



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE
SAN NICOLÁS DE HIDALGO



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

“PENSAMIENTO FRONTERIZO Y EJERCICIOS DE GÉNERO. UNA MIRADA
DESDE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES P’URHEPECHA DE
SAN FELIPE DE LOS HERREROS”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA EN HISTORIA CON OPCIÓN EN
HISTORIA DE MÉXICO

PRESENTA:

Lic. María de Fátima Prieto Razo

ASESOR:

Dr. Juan Carlos Cortés Máximo



Morelia, Michoacán; junio del 2019

A las voces de las mujeres que se reconocen, se hermanan y toman fuerza en las
luchas cotidianas.
A la memoria de mis ancestras, polvo de estrellas.
A las mujeres que acuerpan mi vida.

Agradecimientos.

Como acto de reconocimiento de esas manos que tuvieron a bien tomar la mía para no dejarme sola en esto, agradezco.

La gratitud plena de la presente no puede sino encaminarse a las mujeres que me prestaron su voz para intentar darle cuerpo a su deseo de escribirse en otras letras y al mío de repensarme mujer en las voces de ellas. Maestras Elvia y Alma, agradezco su disposición, la íntima confianza y la apertura para participar conmigo en este proyecto que más que un relato académico se pretendió, toda vez, un ejercicio decolonial, una intención dialógica, una cercanía amorosa. Con mi gratitud reitero mi admiración, respeto y cariño hacia ustedes.

Gracias, también a quienes en el andar cimentaron mis pasos, a quienes en esta experiencia de vida me vieron romperme, pero cuidaron con empeño mis fragmentos y me ayudaron a unirlos de nuevo con esmero:

Al amor que acompaña mi vida, gracias por tu paciencia y apoyo, estas letras también son tuyas.

A mi rayo de luna por, literalmente, iluminarme cuando el camino lucía nublado.

A mis amigas Lireida, Yeimih e Iván por su sororidad y soporte en cada momento.

A la Dra. Leticia Bobadilla, por su apoyo incondicional y su voz firme y alentadora.

Sin ustedes, definitivamente, no habría llegado aquí entera.

A mi familia por no dejar mis pasos sin respaldo, ni mi voz sin eco.

Asimismo, agradezco y reconozco el empeño de mi asesor, el Dr. Juan Carlos Máximo Cortés, en cuya labor académica encontré cuidadoso respaldo hacia este proyecto y hacia mi persona. Aplaudo su trayectoria y aprecio de ella con particular ahínco su integridad personal y profesional.

Finalmente agradezco a CONACyT y al Programa de Maestría en Historia del Instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH por facilitar los medios para continuar estudiando a quienes cultivamos ese deseo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
La decolonialidad y el pensamiento fronterizo.....	4
CAPITULO I. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES EN MÉXICO	22
I.I. Mujeres. Del dominio de lo privado a la conquista de lo público	22
I.II. Mujeres mexicanas y mujeres indígenas en México. Luchas paralelas	36
CAPÍTULO II. PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES INDÍGENAS: Discusiones paralelas entre el socialismo, la práctica magisterial y la política partidista	61
II.I Socialismo. Del pensamiento extranjero a la realidad de las mujeres indígenas mexicanas.....	63
II.II Mujeres p’urhepecha. Conquistando espacios desde la participación política	73
II.III. Influencia del entorno para la reestructuración política. Del magisterio y el socialismo a La Comunidad	89
CAPÍTULO III. COMUNIDAD Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES.	94
III.I. Comunidad, usos y costumbres. Entendiendo el adentro.....	95
III.II Colonialidad y apropiación comunitaria. Influencias del afuera	100
III.III Espacios de acción e interacción comunitaria. Participación política desde la familia, el espacio y los cargos de representación comunitaria.....	103
III. IV Fiestas religiosas y participación política de las mujeres. Mujeres en acción comunitaria.....	122
III.V De las celebraciones a la acción política. La cocina, espacio de preparación social	134
CONCLUSIONES	141
FUENTES	148

RESUMEN.

La presente investigación, desde su interés contrahistórico, pretende en todo momento visibilizar y reivindicar la participación política de las mujeres en la historia y hacerlo aún con mayor énfasis con la de las mujeres p'urhepecha. La intención principal recae en generar un análisis de las prácticas coloniales susceptibles de evidenciarse en las mujeres, sujetas de este estudio, pertenecientes a la comunidad p'urhepecha de San Felipe de Los Herreros.

Atendiendo a las demandas específicas de la presente investigación, se planteó como objetivo rector la reconstrucción de la historia de vida de dos mujeres originarias de la comunidad de San Felipe de Los Herreros, que migraron hacia la capital Michoacana a realizar estudios superiores en la década de los 70's, en cuyas vidas se pretendió demostrar el pensamiento colonial-decolonial, que enmarca la existencia del pensamiento fronterizo, planteado por Walter Mignolo, mostrando de esta forma cómo sucede dicho pensamiento en relación al ir y venir de las mujeres de la ciudad a la comunidad evidenciándolo en sus prácticas políticas ciudadanas y comunales, configurando así a una sujeta histórica distinta.

Palabras clave: Mujeres, política, decolonialidad, comunidad, p'urhepecha.

ABSTRACT

The present investigation, from its contrahistórico interest, the purposes at all times, the vision and the search of the political participation of the women in the history and until the date. The main intention is to generate an analysis of the colonial practices susceptible to evidence in the women, subjects of this study, the members of the P'urhepecha community of San Felipe de los Herreros.

