaba contenta cuando me veía porque yo me miraba fuerte, sin problemas pues, yo si lloraba en las cantinas, creo que por eso mi Pepe se enamoró de mí porque sabía que yo no era mala ni nada. Él fue muy bueno conmigo, me fui con él, tuvimos dos hijos. Pero ya él está con su familia, otra vez. A mí no me importa, tengo dos hijos, yo trabajo por ellos."

Irma dejó de fichar porque el alcohol se volvió en su vicio y temía terminar exponiendo a sus hijos ante la violencia de los hombres. También temía por los malestares físicos que tenía en el cuerpo: gastritis y un ensanchamiento en la cintura por tanto alcohol.

> "Yo me salí de fichar ya no quiero tomar cerveza. No quiero agarrar vicio como muchas, una borracha ya no sabe lo que hace, no quiero emborrachar y que me vean mis hijos. Dos veces llegue bola y me daba pena con mis hijos, imagínate si meto borracho un día y le hacen daño a mis hijos. Ya busco más cosas que hacer, nomás no quiero quedar sin renta y sin comida.

Irma exponía que si va a Tenejapan a ver a su tía y a hacer quesos, con ella y su madre mantiene relaciones amistosas y llenas de afecto, sentía el rechazo de la comunidad porque a ellos no se les olvida que el padre la ha desconocido como hija.

Ella llegó a decir en una de las pláticas que tuvimos después de la entrevista:

> "Si la comunidad me rechaza por puta y loca, yo los rechazo a ellos, yo no quiero ser tseltal, no soy de la comunidad. Ya mucho he sufrido para sufrir ahora porque la comunidad no me quiere, yo me visto y visto a mis hijos de lo que hago y ojalá dios, ya deje pronto de hacer esto."

4.2 Matilde: "Yo sé que hablan mal de mí, lo sé porque voy caminando y las mujeres se ríen, me burlan"

Matilde es una mujer robusta de rasgos fuertes, tiene una mirada profunda que se torna a veces en una mirada triste. No sabe realmente cuál es su edad, no la registraron su padre y madre, le calculo entre los 50 y 60 años. Es originaria de Cancuk, una comunidad tseltal de los Altos de Chiapas.

Yo pensé que solo las mujeres jóvenes fichaban pero no, también lo hacen las mujeres adultas. Renta en una de las colonias de la zona norte, paga un cuarto de madera a su sobrina, este era muy pequeño como de 2x 3 metros. Adentro había una cama individual y ella tenía colgadas bolsas con hilos y algunas ollas de barro, al pie de la cama estaban un tanque de gas pequeño y una mesa de madera con una estufa de un fuego.

Ella me daba consejos, no le parecía bien mi proceder en las cantinas aunque sabía la finalidad: "niña, estos no son lugares para que andes, si quieres una cerveza tómatela en tu casa o en el centro, si no eres fichera no vengas porque es peligroso andar con los borrachos".

Matilde cuenta que ella es analfabeta, no fue a la escuela porque quedó huérfana de madre y por ser la hija mayor tuvo que asumir la responsabilidad y cuidar a sus siete hermanos porque su padre volvió a casarse.

Ella estando muy joven (cree que a los catorce años porque ya le había bajado la luna) fue casada como la segunda mujer de un hombre al que el padre le debía dinero. Matilde no olvida que el hecho de ser la segunda esposa la colocó en un lugar de servidumbre:

> “Me ponían lavar ropa de sus hijos, yo iba al rio a lavar. Me ponían a poner tortillas, cargar los hijos del señor y sí, mucho a trabajar. Pero un día me vio que fui a lavar y me siguió, encima de las piedras me quito mi enagua y me hizo mujer. Lloré y grité. Dicen en la comunidad que el rio es sagrado que ahí no se hace eso, eso me hizo mal.”

De acuerdo a su cosmovisión tseltal hay lugares sagrados en la montaña en los cuales no se debe de faltar el respeto con actos carnales. Esa es la explicación que ella le da a su infertilidad y es un conocimiento que se ha transmitido de generación en generación.

> “No tuve hijos con él, por lo que me hizo, me violó y me dejó tirada y me dijo “yo pagué a tu papá eres mi esposa”. El rio me hizo mal, nunca me embaracé, no tengo hijos. Hay lugares donde no se puede hacer a su mujer un hijo, mi abuela nos dijo que en el rio no, en las piedras no, ni en el cerro. Casamos pero no tuve hijos, él ya tenía pero yo no. Su señora me decía que yo no era mujer, que no servía, que me fuera, que no estuviera en la casa. Yo quería tener hijos porque quería lavar ropa de mis hijos, no de la señora.

Matilde pensó que la manera de cambiar su suerte, era cambiando su pareja, por tal motivo se fue con el primo del marido para tener sus propios hijos. Al no poder parir, fue abandonada. En el pueblo hablaban mal de ella por haber dejado al marido, los hermanos la rechazaron por lo que había hecho y por eso, ella decidió venirse a San Cristóbal para comenzar de nuevo.

> “Llegué con una bolsa con ropa, llegué sin hablar español ni conocer gente. Yo nomás miraba a la gente caminar, no sabía qué hacer. Solo quería trabajar. No sabía cómo pedir trabajo porque no sabía español, hasta que una señora me vio y me habló en tseltal. Me fui con ella a trabajar en casa con unas señoras. Ellas eran buenas, yo cuidaba el local que era de comida, ahí dormía y trabajaba.

Matilde expone que el trato que recibió por parte de las personas que la ocuparon fue grato, ella no quería envejecer ahí. Su objetivo era tener hijos porque se sintió una mujer incompleta por no poder cumplir con el cautiverio de madresposa. En su intento por formar una familia conoció a un hombre casado con quien se casó.

Ella cargaba con el estigma de haber dejado a dos hombres, por eso no era bien vista en San Juan Chamula, aparte la primera esposa era la reconocida por la comunidad. Matilde recuerda a su esposo con cariño porque a pesar de lo que decía la gente él la quería.

> "El que me quería mucho, me hacía caso, por eso su mujer no hablaba bien, decía que yo no ponía tortilla porque él me llevaba a las fiestas. Cuando a él le tocaba la mayordomía, yo recibía los regalos y las velas. Mi esposo me quería mucho. […] decían que él me quería más y que yo no era mujer. Que yo no valía porque no le daba hijos. Que él tenía que querer más a sus hijos y esposa. Que yo era mala mujer que por eso dios me había castigado. Pero así vivimos hasta que sus hijos crecieron, él tiene tres hijas y un hijo.

Matilde vivió queriendo ser madre porque "una mujer que no tiene hijos en esta sociedad no está realizada". Por eso, ella cuidó a los hijos de su esposo, especialmente a Rosa, pero ellos al crecer la desconocieron como madre. Matilde piensa que ser abusada sexualmente en el río la marcó para siempre, porque tiempo después un señor intentó violarla y ella tuvo que defenderse hiriéndole con el machete. El esposo dudó de la palabra de ella y eso provocó que los hijos de él la rechazaran aún más.

> "El señor (al que le dio el machetazo) dijo que era mi amante y que no me quiso dar dinero y que por eso yo le pegué, mi esposo borracho me dijo que ya no me quería porque yo era mala mujer que se metía con los hombres por dinero. Borracho me pegó, me pegaba y ya no me quería. Yo me puse a tomar mi pox que vendía en la tienda, él llegaba de la milpa y me pegaba. Yo no tenía ni esposo, ni hijos ni nada. Mi hermano que me quería decía que yo era loca porque ya llevaba varias hombres y que me gustaba cambiarlos porque yo era mala mujer, que sabía que no podía tener hijos y por eso me metía con cualquiera."

Matilde cuenta que ella cayó en una tristeza profunda porque su esposo la rechazó y esperaba que ella lo abandonara. Al paso de los días, él comprendió que había sido mentira y siguieron juntos. Sin embargo, él falleció debido a la diabetes que tenía y ella quedó desamparada porque la primera esposa la corrió de la casa. Matilde se vino a San Cristóbal a vivir con Rosa.

> "Me fui con Rosa porque a ella yo la crié de niña y pues por eso me vine a San Cristóbal con ella. Ahora me rechaza porque estoy vieja, pero cuando fui joven y tenía fuerzas, yo le ayudé a cuidar a sus hijos, a vender su fruta en el mercado y cocinar para que comiera su esposo. Rosa dice que me junte mi dinero para cuando me vaya a morir porque ella no tiene dinero para mi cajón y que si me muero, así me voy a quedar sin nada porque no tengo nada y porque dios me castigo por no tener hijos."

La preocupación cotidiana de Matilde es pensar en la muerte, ahorrar para una caja decente para cuando le llegue la hora. Por ese motivo, ella fue a dar a las cantinas porque no encontró otras opciones laborales y la desesperación por el porvenir la afectaban.

Ella describe como es su vida cotidiana en las cantinas:

> "yo a veces nomas vengo a mirar como ayer que me encontraste. A los viejos les gustan las mujeres jóvenes ellas se dejan tocar las nalgas y los senos, yo no. Ya sé que para eso estamos en la cantina, pero yo nomas vengo a tomar y a eso (servicio sexual) pero que no me toquen, que vengan a lo que vengan nomas. Me ven vieja y yo no puedo decir cuánto cobro, ellos me dan lo que consideran, a veces me pagan con unas cervezas, otras veces me dan 50 o 100."

Matilde reconoce que sufre de violencia verbal y es rechazada por la gente del periférico norte. Ella dice que solo está sobreviviendo hasta que le llegue la hora, siente que hay una hostilidad que las divide en mujeres buenas y malas y que a ella le ha tocado perder. Respecto a la familia de Rosa, ella menciona como la tratan:

> "Por eso me hicieron este cuarto, porque les da asco que yo coma de su comida, dicen que mi mala suerte les va a pegar a ellas. Saben que voy a las cantinas, que me ocupo y por eso no me quieren. Diosito sabe que no falté a su abuelo pero, soy vieja y necesito dinero. Pobre de la gente que no tiene quien las entierre, quiero tener para eso, para que no me traten como animal. Por eso trabajo en las cantinas, siempre dijeron que yo era mala mujer, que así nací yo, que así me voy a morir. Si así dicen así voy a hacer porque dios así me hizo.

Matilde piensa que su destino pudo haber sido distinto con hijos porque ella anhelaba ser madre y abuela, culpa a su padre de haberla casado a la fuerza y del marido que la violó para vivir de esta manera:

> "Yo soy bola, voy a las cantinas los señores me pagan mis cervezas. Yo tomo pox y me voy con los hombres. Bola no siento nada, solo cierro los ojos para que todo pase, rápido me dan mi dinero y ya me voy. No puedo llevar a hombres a mi cuarto porque no quiero faltar respeto a Rosa, nos vamos a un hotel cuando doy servicio. No me gusta hacerlo pero ya ni modo."

Matilde recuerda que la primera vez que llegó a una cantina fue la rabia la que impulsó a beber, porque ya estaba harta de que la señalaran y se burlaran de ella.

Quiso ser la mala mujer de una vez, al único que le debía respeto era a su marido y él ya está muerto.

> "Ya estoy vieja, si vengo a las cantinas es porque hay señores viudos, señores dejados que quieren compañía. Hay días que me va mal y no me invitan, hay días que me ven y dicen toma abuelita para tus cervezas. Hay días que señores me ocupan, hay veces que me dicen que huelo feo, que me vaya a mi casa a cocinar.

En las cantinas hay de todo, borrachos que molestan, hombres que van a platicar, se quejan de sus mujeres, del trabajo. Yo doy consejos, soy vieja y viví feo. Les digo que traten bien a sus mujeres, que no les peguen, les digo que no vengan a las cantinas, que cuiden su dinero. Les aconsejo, les digo que es bueno tener hijos porque ellos los van a cuidar cuando son viejos.

Matilde narra que cuando viene a las cantinas trata de venir arreglada con enagua y blusa porque a veces piensa que está bebiendo con su esposo. A ella le hubiera gustado envejecer con su descendencia con cosas materiales como una televisión para ver novelas. A veces, "le gustaría morir para irse ya con su esposo", pero luego recuerda que todavía no tiene para su caja y cambia de parecer.

Ella va a las cantinas, pero también le ayuda a Rosa en casa:

> "Voy a las cantinas, platico, tomo y me regreso a mi casa. Me duermo y me voy a ayudar a Rosa en lo que hay. Le doy de comer a sus gallinas, saco la basura, espanto a los perros de la cocina. La vida es así mucho trabajo, mucho cansancio, mucho sufrir. Me da pena pero si he llegado a pedir dinero en el centro de San Cristóbal, la gente me ve vieja y si me da dinero pero me da pena que me vean ahí pidiendo dinero. Lavar ropa también hago o tiro la basura de los puestos del mercado (norte). No puedo bordar blusas ya porque mira (me señala el ojo izquierdo) ya no ve bien mi ojo, no puedo bordar blusas."

Matilde ha hecho de las cantinas un espacio para hablar y sacar los dolores que tiene atorado en su corazón, ella expone que al no tener familiares a quienes ella les importe en las cantinas se ha hecho de amigos que a veces le dan para ahorrar y comprar su caja.

4.3 Irene: Soñé que […] nuestro sagrado corazón de Jesús me iba a salvar para que yo hiciera bien”

Irene es una joven de 20 años, es delgada y morena. Tiene dos hijas y siempre se le ve sonriente, ella es curandera, lee las cartas y limpia a los niños del “mal de ojo”. Ser curandera a Irene le permitió ser reconocida como una integrante de la comunidad en la “hormiga” porque su trabajo se ha dado a conocer por varias comunidades de los Altos de Chiapas.

Si bien, en la zona del periférico norte existen tensiones entre las familias que son tradicionalistas (católicos) y los no tradicionalistas (creyentes de otras religiones como la Plebisteriana y los Testigos de Jehová) en el ámbito comunitario Irene asumió el rol que se le concedió en sueños.

Laura explicó con anterioridad que solo cuando es “mucha la necesidad”, ella e Irene salen a fichar para poder sacar los gastos improvisados. Esto nos lleva a reflexionar en los dilemas constantes que aparecen en el ámbito familiar y comunitario para Irene, porque por un lado debe de velar por sus hijas y esposo en los gastos de la casa y por otro lado, ser una “curandera de respeto”

Irene es hija de Laura, vive con su esposo y dos hijas en un cuarto de madera de la Hormiga, el cuarto está lleno de cobijas, ropa de bebé y una televisión grande. Su esposo trabaja limpiando la milpa, se va temprano y ella antes le da desayuno y le manda pozol para el camino.

Irene cuenta que le gusta ser curandera, le había costado trabajo aceptarlo en un principio pero se ha ido acostumbrando porque es de respeto lo que ella hace para la comunidad.