Information about the current research, the work plan, the work plan, the management of the life history of the women from the community of San Felipe de los Herreros, the migration to the capital Michoacana. The 70's, in those lives was intended to demonstrate the colonial-decolonial thought, which frames the existence of border thinking, the one proposed by Walter Mignolo, the use of this form. The community evidenced in its citizen and communal political practices, thus configuring a subject subject to their interest.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación, desde su interés contrahistórico, pretende en todo momento visibilizar y reivindicar la participación política de las mujeres en la historia y hacerlo aún con mayor énfasis con la de las mujeres p'urhepecha. Si bien la pretensión inicial quedaba sujeta a detallar con precisión dos historias de vida se procuró poner en contexto a cada una de ellas para poder ampliar las posibilidades de comprensión no solo de sus vidas, sino las de aquellas otras mujeres con las cuales compartieron espacios y tiempos. Este estudio se remonta a las últimas décadas del siglo XX y la primera del siglo XXI, debido a que en ellas encontramos una mayor intensidad en las prácticas políticas de las mujeres en la comunidad de San Felipe de Los Herreros, Michoacán.

La intención principal recae en generar un análisis de las prácticas coloniales susceptibles de evidenciarse en las mujeres, sujetas de este estudio, pertenecientes a la comunidad p'urhepecha de San Felipe de Los Herreros. Específicamente, el interés se remontó a indagar sobre las prácticas que visualizaban la condición de las mujeres dentro y fuera de su comunidad. Empleando para ello el contraste de su participación política tanto en las ciudades a las que emigran, como dentro de la comunidad a la que pertenecen.

La finalidad de esto es poder bosquejar la vida de estas dos mujeres que van y vienen entre dos territorios diferentes (la ciudad y La Comunidad), mismos que albergan culturas que en vastas ocasiones no tienen semejanzas. Se encuentran, pues, situadas en una condición de migrantes al salir de sus comunidades y partir a la ciudad (Morelia/Uruapan), pero sucede que al volver al lugar originario son vistas en ese mismo espacio también como ajenas; podemos anticiparnos y sugerir que en ellas se ha generado una consciencia migrante y queda evidenciada en sus prácticas políticas. Asimismo, en el análisis de las vidas de estas mujeres podremos evidenciar la injerencia del pensamiento colonial que sucede y se hace presente en una variedad de acciones de las mismas, dentro y fuera de la comunidad.

Atendiendo a las demandas específicas de la presente investigación, se planteó como objetivo rector la reconstrucción de la historia de vida de dos mujeres originarias de la comunidad de San Felipe de Los Herreros, que migraron hacia la capital Michoacana a realizar estudios superiores en la década de los 70's, en cuyas vidas se pretendió demostrar el pensamiento colonial-decolonial, que enmarca la existencia del pensamiento fronterizo, planteado por Walter Mignolo, mostrando de esta forma cómo sucede dicho pensamiento en relación al ir y venir de las mujeres de la ciudad a la comunidad evidenciándolo en sus prácticas políticas ciudadanas y comunales, configurando así a una sujeta histórica distinta.

Se consideró también el contexto sociopolítico, jurídico de las mujeres indígenas desde la experiencia nacional y estatal dentro del periodo antes citado, indagándose a la par el contexto político de la Comunidad de San Felipe de Los Herreros en la misma época, ello con la finalidad de reconstruir los espacios en los cuales habitaron ambas mujeres dentro de este tiempo en estos dos espacios. Por último, se procuró analizar el diálogo sugerido, a partir de la vida de las mujeres, entre la Comunidad Indígena de San Felipe de Los Herreros y el Contexto Michoacano-mexicano de la época antes mencionada.

Respetando la intención antes mencionada, dentro del primer capítulo se bosquejó el antecedente histórico de la participación política de las mujeres en México, con la finalidad de comprender los espacios de acción que fueron conquistando las mujeres a través de las décadas e intentando en todo momento ir visualizando las influencias históricas que más tarde se harían evidentes en las prácticas políticas de las mujeres p'urhepecha y mexicanas. Asimismo, este recorrido nos proporciona los elementos para dibujar el antecedente de lo que más adelante identificaremos como “el afuera” de esa esfera de influencias que configuró a las profesoras Alma y Elvia.

Dentro del segundo capítulo nos adentramos en el tema central: reconocer a las mujeres dentro del primer escenario de acción política, a entender como “primero” no porque éste fuese prioritario en sus vidas, sino porque su mayor contundencia política se hizo más evidente en este espacio antes que en el comunitario. La construcción de este capítulo se pensó para procurar cercanía al contexto de las mujeres dentro del territorio que queda

suscrito al Estado Mexicano que enunció legislaciones y escenarios determinados de participación política de las mujeres indígenas del país.

Ambas profesoras estudiaron fuera de su comunidad y ello les permitió habitar espacios distintos que salían de la cotidianidad apropiada e interiorizada de las prácticas comunitarias, sin embargo, encontraremos en el transcurso que las ideologías que les abrazaron al salir de la comunidad retoma también en algunas aristas esos mismos valores de comunidad, de servir al resto y propugnar por espacios de mayor membresía para quienes se encuentran relegados, así pues se transitará por la influencia del socialismo con la práctica magisterial de las profesoras, así como la repercusión de esto en la vida profesional y militante de ambas. Reconoceremos este escenario como parte del “afuera”.

Por otro lado, en el transcurso del capítulo tercero se trabaja la contextualización del “adentro”, de la vida comunitaria y las formas de participación política de las mujeres al interior de la misma, recorriendo desde la estructura estatutaria y sus influencias externas, así como resaltando las cualidades de la comunidad, sus usos y costumbres, esto desde la descripción de la organización social, la estructura de gobierno, las celebraciones religiosas y los espacios domésticos de convivencia. Esto nos permite evidenciar el contraste que existe entre el afuera, antes mencionado, y lo que ahora reconocemos como “adentro”¹.

Finalmente, para la reflexión de la presente investigación se tomó como eje central la visión decolonial planteada por Walter Mignolo, para con él colocar el andamiaje apropiado para sostener el pensamiento fronterizo como alternativa de liberación epistémica y, en este caso, como libertad práctica. Por tal motivo se sugiere tener presente toda vez, el marco conceptual que se empleó para la realización de la misma.

¹ Como salvedad necesaria aclaramos que al determinar la comunidad como “adentro” y al territorio ajeno a la misma como “afuera” no obedece a ningún tipo de distinción de prioridad, sino a la historización de la vida de ambas mujeres. Siendo éstas originarias de San Felipe de Los Herreros, nos resulta por demás pertinente denominar a su primer espacio de desarrollo personal como “adentro” por una cuestión cronológica.

La decolonialidad y el pensamiento fronterizo.

Hace ya más de cinco siglos que Europa se topó con lo que llamamos hoy en día América, dicho suceso fue fundamental no sólo para tomar conciencia de que el planeta no se reducía a Europa y Oriente, sino que había un mundo nuevo que habría que explorar y explotar. Bajo la razón naciente de la modernidad, que implica el distanciamiento de la iglesia y sus preceptos dogmáticos y no, Europa colonizó América, lo que significó que los originarios o naturales de ésta se sometieran en todos los sentidos: en el religioso, geográfico, espacial, económico, militar, social y cultural. Es así como el “descubrimiento”² de América fue el punto de apoyo que propició y dio lugar al desarrollo de Europa.

Pero, ¿qué implicó la colonización? Es más que sabido que los originarios americanos eran considerados, por pocos, como seres humanos, ya desde entonces Bartolomé de las Casas defendía la dignidad de estos frente a la apatía de la mayor parte de los europeos. Los dioses de América, su política, economía y demás fue no sólo saqueada, sino sometida bajo la lógica del renacimiento: habría que traer el proceso civilizatorio moderno a los naturales.

La modernidad es un concepto altamente analizado, estudiado y desarrollado, desde la filosofía, la historia, la sociología y otras áreas del conocimiento; siendo un suceso histórico que marcó, y sigue marcando, a la humanidad entera. Aunque hay una aparente superación de la modernidad dando pie a un nuevo periodo en la historia del pensamiento, es decir, la posmodernidad, la primera fue el despertar de la razón, la supremacía de la lógica y la verdad sobre el dogma religioso o social. Ahora bien, el acontecimiento llamado “modernidad” es netamente europeo, es decir, occidental, propio de los países de su contexto histórico donde nacieron los Estado-Nación, donde el pensar por el ser humano mismo (y ya no Dios) comenzó a florecer, pero hubo otro acontecimiento además de la modernidad, que fue condición *sine qua non* para ésta: el descubrimiento de América.

Se tiene la idea, en general, que la modernidad era ya un suceso/hecho y se exportó a América donde la colonización y el mestizaje acaecieron como ya ha sido bastante documentado; pareciera, pues, que la colonización de Europa era un proyecto que se aplicó

² Cfr. Edmundo O' Gorman, *La invención de América*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1995.

en la América inventada. Pero en un análisis más riguroso, acompañados de Mignolo, vemos que renacimiento y colonialidad se implican necesariamente, “la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad³ no hay modernidad”,⁴ la invención de América fue, quizá, el motivo crucial por el que pudo haber un desarrollo en la modernidad europea.

Es necesario señalar que junto al nacimiento de la modernidad en Europa y la invención de América, surgen los primeros indicios de capitalismo; la revolución industrial fue otro elemento esencial para el colonialismo. Tenemos, entonces, un proyecto moderno que no hace más que enmascarar el colonialismo, y que en América significó ciertos tipos de dominación, por ejemplo, la económica con el control territorial, de la utilización de los indios como mano de obra; la dominación política en el sentido del control de la autoridad; la social en tanto que los occidentales implementaron su género y sexualidad; por último, la dominación epistemológica y subjetiva, que es donde se controla el conocimiento y el modo de ser de las personas, es decir, la subjetividad. Nos hallamos con que no sólo se colonizó la tierra, sino que hubo una dominación del espacio, del estrato económico (con el saqueo de los recursos naturales de los originarios), del conocimiento (insertándose aquí el viejo debate sobre si sería posible una filosofía pre-colombina o no)⁵ y de la subjetividad (comprendiendo a Bartolomé de las Casas como un precursor en su debate con Ginés de Sepúlveda).⁶

³ Más adelante se dará la distinción fundamental entre colonialidad y colonialismo, misma que sirve para evitar confusiones de orden básico.

⁴ Walter Mignolo, *Habitar la Frontera. Sentir y Pensar la Descolonialidad*, México, CIDOB / Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2015, p. 26.

⁵ En la segunda mitad del siglo XX se dio un debate entre dos figuras mexicanas de la filosofía: Salazar Bondy por un lado y Leopoldo Zea por el otro. El primero ponía en entredicho que hubiera una filosofía propiamente latinoamericana, el segundo afirmaba que la filosofía era latinoamericana en tanto que se hacía filosofía. Puede consultarse: Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI Editores, 2006; además de la contraparte: Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI Editores, 1969.