> “Me gusta mi trabajo no es que sea chismosa pero si me gusta saber que le pasa a la gente o cómo le va a ir después. Me entero de todo casi se de muchas personas, también de la tuya (risas). Fíjate que nunca creí dedicarme a esto, me va bien, tengo mi dinerito porque la gente se enferma mucho y mis amigas ficheras siempre vienen a saber su suerte conmigo. Siempre quieren saber si un muchacho les va a hacer caso, quieren que las limpie para que se les vaya la mala suerte, me piden que les prenda

veladoras para que dejen de tomar y así muchas cosas. La verdad es que la gente cambia cuando me ven siendo curandera, no se meten conmigo porque creen que les voy a desear mal."

Esto significa que a pesar de que Irma es joven (20 años) ella asumió un don que es complicado al estar en zona urbana y en una tensión constante por las múltiples religiones que confluyen ahí. Ella relata cómo fue ese proceso para que ella llegara a ser curandera:

"Hace dos años yo me enfermé mucho de calentura, gripa, dolor de cabeza y no se me quitaba, ya me habían inyectado como 6 días y mi mamá pensó que me iba a morir, yo lo creía, que me iba al otro lado y no, pero soñé , soñé mucho mientras dormía. Yo soñé muchas cosas primero que me subía a un cerro y que no encontraba como regresar a mi casa, luego soñé que los perros, pero muchos perros me seguían para morderme. También soñé que estaba desnuda completamente en una casa donde habían muchos baños pero todos llenos de caca, yo creo que si me iba a morir, porque eran sueños feos. Hasta que tuve otro sueño, después de ese desperté.

Soñé que una señora me decía que yo iba a curar a la gente, que si iba a vivir de nuevo era para curar porque yo andaba en malos pasos pero que nuestro sagrado corazón de Jesús me iba a salvar para que yo hiciera bien. Soñé que esa señora me daba una piedrita que tengo que llevar en mi faja porque es mi protección y después desperté, pero no entendí nada. En la comunidad si hay señoras y señores curanderos pero son gente grande, gente muy mayor y yo tenía 18 años, ya mi abuela dijo que ella su mamá fue curandera que por eso yo era así. Que seguro era su mamá quien me había dicho pero yo no me acuerdo de su cara ni nada en mi sueño.

Irene dejó las cantinas a los 18 años cuando descubrió que podría vivir de esto. Por lo general, se piensa en los curanderos como gente adulta, pero su don se dio a conocer a una edad temprana.

"Así me salí de las cantinas, en un principio yo no quería que la gente se enterara porque me daba pena que me vieran como bruja pero un día mi hermanita se puso mal, le echaron el ojo ¿es bien bonita, verdad? pero como no está bautizada se puso muy mal, mal, vomitaba y ya hasta los ojos los traía en blanco. Agarré a la Paty y me la llevé a la iglesia de San Juan Chamula, le puse su velita y me puse a rezar mientras la abrazaba, no sé porque hice eso, pero así ya después nos regresamos a la casa y la Paty pidió de comer. Y nombre que la gente se empieza a escuchar porque ya ves como es mi mamá que cuenta todo y que me empiezan a buscar para el mal de ojo, para el espanto, para el azúcar y para poner cartas. Mira pues yo aprendí a leer cartas por mi mamá, mi abuela también sabe. Hay que tener una sangre tranquila para que las cartas se dejen leer sino se pone pesado y se pegan unas a otras, nunca se revuelven bien si no quieren que las leas."

Irene se emociona cuando habla de su actividad cotidiana, le ha traído bienestar en la familia y ha mejorado sus relaciones comunitarias, a pesar de que las principales mujeres que la vienen a visitar para pedirle favores son sus ex compañeras de las cantinas.

Irene es una joven, quien debido al contexto local en los Altos de Chiapas, la proliferación de cantinas por el alto grado de alcoholismo en la región, ocasionó que ella fuera fichera a temprana edad por estar inmersa en el "ambiente" de las cantinas, incluso su madre era dueña y tenía su propia cantina:

> "Mira la verdad yo era fichera para juntar dinero, mi mamá tenía su cantina cerca de San Juan Chamula, nomás que la vendió con mi padrastro y la verdad si quería poner mi cantina y tener dinero. Yo veía que se ganaba fácil, a veces con los clientes yo pedía refresco cuando mi mamá me estaba mirando, pero nomás no y me agarraba mi cerveza. Yo tenía 12 años, yo me salí de la escuela no quise estudiar, terminé la primaria porque me hacían burla, nos burlaban porque decían que mi mamá era una borracha y mala mujer. Es muy feo escuchar que te digan cosas de tu mamá, no quería ir pero mi mamá dijo, sino terminas la primaria no vas a la cantina tampoco.

Las vidas de las adolescentes ficheras transcurren en riesgo y no en prácticas de riesgo, porque son vulnerables en muchos aspectos de la vida, al estar expuestas al alcoholismo, sus vulnerabilidades se incrementan. Irene empezó a fichar a los 12 años con la aprobación dudativa de su madre, años después ella entrará en situación de prostitución, en condiciones difíciles para superar la pobreza.

> "Nomás vas a tomar tres cervezas me decía, yo me tomaba refresco primero, después 3 hasta como 10 cervezas, no me gusta el sabor pero después te acostumbras. Mi mamá me dejaba fichar con hombres jóvenes nunca con señores pero un día un pinche viejo metió su lengua en mi boca cuando yo estaba muy borracha, pero mi mamá me pegó a mí porque pensó que yo le coqueteaba."

Irene estuvo expuesta a hombres que están acostumbrados a pagar por compañía y sexualidad de mujeres, el señor que la agredió no temió que su madre fuera la dueña de la cantina ni que ella menor de edad.

De acuerdo con el reporte 2019 de la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE) México ocupa el primer lugar en embarazos adolescentes, esto nos lleva a reflexionar a que la niñez y adolescentes que se

encuentran forzadas en el campo de la prostitución son más vulnerables en su salud sexual y reproductiva. Ellas están más expuestas a las infecciones de transmisión sexual, a los embarazos no deseados y abortos clandestinos.

Esto nos lleva a problematizar la cultura de la pedofilia que existe en torno a la niñez, a la cosificación sexual de las infancias y adolescentes que conllevan a relaciones de abuso entre adultos a menores, enmarcadas en relaciones de poder. Otro ejemplo es el matrimonio forzado como práctica cultural donde se casan niñas con hombres adultos.

Irene recuerda su primera experiencia sexual en una violación como parte de la violencia de género que más suele suceder en las cantinas:

> "Lo más feo que recuerdo de la cantina fue de una vez que me violaron, eso me lo hicieron en la cantina de mi mamá, casi en sus narices pero mi mamá ni cuenta se dio porque estaba borracha con mi padrastro. Nuestra cantina tenía un cuarto atrás donde era la bodega, yo me quería ir a dormir porque ya estaba yo alegre cuando sentí que alguien me tapaba la boca y me jalaba. Mi mamá no me dejaba dar servicios sexuales yo tampoco quería, solo era fichera, pero ese pinche viejo me violó.
>
> Él era un viejo chaparro amigo de mi padrastro, feo que olía mal, lo recuerdo nunca se me va a olvidar porque me aventó en el piso y tapaba mi boca con su mano mugrosa, no pude morderle la mano, no pude gritar porque me pegó. Después me quedé como loca ya no sabía nada me dejó tirada en el piso con un dolor en mis piernas y llorando. Ese pinche viejo me quiso meter su pene en la boca pero se lo mordí y me pegó más. No, en la cantina no escucharon nada porque la música estaba a todo volumen, ese día me recuerdo bien que era sábado y que había mucha gente. Después que me violó me dijo que si decía algo me iba a matar porque su compadre no me iba a creer a mí que soy una loca igual que mi mamá (el padrastro). Me metí a la casa y calenté agua, me metí a bañar, no podía conmigo me daba asco, me daba vergüenza y me daba mucho coraje porque no me defendí. Si, él era un hombre fuerte y yo estaba flaquita pero hubiera gritado para que me escucharan pero no lo hice, me quedé callada me quede como loca. Me metí a bañar y lloré mucho, mucho porque mi cuerpo tenía moretones, sus mordidas, me acordaba de su mano en mi vagina y tenía sangre. Cuando me salí de bañar mi mamá me vio y me dijo ¿Qué te pasa loca, porqué te estás bañando si ya son las 12? No le dije nada pero me metí a dormir. No pude dormir estuve llorando toda la noche. Por eso odié mucho a mi mamá porque al otro día me dijo "¿Cuál de tus novios te dejó? ¿Por qué traes lo ojos hinchados? Te voy a pegar yo para que se te quite estar chillando por hombres".
>
> "Le quería gritar lo que me había hecho el viejo de su pinche viejo pero no lo hice, porque pensé que si le decía ya no me va a dejar ir a las cantinas por eso me callé, nunca le he contado esto a nadie, mi

> mamá si se enteró de otra vez que me violaron pero esta nunca, porque ya no quiero hacerlo, ella no va a hacer nada por mí, a ella le ha pasado más cosas feas que a mí."

Irene refleja el acontecer cotidiano de las cantinas de las formas violentas de interacción entre los hombres y las mujeres de comunidad. Porque es necesario reconocer que a las cantinas de la zona norte entran los habitantes y la mayoría es de presencia indígena.

Irene se juntó a los 13 años con el temor de que el joven se diera cuenta de que no era virgen, en la sociedad todavía prevalecen los tabúes e ideas moralistas en torno a la sexualidad de la mujer. Irene fue juntada con él porque su madre los cachó en la bodega pero eso fue el comienzo de una relación difícil porque la familia de él no la aceptó tan bien como una integrante más.

> "Nos pusimos muy borrachos un día y yo lo metí en la bodega, pensé que si me hacía suya borracho, no se iba a acordar de pensar en virginidad y que no se iba a dar cuenta que ya no. Lo hicimos pero nos cachó mi mamá y se enojó mucho, lo dejaron ahí hasta que su mamá de él y su papá fueron a buscarlo, nos juntaron. Pero no fui feliz, su mamá me trató muy mal, me decía que yo no era buena mujer para su hijo, que ella le iba a buscar otra esposa porque yo era igual que mi mamá, borracha y perdida. Ya sabes cómo son los hombres con sus mamás, él me decía que no tenía la culpa de que yo tuviera una mamá floja y borracha, que tenía que respetar a su mamá porque ella si era buena."

Él nunca le perdonó a Irene que ella hubiera tomado la iniciativa para su primer encuentro sexual, por eso cuando se embragaba se ponía agresivo con ella y le reclamaba:

> "¿cuántos hombres llevaste a la bodega? ¿a quién le diste tu culo? Y me pegaba, me pegó muchos días, no se comía lo que le preparaba decía que no sabía cocinar porque yo era de cantina, ¿cómo tomar si sabes? Mira tus chichis están guangas ¿ya te las tocaron en las cantinas, verdad? Tus brazos están viejos, pareces vieja, ya jugaron contigo en las cantinas, así yo no te quiero, no quiero vieja manoseada, me decía. Ya después me embaracé y también me decía que no era su hijo. Pero dejó de pegarme, un día como cuando tenía 4 meses, llevó a otra muchacha en la casa y ahí si dije, no, así no quiero vivir. Nomás no le dije nada, al otro día dije que iba al mercado y agarré mi celular, mi monedero y me puse mis tres blusas que me gustaban mucho, mi chamarra y mis zapatos bonitos y me fui, ya no regresé."

Irene se marchó porque la violencia física y emocional era constante, al grado de buscarse otra esposa y negar su paternidad con la niña de Irene. La misoginia y el machismo que prevalece por la estructura patriarcal hacen que las mujeres ficheras no sean tomadas en cuenta como las mujeres que los hombres puedan escoger para esposas.

Irene regresó a su seno familiar y tuvo que reinsertarse a las cantinas, ahora para hacerse cargo de su hija.

> "Por eso me metí a las cantinas de mi mamá solo a fichar, dejaba a mi niña dormida y fichaba, escuchaba que chillaba y me iba a verla, por eso mi suegra me la quiso quitar en el mercado, primero decía que no era de su hijo, después me la quería quitar. No me dejé, usted ya no es nada de mi le dije y le pegué. Así anduve en la cantina, hasta que mi mamá y mi padrastro se separaron y vendieron la cantina"

Ella vive la maternidad como un sacrificio, dejaba a su hija con su hermana e iba a las cantinas para beber 10 o 15 cervezas dependiendo del flujo de clientes para comprar leche y pañales. Los gastos más fuertes los tenía cuando la niña se le enfermaba y en esos momentos ella aceptaba dar servicios sexuales para juntar dinero.

Ella recuerda otra experiencia de violencia sexual en su regreso a las cantinas, como la cantina ya no era de su madre, ella estuvo recorriendo las que están en las salidas de San Cristóbal.

> "En el "mil amores" había un hombre maduro que quería andar conmigo pero no le hacía caso porque estaba casado, ves que el mezcal está ahí abajo, pues en las noches me regresaba antes que mi mamá, un día yo iba caminando cuando este hombre me subió a su combi, me dijo que me iba a llevar a mi casa, le dije que si porque me estaba saliendo mucha leche de mis pechos y sabía que mi hija tenía hambre. Pues no me quiso bajar, venia como drogado y me dijo que si le decía que no, me iba a matar. Estacionó la combi en el cerro me violó, yo me dejé, no grité no me defendí ni nada, solo quería que acabara rápido. Lo dejé violarme, quería jugar con mis pechos y le dije, no, eso no, terminó y me fue a dejar a mi casa, llegué y mi niña estaba llorando mucho, ella sabía lo que me había pasado, solo pude darle mi pecho y llorar con ella. Si le conté a mi mamá después, por eso dejé de ir a la cantina, nada más iba los días buenos: viernes y sábado, a veces los domingos.

Las ficheras han naturalizado las violencias que ellas viven como una forma de sobrellevar el abuso. Irene piensa que los hombres de la comunidad son malos, por eso aconseja a sus amigas a no juntarse con ellos, sino agarrar otro tipo de hombres. Ser curandera le ha permitido tener un valor que la cantina le había quitado. Ella sigue en la lógica de la cantina porque llegan sus amigas a visitarla y le cuentan todo:

> "Aquí me llegan los chismes de todos y a veces pienso que es como si estuviera en la cantina solo que sin alcohol y sin peligros. Acá vienen con sus problemas, allá también, todo mundo dice que tiene problemas. También conocí a mi esposo en la cantina hace como 3 años, él me decía que ya dejara la cantina porque él iba a ser papá de Brenda pero no la dejaba porque sabía que no ganaba dinero bien y pues así no nos iba a alcanzar. Él ha sido bueno con mi hija y si me quiere, es que él no tiene mamá ni hermanas es huérfano, por eso estamos juntos porque en mi casa, él quiere mucho a mi mamá, la quiere más que Luis. Y como ya no hablan mal de mí, podemos estar mejor sin tantos chismes."

Irene enfatiza al decir que solo cuando la necesidad era mucha, ella daba servicios sexuales

> "Si, -di servicios porque necesitaba juntar dinero para comprar nuestra estufa. También lo hice para sacar de un problema a mi hermano porque lo – acusaron- de robar una moto y tuvimos que pagarla porque, sino, nos iban a linchar en la comunidad, para evitar más problemas, mi mamá y yo lo pagamos, pero salió de ahí de hacer servicios las dos. Los hicimos por necesidad porque necesitábamos dinero, yo soy la mayor y debo ayudarle a mi mamá a cuidar a mis hermanos, más ahora que ella está enferma y que mi hermano Luis está metido en problemas."