⁶ Es más que sabida la polémica que sostuvieron Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda. De las Casas, contrario al común de su época, consideraba que los indios de la Nueva España merecían un trato humano al aseverar que tenían alma, como cualquier español, mientras que Sepúlveda era por demás escéptico en cuanto a considerar a los indios como personas, como portadoras de alma y merecedores de un trato digno. Para una excelente revisión de la polémica puede verse Juan Álvarez Cienfuegos-Fidalgo, *La cuestión del indio. Bartolomé de Las Casas frente a Ginés de Sepúlveda. La Polémica de Valladolid de 1550*, prólogo de Mauricio Beuchot, Morelia, Editorial Jitanjáfora, 2001.

Ante la lógica de la modernidad como ideal de progreso en condiciones europeas, las salidas a la dinámica del capitalismo en desarrollo nacieron, de igual manera, en Europa: el marxismo, como movimiento con mayor auge y desarrollo hasta nuestros días, es quizá la teoría más influyente para la liberación del ser humano explotado por el ser humano mismo; el único e inevitable problema es que incluso la teoría liberadora de Marx y los marxismos subsecuentes son aplicables en términos europeos. Esta es, tal vez, la razón por la que el marxismo hubo de transmutarse en su intento de aplicación en el contexto latinoamericano, y es quizá la razón por la que si bien se dieron guerrillas, revoluciones (como la cubana) y resistencias de corte marxista, siempre había un problema a la hora de ejercer el poder, por parte de los partidarios del socialismo -en la práctica- bien del comunismo⁷ en su postura teórica, como sea, había un cambio de gobernantes, un cambio en el contenido, pero no en la forma, no en la dinámica colonizadora; si había revoluciones y guerrillas contra el capitalismo eran en términos colonizadores.

Considerando las omisiones de ciertos agentes de la historia, resultó necesario, pues, otro modo de obrar, otra visión y alternativa, donde no sólo pudieran hablar los proletarios y los campesinos, sino las mujeres que también habitaron ese y otros momentos históricos, donde los estratos sociales no reconocidos ontológicamente expresaran su modo de ser no cediendo a la liberación en términos coloniales (lo que los libera de una dinámica neoliberalista, por ejemplo, para insertarlos en una del capitalismo democrático) pretendiendo homologarlos y subsumiéndolos en los términos europeos; si la modernidad como el socialismo sólo enmascaraban el colonialismo que había de fondo, ¿cómo es que se

⁷ En el marxismo ortodoxo se asimila el socialismo como una frase previa, necesaria, del comunismo. A grandes rasgos puede decirse que después de la revolución, el socialismo es necesaria para que los medios de producción se socialicen, es decir, que pasen a formar parte del nuevo estado proletario –la famosa dictadura del proletariado-; en esta etapa de transición al comunismo es cuando las clases deberán desaparecer, así, el comunismo sería el culmen del socialismo, no habría ya clases sociales y los medios de producción ya no son del estado proletario sino que se regulan bajo la máxima “a cada quien según sus capacidades, de cada quien según sus necesidades”. Al respecto puede consultarse el *Diccionario marxista de filosofía* de Blaubeck, 3ª ed., México, Ediciones de Cultura Popular, 1975. En un marxismo más crítico, podríamos dudar si el socialismo debe llevarnos necesariamente al comunismo, o bien, si no es que hay una forma de llegar a éste sin pasar por el primero; ante todo, el marxismo crítico debe poner en cuestión la concepción misma de comunismo como de Estado, analizando si ser socialista implica ser comunista y viceversa o es simplemente un falso dilema.

hace posible la detección del colonialismo incluso en los movimientos de liberación? Por los términos en que se exige que se dé la liberación.

Así pues, el giro que se necesita es uno que permita pensarse en su cotidianidad y su originalidad como ser social, político, económico, etc., sin querer asimilar la realidad, junto a lo que ella implica, a un patrón ya establecido por la razón occidental y la modernidad en términos eurocentristas, es “El giro descolonial” [que] consiste en una serie de desprendimientos y de cambios en los términos de la conversación, mientras que la izquierda solo cambia los contenidos y se mantiene dentro de las mismas reglas del juego de la cosmología eurocéntrica”.⁸

Es para ello preciso aclarar desde dónde se comprende la colonialidad, para, desde ahí, ubicar a la decolonialidad misma:

El concepto de colonialidad ha abierto la reconstrucción y restitución de historias silenciadas, subjetividades reprimidas, lenguajes y conocimientos subalternizados por la idea de Totalidad definida bajo el nombre de modernidad y racionalidad.⁹

La perspectiva decolonial ofrece un modo y método de estudio para descolonizar lo ya colonizado; en este sentido la postura decolonial que nos interesa es la de Walter Mignolo, el cual postula el pensamiento fronterizo como condición necesaria para poder pensar la decolonización:

El pensamiento fronterizo será el que nos permita, en este caso, esa posibilidad de dialogo territorial y del surgimiento de subjetividades alternas que ocurren como resultado precisamente de ese ir y venir dialógico. Es aquel que genera una doble crítica, se aleja de las contraposiciones dicotómicas, exterior-interior, para posicionarse críticamente tanto frente al fundamentalismo occidental como al de un país periférico (a menudo resultado de procesos nacionales¹⁰ tras las experiencias coloniales y un modo de ubicarse en el marco de las fuerzas

⁸ Mignolo, *Habitar la Frontera*, p. 384.

⁹ Walter Mignolo, *Desobediencia Epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Argentina, Ediciones del Signo, 2010, p. 14.