Los roles asignados a las mujeres como parte de los cuidados en la familia se encuentran presentes en cada decisión que ellas toman respecto a sus cuerpos. Irene al ser la hija mayor, hace lo posible por ayudar a su hermano varón de las cosas que le suceden. Él sabe a qué se dedican hermana y madre y ha sido objeto de burlas y bromas entre sus compañeros de la comunidad. Irene dice que su hermano está harto del albur que dicen respecto a ellas y por eso comprende que esté metido en problemas (drogadicción y pandillerismo)

Para Irene su santo preferido es el sagrado corazón de Jesús porque es a quien se encomienda en sus oraciones para prender las velas y rezar por el bienestar de

las personas. Siente que la iglesia más poderosa está en San Juan Chamula y suele ir para allá en las mañanas. Irene dice que él la protege y cuida de todo mal, porque pudo haber muerto como fichera en las cantinas y ahora, ella tiene un pequeño negocio de velas y cartas y no le va mal. A él le reza todos los días para que su mamá sane pronto y viva muchos años con ellos.

4.4 ¿Cómo opera la dinámica de las mujeres indígenas entre la frontera de lo comunitario y los bares para discutir las violencias que viven en relación a su cuerpo y a los mandatos de género?

Los testimonios anteriores dan cuenta de la diversidad de experiencias de ser mujer en un contexto indígena comunitario, además de las variadas formas en que se expresa la discriminación, el machismo, el control social o la vigilancia hacia las mujeres. Todas están relacionadas por la condición de mujer cautivas de su género en un mundo patriarcal (Lagarde, 1997:36) sin negar su contexto sociocultural de origen.

La vida cotidiana de las mujeres ficheras y/o en situación de prostitución se encuentra llena de obstáculos desde que son niñas porque tienen que cumplir con los estándares establecidos por su comunidad. Esto se problematiza si las mujeres se encuentran orilladas a dar “servicios sexuales” porque aunque la comunidad reconozca su vulnerabilidad, serán estigmatizadas y rechazadas en diferentes momentos de su vida.

La falta de oportunidades laborales y la violencia familiar que permean en sus vidas no permite el pleno ejercicio y disfrute de los derechos fundamentales en la vida cotidiana, se traduce para las mujeres en obstáculos y retos a enfrentar permanentemente, en el día a día para sacar adelante a la familia.

Para poder entender si existen o no diferencias entre la vida cotidiana de las mujeres en su migración del campo a la ciudad, es necesario primero identificar cómo opera la división sexual del trabajo en la comunidad de origen. Mercedes Olivera (2014) expone que debido al neoliberalismo y los cambios económicos,

sociales y políticos, en la actualidad las mujeres tienen mayor carga de trabajo, porque cada día aumentan los hogares con mujeres al frente del hogar.

Como en toda la sociedad, las mujeres cumplen con roles reproductivos y de cuidado que las mujeres tseltales y tsotsiles asumen y legitiman en la comunidad:

> "Las mujeres en nuestra comunidad son las que van a ser como nosotras hemos sido, el apoyo de nuestros esposos e hijos. A nosotras nos toca lavar, preparar la comida, ir por leña, cuidar la milpa, trabajar y estar en la casa. Nosotras cuidamos a nuestras hijas para que ellas no fracasen, no quiero que mis hijas se metan con cualquiera y las vayan a dejar. Por eso le dije a mi Paty sino quieres estudiar te vas a casar y de todos modos te voy a cuidar porque algo vas a hacer con tu vida y no vas a fracasar (Señora Dominga, sábado noviembre, 2018)."

A partir del sistema sexo-género hay una organización social que dice cómo ser mujer en comunidad y apuntala a las manifestaciones organizativas y culturales de la comunidad. Juana dice que las mujeres tienen que participar en el trabajo colectivo: barrer la iglesia, ir a la faena, cocinar cuando hay fiestas, trabajar con el esposo para juntar dinero y apoyar a los mayordomos, cuidar a los ahijados cuando llegue a ser madrina, ir a las reuniones de progresa, ir a las marchas cuando los mayores lo digan.

Cuando las mujeres llegan a la ciudad, algunas se acercan a sus familiares en un primer momento, otras siguen a sus amigas porque son las personas que las van a conectar a las cantinas. Mientras la comunidad no sospeche de su actividad, las hacen partícipes de las actividades político religiosas, si se enteran, no son tomadas en cuenta. Ellas en su condición migrante no dejan de cumplir con los roles asignados porque apoyan la unidad doméstica: envían dinero a sus familias y participan en las actividades comunitarias cuando llegan de visita.

Un elemento importante es el asunto de la virginidad, Juana (2018) expresa que al estar en cantinas se cuestiona la virginidad de las mujeres porque de acuerdo a la tradición, las mujeres deben llegar vírgenes al matrimonio y aunque están en San Cristóbal existe la posibilidad de devolver a las hijas a las familias si no es así. Irene sentía vergüenza y culpa por beber las primeras veces, porque las mujeres solo beben cuando son casadas y cuidaba en todo momento que no la

reconocieran cuando andaba en las cantinas para que no se cuestionara su sexualidad y así poder casarse.

En conversaciones informales en las cantinas, dos adolescentes señalaron “ya no valemos nada por estar aquí, ningún hombre nos toma en serio”, también expresaron que a ellas les gustaría estar casadas con hombres de su comunidad para ser valoradas comunitariamente y ser reconocidas y respetadas “sino nos casamos, no nos toman en cuenta en la casa. Nuestra palabra vale si estamos casadas, sino no”. Las mujeres en situación de prostitución saben que si se llegaran a casar con algún integrante de la comunidad que esté al tanto de su actividad, en algún momento se les reclamará y golpeará, esto significa que al aceptar esas condiciones de vida futura, en ellas se fortalece la dominación masculina.

Además, dentro de las violencias naturalizadas que viven las mujeres ficheras están las violaciones. Los hombres de la comunidad saben que las mujeres dan “servicios sexuales” a cierto precio, sin embargo al ser “levantadas” ellos no buscan satisfacer su libido sexual o no es que no tengan dinero para contratarlas, sino que buscan expresar a partir de ese crimen, como dice Rita Segato (2016) su masculinidad como potencia y como un recordatorio de que las mujeres están subordinadas a los hombres, tanto así que ellos están decidiendo tomar un cuerpo a pesar de saber que existe un precio de por medio.

Las violaciones se han traducido en afectaciones que merman las subjetividades de las mujeres, afectan sus modos de ver, percibir y nombrar sus cuerpos. Los efectos que las violaciones sobre las mujeres, son fuertemente pedagógicos, nos enseñan, por ejemplo, en qué se puede trabajar, cuáles son las consecuencias de ser fichera, qué violencias se pueden recibir y las posibilidades de estar al margen de la comunidad. La violación no solo es una agresión física y sexual, es una exhibición de crueldad (Segato,2016) donde el cuerpo de las mujeres indígenas ficheras reflejan una carga verdadera de misoginia contra las mujeres por razones de género.

Las historias de Irma, Matilde y Juana demuestran como la pertenencia étnica como tsotsiles y tsetsales evidencia las diferencias culturales inmersas en los sistemas de creencias, valores y prácticas en torno al cuerpo, aunque sean cuerpos en situación de prostitución y se crea que el sistema proxeneta opera de la misma manera con los cuerpos femeninos. En el caso de las mujeres indígenas estar en situación de prostitución es una afectación para ellas de manera individual, espiritual, familiar y social porque sus cuerpos sexualizadas quedan marcadas física y psíquicamente como “cosas” a las que ellas colectivizaran para poder sacar adelante a sus familias.