¹⁰ Comprendemos pues que se aleja de las dicotomías, pero es desde ellas que posibilita un análisis análogo que resulta válido justo para las subjetividades surgidas dentro de un mismo territorio y es esa la alternativa de

internacionales). Ello implica posicionarse ante ambas tradiciones de pensamiento «y, simultáneamente desde ninguna de ellas», lo que permitiría alejarnos de la narrativa histórica lineal occidental y lo que es más importante, cuestionar su epistemología.¹¹

Si bien el pensamiento fronterizo pretende despojarse de dicotomías, se parte de las mismas para comprender la alteridad derivada de éstas o para posicionarlas en diálogo o interacción con las mismas, es pues ahí donde encontramos al pensamiento fronterizo; el cual nos permite tener un tercer juicio crítico frente a un “adentro” y un “afuera”, es decir, nos permite tener una especie de objetivación de la dinámica en la que se está inserto, procurando entonces develar las formas de colonización en un territorio geográfico pero también espacial, cultural, religioso y social. Se abre una posible crítica a la razón occidental, producto del renacimiento, al capitalismo como sistema político y económico, a las formas de liberación del ser humano, como el marxismo y, sobre todo, se esclarece una trampa en la asimilación de los países latinoamericanos al orden mundial.

Es aquí, en este contexto teórico donde atendemos un análisis práctico a través de la luz decolonial: dos mujeres de la comunidad p’urhepecha de San Felipe de los Herreros, Michoacán. Si bien actualmente las comunidades originarias han sido objeto de una popularización y mercantilización, se conservan en distintas comunidades saberes y prácticas propios de la tradición precolombina, algunos a través de los rituales católicos, otros de manera inversa; ante todo, las comunidades indígenas sufrieron el colonialismo y sufren hoy en día la colonialidad. Habrá que recalcar que el pensamiento fronterizo se puede analizar en el ir y venir de estas mujeres de su comunidad indígena (San Felipe de los Herreros) a las ciudades donde residieron; la frontera es pues ese imaginario donde confluyen los modos de vida, la cultura y tradición, la cultura y las experiencias de estas mujeres.

Podemos comprender que es posible encontrar estos ejercicios de colonialidad en las prácticas políticas de las mujeres ya sea desde el contexto mexicano-occidentalizado, desde

comprensión que retomaremos en la presente. Se plantean como países de América Latina, pero qué sucede con las llamadas naciones originarias o poblaciones ancestrales que siguen sin escribirse en los términos del nacionalismo. ¿Deja de haber un interior-exterior? ¿Es posible hablar de un adentro-adentro?, defendemos que es posible y, con ello, necesario.

¹¹ Mignolo, *Habitar la Frontera*, p. 369.

la cuestión de la ciudadanía que determina en qué espacios puede una mujer tener voz, participación y acción y en qué otros espacios éstas expresiones les están vedadas, podremos ir analizando cómo es que fue ganándose cierta territorialidad desde la enunciación de la ciudadanía de las mujeres mexicanas, pero haciendo la salvedad que dentro de ésta no toda vez han sido incluidas las mujeres indígenas.

Lo anterior será puesto en contraste con la participación política de las mujeres al interior de la comunidad, sugiriendo una suerte de escalada primeramente porque las mujeres no podían participar políticamente ni dentro, ni fuera de la comunidad justamente por las determinaciones patriarcales y machistas, sin embargo, se ejercieron desde escenarios distintos que posibilitan alongar los parámetros de análisis y discusión para comprender la participación política de las mujeres en su vaivén entre un espacio occidentalizado y su comunidad de origen.

El presente trabajo analizará la historia de vida de dos mujeres de la comunidad antes mencionada, mismas que sobresalieron y sobresalen de la media, ya sea por su actividad política o por su impacto socio-educativo, es notable cómo la propuesta de Mignolo de un pensar en frontera nos facilitaría explicitar cómo es que la influencia del interior y el exterior de la comunidad conformaron un tipo de subjetividad diferente a la habitual. Aunado a esto, vemos que la lucha tanto interna como externa de estas mujeres es por romper los fardos colonizadores que se hallan arraigados en la comunidad misma (las mujeres como actrices pasivas de la política, confinadas a ciertos espacios) como en la ciudad a la que emigraron (el machismo como dinámica social).

La historia de vida de estas dos mujeres nos permite comprender y mostrar cómo es que un sujeto se configura cuando vive en frontera, es decir, cuando su subjetividad está conformada por un ir y venir territorial en el cual se involucra no sólo la espacialidad, sino también las ideas, la cultura, las costumbres, tradiciones, pensamientos y formas de vida cotidiana de los lugares que se dejan atrás y los que se habitan.

Puede, desde ellas, comprenderse la colonialidad como el proceso constante de conceptualizar, definir y actuar siempre en contacto con ese “afuera” que determina. En lo

corto se observa cómo una determinación puede suceder replicando mecanismos de imposición de conocimientos; desde las mujeres seleccionadas de la Comunidad es posible analizar cómo las influencias “externas”, en conjunción con la formación originaria - internas-, se disputa la propia esencia del ser, misma que puede ser coaccionada por una serie de imposiciones de una cultura sobre la otra; pero aun en esa exigencia, no siempre bilateral, se colabora con el surgimiento de un tipo de subjetividad alternativa que destaca de entre el resto.

Para comprender desde dónde se hará el abordaje de la investigación y ubicar de la misma forma la configuración conceptual del análisis se tomará como base en el pensamiento de Mignolo y algunos de sus contemporáneos o predecesores (Quijano, Dussel, Colombes), pues son ejes centrales en el planteamiento decolonial y asimismo en su estructura se sugiere el planteamiento de alentar a América Latina a trabajar por re-explicarse a sí misma; esos actores son referentes fundamentales para la investigación ya que “los argumentos decoloniales promueven lo comunal como otra opción junto al capitalismo y al comunismo”.¹²

Específicamente nos centraremos, en un primer momento, en el pensamiento fronterizo, es decir, en el desprendimiento del pensamiento de inferioridad, entendido en este punto como doble agente, la idea y vivencia de la comunalidad que se asume tras la colonización, y que posteriormente se pone de frente a la opción capitalista o comunista. Siendo éste el puente hacia la escritura de nuestra historia desde nosotros mismos, dejando de lado las escrituras centradas en Europa y América del Norte, dentro de las cuales permanecen nombrándonos en términos de dominación y sujeción. Es necesario analizar el feminismo, ya que podría ser tomado como ejemplo de la colonización del pensamiento indígena, pero también como influencia liberadora de las mujeres en territorios

¹² “(...) El marxismo no nos facilita las herramientas para poder pensar la exterioridad. El marxismo es una invención moderna europea que surgió para enfrentarse, en el seno de la propia Europa, tanto a la teología cristiana como a la economía liberal, es decir, al capitalismo. El marxismo resulta limitado tanto en las colonias como en el mundo no-moderno en general, porque se mantiene dentro de la matriz colonial del poder que crea exterioridades en el espacio y en el tiempo (bárbaros, primitivos, subdesarrollados)”. Walter Mignolo, “Geopolítica de la Sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, en *Revista de Filosofía*, núm. 2, vol. 74, 2013-2, Venezuela, Centro de Estudios Filosóficos Adolfo García Díaz, p. 10.

occidentalizados e incluso dentro de las mismas comunidades (proponer que las mujeres asistan a las asambleas y tengan voz y voto, por ejemplo); la idea de sufragio femenino sirve como referente de la colonización, sin embargo se encuentra en un contexto libertario y de reivindicación social de un grupo inferior; cabrá aquí resaltar que, dentro del contexto colonial, una mujer indígena jamás podría igualar a una mujer europea, pero podría alcanzar al menos un escalafón más si ésta, además de indígena, es ciudadana mexicana. Podríamos entender al feminismo como doble agente: asimilado y apropiado o colonial. Desde las conquistas del feminismo en el México occidentalizado las mujeres pudieron comenzar a ejercerse como sujetas políticamente activas en la sociedad mexicana, desde los términos de la ciudadanía.

Algunos de los fenómenos sociales cotidianos –por no decir que todos- se encuentran sujetos a definiciones y/o explicaciones que se derivan una y otra vez de discursos extranjeros y no propios; se ha insistido tanto históricamente en esa dependencia epistemológica hacia occidente que pareciéramos no tener salida a esa sujeción.

Como lo señala el Filósofo Quijano, es preciso enmarcar dos conceptualizaciones necesarias para explicar las condiciones del pensamiento actual en América Latina; por un lado tenemos el término de “colonialismo” entendido como una experiencia antigua de la especie, y por el otro, el término “colonialidad”¹³ dentro del cual se forja ese proceso de conquista y de colonización de América durante el cual se generan o existen momentos específicos de violencia de colonización, es decir, propia del momento histórico; sin embargo, justo en esta coyuntura surge también otro tipo de colonialidad, la “colonialidad del poder”.¹⁴

¹³ Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Colombia, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Pontificia Universidad Javeriana, 2007, p. 131.

¹⁴ Paráfrasis de explicación dada por Anibal Quijano en su conferencia sobre colonialidad/decolonialidad realizada en Asunción, Paraguay en el año 2010. “El concepto de colonialidad del ser nació en conversaciones sobre las implicaciones de la colonialidad del poder, en diferentes áreas de la sociedad la idea era que si en adición a la colonialidad del poder también existía la colonialidad del saber, entonces, muy bien podría haber una colonialidad específica del ser y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento

Debemos aclarar que existen diferencias concretas entre el término colonialidad y colonialismo, su significación es distinta, como lo señala Maldonado:

(...) el colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que, en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente. La colonialidad no es simplemente el resultado o la forma residual de cualquier tipo de relación colonial. Esta emerge en un contexto socio-histórico, en particular el del descubrimiento y conquista de las Américas. Fue en el contexto de esta masiva empresa colonial, la más ambiciosa en la historia de la humanidad, que el capitalismo, una relación económica y social ya existente, se conjugó con formas de dominación y subordinación, que fueron centrales para mantener y justificar el control sobre sujetos colonizados en las Américas. La colonialidad se refiere, en primer lugar, a los dos ejes del poder que comenzaron a operar y a definir la matriz espacio-temporal de lo que fue llamado América.¹⁵

coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (...) Quijano ubica su origen en discusiones sobre si los indios tenían alma o no. Nuevas identidades fueron creadas en el contexto de la colonización europea en las Américas: europeo, blanco, indio, negro y mestizo, para nombrar sólo las más frecuentes y obvias. Un rasgo característico de este tipo de clasificación social consiste en que la relación entre sujetos no es horizontal sino vertical. Esto es, algunas identidades denotan superioridad sobre otras. Y tal grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión. En términos generales, entre más clara sea la piel de uno, más cerca se estará de representar el ideal de una humanidad completa.” Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad”, p. 132.