Este cambio que ellas tienen con sus cuerpos, trae como consecuencia que se les dificulte participar en la vida religiosa, ritual y política de sus comunidades, mucho menos son acreedoras de los lazos de reciprocidad o de intercambios propios de su cultura, como ser tomadas en cuenta para las fiestas tradicionales o ser opciones para ser las madres o esposas de los hombres de la comunidad.

Irma, Matilde y Juana muestran en sus relatos los continuum de violencia (Bourgois, 2004), que vivieron desde su niñez hasta su edad actual, son historias atravesadas por el qué dirá la comunidad y qué hacer ante las distintas expresiones de violencia que no son actos separados entre sí, son un continuum porque ocurre con normalidad en la cotidianidad y que se materializan en diferentes momentos en los espirales de violencia (González, 2016)

Saber de qué manera ellas sobreviven ante este panorama pero también entender que las cantinas han roto con el tejido comunitario de las comunidades de los Altos es importante para atender desde una visión intercultural el derecho a una vida libre de violencia.

Consideraciones finales: ¿Qué significa ser mujer tseltal o tsotsil en situación de prostitución?

Laura, Kelly, Gaby, Irene, Irma y Matilde son mujeres ficheras y en situación de prostitución que llegaron a estar en esas condiciones vulnerables por las violaciones cotidianas a sus derechos humanos en una estructura opresiva de

género, clase y etnia. Comparten historias de vulnerabilidad porque sus vidas están permeadas por procesos violentos en los cuales pueden llegar a ser víctimas de los feminicidios por el cruce de misoginia, pobreza y racismo.

Cuando recién empecé esta investigación, quise trabajar desde la categoría del trabajo sexual, pero conforme encontraba información y sobre todo, durante el trabajo de campo me di cuenta que el trabajo sexual no puede ser un lugar de resistencia y contestación al orden patriarcal porque estar en situación de prostitución es pensado para el consumo de los hombres en medio de una lucha por la sobreviviencia de las mujeres indígenas.

Pensaba que se debía problematizar los imaginarios sociales que hay sobre mujeres indígenas en torno a los espacios de cuidados y servicio a los que han estado asignadas históricamente, para problematizar cómo en su trabajo como ficheras, ellas manifestaban su rebeldía contra los órdenes de género comunitarios. Sin embargo, ser ficheras les ha generado rechazo comunitario y un nulo bienestar porque en sus cuerpos se reflejan las consecuencias del alcoholismo: ensanchamiento del vientre, problemas en los riñones y aliento fuerte, también en sus subjetividades porque ellas mismas creen que es un “castigo de dios”.

Por ende, se tiene que trabajar el alcoholismo relacionado estructural y simbólicamente el empobrecimiento y el racismo que opera como maquina en Chiapas contra los pueblos originarios como una forma de contrainsurgencia. Resultado de ello, son los grandes índices de alcoholismo que permiten una pérdida de control sobre el comportamiento del cuerpo y justifican las violencias contra las mujeres tseltales y tsotsiles al dominarlas física y moralmente (Segato, 2013).

La cantina en sí es una manifestación de violencia en el sureste, es una dominación hacia la población originaria y que en este momento es un espacio posible para el comercio sexual. Insisto en que esta investigación sigue abriendo muchas preguntas que necesitan ser respondidas en un futuro: ¿Cuáles son los

significados que los hombres le han dado a los cuerpos de las mujeres en las cantinas y esquinas?, ¿Cómo ha impactado en la vida cotidiana de las mujeres tseltales y sotsiles la existencia del porno chamula?

Estar en situación de prostitución para el imaginario social indígena se construye a partir de la experiencia del ser mujer en relación a los hombres con quienes se ficha. En las cantinas no se observaron hombres fichando y haciendo esa pregunta en las conversaciones informales, las respuestas eran: “ni los hombres-mujeres hacen eso”. Sin embargo, de acuerdo a la visión del feminismo comunitario, los hombres aunque ejerzan poder sobre las mujeres, ellos no escapan de las vulnerabilidades estructurales que comparten con ellas. Por lo tanto, no se trata de condenar a los hombres como los perpetradores de las violencias físicas y simbólicas, sino de entender cómo opera la masculinidad. Porque incluso los hombres que son hijos o hermanos de las mujeres ficheras son rechazados socialmente y suelen caer en vicios como las drogas o alcoholismo.

Otro de los ejes para analizar dentro del mercado sexual es la racialización de los cuerpos, para empezar dentro del imaginario social no se piensa que existan mujeres indígenas en situación de prostitución, porque las mujeres indígenas no hacen “eso”, entonces, habría que analizar ¿Cómo se construyen los deseos hacia los cuerpos indígenas? ¿Estar con una mujer indígena en situación de prostitución es producto del deseo o de las relaciones de poder?

A través de la historia de Kelly se puede identificar cómo en su trayectoria de vida está enmarcada por un contexto que la vulneró para ser abusada sexualmente desde la niñez por militares y siendo “madroteada” por mujeres en la misma condición. Ella era una niña maltratada por la pobreza, con un padre que era “bolo” y que debido a ello, la dejó en orfandad, ocasionando su condición de calle como el primer punto de quiebre, que permitió todas las espirales de violencia: golpes, miradas juzgadoras, abusos, levantamientos y violaciones.

Ser mujer indígena en situación de prostitución tiene diversos significados para las mujeres. En este primer acercamiento desde el espacio social donde ocurre el

comercio sexual: las esquinas y las cantinas se puede entender las condiciones en las que se desarrolla la prostitución: historias de vulnerabilidad causadas por las distintas violencias.

La mayoría de las mujeres vistas en trabajo de campo son menores de edad, casi todas en condiciones precarias y con familias disfuncionales (de acuerdo a las pláticas informales). Ellas antes de estar en situación de prostitución vivieron experiencias laborales de explotación, de amor romántico y discriminación.

La etnicidad, o en este caso hablar de mujeres indígenas, conllevan a problematizar de manera estructural el racismo como una jerarquía sobre la línea de cuerpos que importan o no. La experiencia de ser mujer en situación de prostitución aumenta las opresiones de clase, sexualidad y género porque son ellas, las que son ignoradas en sus experiencias y están constantemente expuestas a la posibilidad o realización de las violencias. Es decir, son mujeres que toda la comunidad cercana sabe lo que hacen (dar servicios), pero no le importan a la sociedad porque al estar en situación de prostitución pasan automáticamente a estar excluidas por ser “malas mujeres”. Las ficheras del periférico norte, son mujeres que pueden ser violentadas en varios momentos de su vida porque forman parte de un negocio en el cual pesan los intereses y ganancias sobre sus cuerpos, por tal motivo, es que para las autoridades no son visibles las edades de las mujeres jóvenes ficheras.

Por lo tanto, se hace evidente un mercado sexual no reconocido: mujeres indígenas en situación de prostitución. Ellas podrán ser invisibles para el municipio pero no para la comunidad, donde ser fichera es sinónimo de “puta” o prostituta” y traducido al tsotsil significa “chun chak”

Prevalece una estigmatización de las mujeres en situación de prostitución como resultado de una sanción que reciben por atentar contra los roles de género tradicionales de la comunidad de ser “mujeres buenas”. Sin embargo, ellas aun siendo “mujeres malas” no dejan de ser madres, hijas y esposas.