¹⁵ Es la colonialidad del poder el punto de partida para la discusión de la colonialidad y hacer válida la misma: “La noción de colonialidad del poder se refiere (también) a la prolongación contemporánea de las bases coloniales que sustentaron la formación del orden capitalista. La obra de Aníbal Quijano apunta hacia la construcción de una racionalidad alternativa a la actualmente hegemónica. Para ello, el autor devela a lo largo de sus diversos ensayos la forma en que se constituyó la estructuración del patrón de poder colonial a partir del

Walter Mignolo retomará esta labor conceptual iniciada por Quijano, en la que se pretende una ruptura no sólo con el eurocentrismo, con el discurso argumentado desde esa dominación y definirá la colonialidad como “una estructura de gestión y control que opera a través del control del conocimiento”,¹⁶ sino también con el marxismo que, en palabras de Mignolo, Quijano comenzará a deslindarse de éste ya que “se da cuenta que lo que nos controla y nos gobierna es una estructura colonial de poder que cambia de manos”,¹⁷ entendiendo así que en el momento de la colonización se instauró una forma nueva de dominación, no sólo física y territorial, sino una que comenzará a perpetuarse en los discursos cotidianos con la finalidad de dominar a una “raza”¹⁸ y se hará a través del conocimiento.

Es importante resaltar lo anterior, ya que encontraremos plasmado el pensamiento marxista en la vida de Alma y Elvia, desde ahí comprenderemos también a éste como un pensamiento colonial que implica la dominación política que supuso e incluyó control del conocimiento, de ese conocimiento que sancionó el proceso civilizatorio de occidente. Sin embargo, símil a la lucha feminista, lo encontramos también inserto como una alternativa de resistencia y de reestructuración de las mujeres de este estudio. En este contexto conceptual habrán de tomarse los términos de colonialidad y su homólogo decolonialidad, para comprender la derivación que Mignolo hace de estos;

La decolonialidad es un concepto cuyo punto de origen fue el tercer mundo. (...) surgió en el mismo momento en que la división de los tres mundos se desmoronaba y se celebraba el fin

descubrimiento de América, el cual permanece vigente hasta nuestros días, y que en los trabajos de Quijano se denomina como sistema o patrón de la “colonialidad” del poder”. Dicho patrón de poder colonial se forjó desde el descubrimiento y la colonización de América, procesos históricos que representaron la inauguración de la modernidad, y que el autor caracteriza como la “colonialidad del poder”. Modernidad y colonialidad del poder son pues, dos procesos de un mismo fenómeno, es decir, de un proceso histórico o sistema-mundo, que delinea y configura el sistema actual. Verónica López, “La colonialidad del poder en Aníbal Quijano: rutas hacia la descolonización”, XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara, 2007.

¹⁶ Mignolo, *Habitar la frontera*, p. 380.

¹⁷ Walter Mignolo, “Geopolítica de la Sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, Traducción de Marcelo Expósito, en *Diario del Instituto Europeo para Políticas Culturales Progresivas*, Austria, IEPCP, 2011.

¹⁸ Mignolo, “Geopolítica”. Dentro de esta conferencia Quijano dilucida el concepto de raza, y cómo es que éste surge en el momento específico de la conquista, “es ahí, en el proceso de la conquista en que se elabora un constructo mental que conocemos como raza y no tenía nada en común con lo existente (...) y es en torno a la idea de raza que se van generando identidades entre ellos, los indios”.

de la historia y de un nuevo orden mundial. La aparición de este concepto tuvo un impacto de naturaleza semejante al que produjo el concepto de “biopolítica”, cuyo punto de origen fue Europa. Al igual que su homólogo la “colonialidad”.¹⁹

Los alcances que ha de tener el concepto de decolonialidad habrán de ser tan amplios que comienzan a incitar a la generación de un tipo de pensamiento diferente: “El pensamiento decolonial está hoy comprometido con la igualdad global y la justicia económica”,²⁰ refiriendo esto a la idea de considerar la diversidad como alternativa no de lucha y resistencia, sino como una posibilidad verdadera, paralela a esas culturas que ahora existen dominantes y que dominan al resto desde su supremacía histórica asumida. En ésta forma la decolonialidad va planteando una forma de dominio distinta, una que propone alternativas que nos zafen o que inciten disputa y rompimiento de las explicaciones eurocéntricas, provocando esa ruptura y así promoviendo la generación de conocimiento desde América Latina, “Debemos buscar explicaciones desde América Latina hacia el mundo, y de América Latina para América Latina”,²¹ y es justo en este punto que el pensamiento fronterizo tiene lugar como alternativa de resistencia epistemológica, que refiere a la generación de nuevos discursos y nuevos mecanismos de liberación ante la colonialidad, Mignolo lo define como:

(...) el pensamiento fronterizo es la condición necesaria para pensar decolonialmente [...] Es el pensamiento de nosotras y nosotros *antrophos*, quienes no aspiramos a convertirnos en *humanitas*, porque fue la invención de la *humanitas* lo que nos hizo *antrophos*. Nos desprendemos de la *humanitas*, nos volvemos epistemológicamente desobedientes, y pensamos y hacemos decolonialmente, habitando y pensando en las fronteras y las historias locales, confrontándonos a los designios globales (...).²²

¹⁹ Mignolo, “Geopolítica”, p. 8.

²⁰ Mignolo, “Geopolítica”, p. 10.