Judith Butler dice que cada persona se constituye políticamente de acuerdo a la lectura social de sus cuerpos, las mujeres indígenas en situación de prostitución simbólicamente representan los cuerpos que no importan si son amenazados porque están expuestas al consumo y esta exposición las condena a las violencias.

Las mujeres en situación de prostitución son vidas negadas (Butler, 2004) vidas que no pueden ser humanizadas sino cosificadas porque dentro del marco dominante patriarcal, ellas son mercancía y parte del control social de lo indígena al estimular con su compañía el embriagamiento de los clientes, ya sea en el espacio rural o urbano, porque abundan las cantinas en los Altos de Chiapas. Su deshumanización en la comunidad sucede porque "ellas jugando con su "siu"[46] ganan dinero y no les cuesta" (Señora María). Son vidas que si viven violencias, éstas están justificadas porque ellas no merecen un duelo ni justicia, al contrario cuando sus cuerpos son lastimados o expuestos a consecuencia del feminicidio, sirven como como un recordatorio a las mujeres de la comunidad que "así terminarán si se van a las cantinas a fichar o estar en situación de prostitución".

En las comunidades, las casas o los hogares son los primeros espacios de disciplinamiento de género hacia las mujeres, pero no pueden evitar las primeras vivencias de marginación social que expresada en los índices de analfabetismo y baja escolaridad, niega el acceso a las mujeres a un ingreso que pueda ser suficiente para su vida digna sin que los puntos de quiebre puedan afectar de modo que las mujeres sean vulnerables en un sistema proxeneta.

Kelly hace visible con su experiencia que ser mujer indígena en situación de prostitución incrementa la vulnerabilidad femenina porque esa actividad rompe o reduce las redes de apoyo familiares y comunitarias, porque aunque se tenga conciencia de las dificultades y las pocas opciones laborales que permitan la autonomía de las mujeres, la comunidad asentada en lo urbano piensa que "no puedes darle de comer a tus hijos de tu "siu" porque ha sido de ahí donde les diste la vida" (Juana).

[46] "siu"en tsotsil traducido al español significa "vagina".

En síntesis. Las mujeres indígenas tienen los mismos derechos que todas las mujeres y hombres plasmados en la Constitución Mexicana, sin embargo, han luchado por derechos específicos por ser indígenas y enfrentar condiciones históricas de desigualdad. Estos derechos específicos han sido defendidos desde los Organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) para atender y responder las demandas de la población originaria, como un conjunto de políticas promovidas por la lógica del capitalismo multicultural .

Ante tal contradicción Charles R. Hale (2011) afirma que la doctrina neoliberal ha apoyado de manera parcial a los pueblos indígenas porque su apuesta son los derechos culturales indígenas como el medio que éstos utilizarían para resolver sus propias demandas y avanzar sus propias agendas políticas, de esta manera se les responsabiliza de su condición subalterna y no se problematiza la estructura social que sigue reproduciendo vulnerabilidades contra las mujeres indígenas.

Con el arribo del Multiculturalismo se afianzo el discurso de la doctrina de los derechos humanos colectivos de los pueblos indígenas y el fortalecimiento de sus liderazgos, como respuesta a sus demandas y luchas históricas. Sin embargo, el multiculturalismo, entendido como el proyecto cultural del neoliberalismo (Díaz-Polanco, 2006 citado por Valladares y Escobar, 2014) se ha traducido en mayor intervención en la vida de los pueblos y comunidades indígenas y, sobre todo, en sus territorios (Valladares y Escobar, 2014).

Esto no ha significado precisamente que las condiciones de vulnerabilidad hayan sido reducidas o combatidas, por el contrario, las vulnerabilidades se han transformado porque no hay una articulación entre las políticas públicas y el entramado sociocultural que reconozca la diversidad y los aportes de las propias comunidades indígenas. A eso se suma el concepto de acumulación por desposesión del marxista David Harvey (2004) quien expone que los países neoliberales han basado su enriquecimiento a costa de países tercermundistas por medio de la privatización, financiación, gestión y manipulación de las crisis para generar ganancias. Esto explica por qué permanece la vulnerabilidad económica

como una cuestión de desigualdad social histórica que afecta principalmente a mujeres indígenas.

Para finalizar, voy a exponer mi posición como mujer indígena respecto a la temática abordada**.** La historia oficial tiene un discurso mestizo de cómo se formó la nación mexicana y con ella, la historia de todos los mexicanos y mexicanas. Sin embargo, muchas personas que integramos a las comunidades indígenas sentimos una lealtad hacia nuestra etnia antes que a la nación. Por eso es que en mi experiencia en la investigación me he sentido identificada con los estudios subalternos, sin embargo, desde este enfoque no se puede responder únicamente a las violencias simbólicas que atraviesan a las mujeres indígenas, por ello, se busca desde una mirada antropológica, hacer evidente "las otras historias" que fueron negadas, y con ello, invisibilizadas (Lins y Escobar, 2009). Si bien la cuestión indígena ha estado presente en la antropología desde sus orígenes como ciencia social al estudiar "a la otredad", siento que la academia pocas veces ha podido a comprender a profundidad la realidad social, pero sí ha contribuido con el estigma social que prevalecen sobre las comunidades indígenas. Porque de acuerdo a la investigación feminista, sino discutimos nuestro punto de enunciación (Trejo, 2018) seguiremos reproduciendo nuestras ideologías y miradas que en muchas ocasiones pueden ser racistas, filantrópicas o esencialistas.

Siguiendo a María Patricia Pérez Moreno (2015)[47] investigadora tseltal, es necesario apostar por construir otras formas de conocimientos y aprendizajes desde nosotros y con la comunidad. Por lo tanto, la investigación social cuando tiene fines más allá de los académicos está marcada por tener un compromiso político, para el cual es importante definir desde el posicionamiento o punto de enunciación.

[47] La investigadora y yo coincidimos en un curso de Feminismo Decolonial y ahí compartimos sentipensares que ahora retomo para la escritura.

Rubén Muñoz (2018)[48] dice que es necesario reflexionar desde dónde, con quiénes y para qué investigamos. Por eso, considero importante posicionarme en la investigación como mujer indígena, porque como dice Aura Cumes (2010) “las mujeres indígenas encarnamos la imagen racializada y sexualizada de la subordinación en tanto mujer indígena”. Así, podremos posicionar problemáticas que transformen la realidad de nuestras comunidades, porque pienso que estar en situación de prostitución es la manera más violenta en la cual la colonialidad, el patriarcado y el capitalismo puedan controlar nuestros cuerpos.

Sin embargo, no basta con reconocerme mujer indígena, sino que sumo a mi identidad el ser feminista y como tal, los diversos colores del feminismo apostamos por la búsqueda de herramientas analíticas para comprender las distribuciones diferenciadas de poder que sitúan las mujeres en posiciones desiguales, así como en una búsqueda de transformar esas relaciones de poder (Piscitelli 2008).

La epistemología feminista apuesta por la crítica a los marcos de interpretación de la observación, planteando la siguiente pregunta: ¿De qué manera el género influye en las concepciones del conocimiento, en la persona que conoce y en las prácticas de investigación? Esta pregunta se problematiza cuando, Cumes (2015:136) explica que la tarea de producir conocimiento ha pasado por un sesgo y privilegio de raza, etnia, sexo, genero, clase social y edad. Por lo tanto el diálogo de las metodologías feministas en la investigación no pueden universalizar la experiencia de ser mujer y en estos casos, ser mujer en situación de prostitución conlleva a otros tipos de experiencias de vulnerabilidad.

[48] De enero a mayo del 2018 el profesor Rubén Muñoz nos impartió una clase de Epistemología en Ciesas, Cdmx, motivo por el cual lo he citado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agustín, L.

(2004). Trabajar en la industria del sexo. Recuperado el 25 de agosto del 2017 del sitio web http://www.nodo50.org/Laura_Agustin/trabajar-en-la-industria-del-sexo.

Borda, Niño Carolina

2012 La vida y sus posibilidades en el comercio sexual: mujeres jóvenes indígenas en Colombia. Tesis de doctorado en Ciesas Sociales con énfasis en Antropología Social, CIESAS occidente.

Calzato, Walter

2009 Reseña de "A propósito de Violencia feminicida en Chiapas. Razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías" de Mercedes Olivera Bustamante (Coordinadora). LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos [Fecha de consulta: 27 de agosto de 2018] Disponible en:<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74516319014> ISSN 1665-8027

Consejo Nacional de Población (CONAPO)

2011 Índices de marginación por entidad federativa, 2010, CONAPO. Recuperado de

http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/mf2010/Capitul osPDF/1_4.pdf

Cumes, Aura

2012. “Mujeres Indígenas, Patriarcado y Colonialismo: Un desafío a las segregacion compresiva de formas de dominación”. Anuario Hojas de Warmi. no 17 Seminario: Conversatorios sobre Mujeres y Género ~ Conversações sobre Mulheres e genero.

Chirix, Emma

2010. Ru rayb´al ri qach´akul Los deseos de nuestro cuerpo. Colección Nuestra palabra, ediciones del Pensativo.

Freyermuth Enciso, Graciela
2003 “Las mujeres de humo, morir en Chenalhó: Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad”, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, CIESAS, México.

Filgueira, Carlos
2001 Estructura de oportunidades y vulnerabilidad social, aproximaciones conceptuales recientes. Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) División de población, Chile.

Gómez, San Luis Anel Hortensia y Ariagor Manuel Almanza Avendaño
2012 Vulnerabilidad Social y prostitución: un estudio de caso. Revista electrónica de Psicología Iztacala, núm 15. Facultad de Psicología, UNAM, México.

González Báez, Ixchel Yglesias
2017 “Porque ser puta no es oficio, ni lo más antiguo del mundo”. Puntos de quiebre, espirales de violencia y subordinación de mujeres en situación de prostitución.Tesis para optar por el grado de Licenciada en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), CdMx.

Guijosa, Marcela
2006 “Mujeres de cierta edad”, México, Paidós.

Haraway, Donna
1995. Capítulo 7 – «Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial», Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza, Madrid: Cátedra, pp. 313 – 346.

Hernández Castillo, Aída
2012 Sur Profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas Guatemala, Publicaciones de la Casa Chata, México.

Informe sombra para el Comité de CEDAW, La situación de las mujeres en Chiapas en el marco de la Declaratoria de Alerta de Violencia de Género, Cátedra Unesco de Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de México. México. Junio 2018.

Lagarde, Marcela
2013, El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías. Instituto Nacional de las Mujeres, México.
2001, Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia. Cuadernos Inacabados No. 25. Horas y HORAS la Editorial. España.
1997, Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas, UNAM, México

Lamas, Martha
2014 "¿Prostitución, trabajo o trata? Por un debate sin prejuicios", en Revista Debate Feminista, Dossier: comercio sexual, año 25, vol. 50, México, pp. 160-186.

Maldonado Macedo, Vanessa Juliana
2016 Relaciones entre trata de personas y trabajo sexual en la frontera sur Mexico-Guatemala, distinciones para su análisis. Tesis de Antropología Social, CIESAS.

Marín, Valadez Blanca Mónica
2014 Prostitución y religión: El Kumbala bar y el culto a San Simón en un lugar llamado Macondo en la frontera México- Guatemala. Tesis de Antropología Social, Ciesas- Sureste.

Montiel, Torres Oscar
2013 El lado obscuro del México profundo: La estructura básica de la explotación sexual y las lógicas de reproducción social comunitaria como parte de la proxenetizaciòn en una región rural. Tesis de Antropología Social, CIESAS.
2015, El ciclo vital de las mujeres en situación de prostitución y el sistema proxeneta, (En prensa).

Olivera Bustamante, Mercedes y Flor Marina Bermúdez Urbina
2014 Subordinaciones estructurales de género Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Olivera Bustamante, Mercedes
2015 Mujeres marginales y crisis en Chiapas, publicado en Reproducción social de la marginalidad: Exclusión y participación de las indígenas y campesinas en Chiapas, UNICACH.

Pachajoa Londoño, Alejandro; Figueroa García, Jhonny Alexander
2008 ¿Es la prostitución un trabajo? Tesis Psicológica, núm. 3, noviembre, pp. 54-69 Fundación Universitaria Los Libertadores Bogotá, Colombia

Piscitelli, Adriana
2015 “Reconsideración de las nociones de trata con fines de explotación sexual y sus víctimas”, en Hurtado Mónica & Ángela Iranzo (comps.), Miradas críticas sobre la trata de seres humanos. Diálogos académicos en construcción, Universidad de los Andes-Universidad de la Sabana, Colombia, pp. 253-283.

Piñeiro, J. Luis,
1999, Ejército mexicano y transición política. Las relaciones cívicomilitares y el PRI en México. Le Monde Diplomatique, Febrero 28-marzo 30. 1999, P. 3.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2014. Sostener el progreso humano: reducir vulnerabilidades y construir resiliencia, Informe sobre Desarrollo Humano 2014, pág. 3

Ramos Martínez, Baltasar
2003 Prostitución y dinámica social en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Tesis de maestría en Antropología social, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Ramos Martínez, Baltasar y María Patricia Pérez
2009 Militarización y trabajo sexual en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Ed. Sna Itzamná-Tezcatlipoca, S.C.

Restrepo, Eduardo.
2015. «El proceso de investigación etnográfica: Consideraciones éticas». Etnografías Contemporáneas, 1:1, pp. 162 – 179.

Robledo, Hernández Gabriela
2009 identidades indígenas en transformación: religión y genero entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Rus, Jan
2009. “La nueva ciudad maya en el valle de Jovel: urbanización acelerada, juventud indígena y comunidad en San Cristóbal de las Casas”. En Marco Estrada Saavedra (ed.), Chiapas después de la tormenta. Estudios sobe economía, sociedad y política. México: El Colegio de México/Gobierno del Estado de Chiapas/Cámara de Diputados LX Legislatura.

Segato, Laura Rita

2003. Las estructuras elementales de la violencia. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina

Segato, Laura Rita

2016. La guerra contra las mujeres. Traficantes de sueños. Madrid

Villa Camarma, Elvira

2010 Estudio antropológico en torno a la prostitución. Cuicuilco [en linea] [Fecha de consulta: 18 de febrero de 2019] Disponible en:<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35117055009> ISSN 1405-7778

Zarco Mera, Á.

2009. Migración, trabajo sexual indígena en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Implicaciones en salud sexual y reproductiva (Tesis de Maestría en Antropología Social). CIESAS-Sureste, San Cristóbal de las Casas.

NOTICIAS CONSULTADAS EN LÍNEA

Henríquez, Helio

2018 Chiapas carece de políticas para investigar feminicidios. Publicado el 28 de mayo 2018 en la Jornada. Revisado el 31 de agosto de 2018: http://www.jornada.com.mx/ultimas/2018/05/28/chiapas-carece-de-politicas-para-investigar-feminicidios-4099.html

Ramírez, Cuevas Jesús

1998 Militarización y prostitución en Chiapas. Publicado en junio del 2008 en la Jornada. Revisado el 23 de agosto del 2018: http://www.jornada.com.mx/1998/09/06/mas-muchachas.html