²¹ Enrique Dussel, Conferencia 24 de marzo del 2017. Facultad de Filosofía. México, UMSNH. Cabe la aclaratoria de que, pese a que Dussel con su “Filosofía de la Liberación” -y otras de sus tesis- aborda con ahínco el tema de la decolonialidad del pensamiento, su postura es aún en la línea del marxismo, a diferencia de Mignolo y Quijano que comenzaron ya la ruptura con esa postura.

²² Mignolo, “Geopolítica”, pp. 14-15.

Se busca pues, con el pensamiento fronterizo, la desobediencia a los discursos hegemónicos que dictaminan la forma de ser y existir de todos aquellos territorios y personas que se encuentran bajo su dominio, implica crear nuevos conocimientos desde estos espacios “dominados” para desde ahí comenzar a reescribir una historia propia, una que hable desde las realidades particulares y que vuelva de esas particularidades una alternativa dialógica paritaria. Entendamos como *antrophos*, desde Mignolo, como “El otro”, aquel que está definido por las palabras del *humanitas*, y a éste último como aquel que ve, define y significa al “otro” /*antrophos*. La invención discursiva será privilegiada ya que dependerá de éste, escribirá siempre sobre *antrophos*, y lo hará siempre desde una lengua privilegiada.

Entonces, bajo el contexto en el que se gestan los conceptos existe una realidad que se palpa en poblaciones enteras, será el caso de los pueblos indígenas de México y del Estado de Michoacán, los cuales han sido los actores principales en el proceso de colonización desde hace más de cuatro siglos, con el arribo de los españoles a tierras mexicanas y la entrada, con ellos, de los pensamientos europeos en las culturas originarias. Sin embargo, la colonización no ha concluido ahí, como bien se ha expresado previamente el proceso discursivo permanece y se presenta a cada momento en el cual una cultura/pensamiento/economía, etc. se interpone ante otra sujetándola a sí. En el caso de las comunidades indígenas observamos esta sujeción a otros pensamientos ajenos y en ocasiones contrarios al propio.

Cabe la comparación con la tendencia de la Modernidad Europea, ya que el pensamiento indígena comenzaría a girar en torno al abandono y negación de lo propio (lo tradicional, lo acostumbrado).²³ Se verá, puesto en análisis, cómo habrán de ir quedando vestigios de esos pensamientos generados durante la época de la colonia, vueltos discursos dominadores.

Los y las indígenas han sido sujetas de la colonialidad en diferentes formas: en sus territorios geográficos, sus usos y costumbres, y evidentemente –como en todo lugar colonizado- lo han sido también en sus formas de pensamiento. Esto último se hace más visible cuando se inmiscuye en las comunidades indígenas, con más fuerza, la idea de

²³ Juan Olabarría Agra, “Tradición”, en Javier Fernández Sebastián & J. Francisco Fuentes A. (dirs.), *Diccionario político social del siglo XIX español*, España, Editorial Alianza, 2008, pp. 674-679.

“progreso”, propia del sistema capitalista y originado en los discursos de la modernidad, dicha noción no vino sino a repercutir en estos sistemas corporativos de organización como lo son las comunidades indígenas; a consecuencia de ello se pudo observar la pérdida paulatina –o resignificación- de las costumbres y, en los casos más excesivos, del desuso de sus lenguas para ir adaptándose a las exigencias del entorno y así subsistir ante él.²⁴

Al dar vuelta atrás, en ese andar retrospectivo que tiene la posibilidad de acudir, o dar miras al presente, podemos palpar esas injerencias conceptuales y prácticas en muchos espacios humanos. Por ejemplo, dentro de la comunidad de San Felipe de Los Herreros el uso de la medicina tradicional se fue desvalorizando a medida que las injerencias del exterior, con sus discursos occidentales, fueron permeando en el interior de la comunidad dejando así de ser prioritarias las formas de cuidado del/la otra el uso de plantas, remedios y mejunjes tradicionales no sólo desvinculándoles de la tierra y del resto. Dominando así su discurso médico tradicional e imponiendo aquel otro traído de tierras extranjeras.

También hubo –y permanecen- alegatos arraigados que fomentaron el desuso de la lengua originaria, que para el caso de San Felipe de Los Herreros sería el p’urhepecha, para ser sustituida por el español, argumentados éstos en discursos Estatales –colonizados y colonizadores- que en aras del progreso y en el no reconocimiento de la diversidad provocaron el reniego de lo propio debido a la (des)virtud que esto podría representar para el ajeno, es decir, las y los indígenas han sido y permanecen aun siendo hostigados²⁵ por discursos colonizadores que irrumpen en su cultura, en sus cuerpos y territorialidades.

Como se ha mencionado, las comunidades indígenas han sido un blanco constante para estos procesos de colonización ya que son percibidas como atrasadas en términos de

²⁴ Dentro de *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* de Anibal Quijano, podemos encontrar un análisis que nos permite señalar cómo desde la enunciación de categorías –tales como la de *raza*- se van suscribiendo diferencias que supremacía de los conquistadores frente a los conquistados, apuntalando cuestiones inicialmente de distinción con relación al aspecto, pero que terminarán derivando en señalamientos biologicistas que refieren a la falta de capacidades intelectivas de los conquistados. Desde ahí no podemos encontrar sino pugnas de los unos contra los otros, pero siempre con la desventaja discursiva, política, económica, social, cultural de los conquistados frente a los conquistadores.

²⁵ Considérese pertinente hablar de hostigamiento y no de diálogo intercultural debido a la disparidad de condiciones y a la desventaja que eso ha representado para los pueblos originarios, ya que sobre ellos se escriben realidades que no les son propias, pero les fuerzan ya desde la economía, ya desde la educación, la salud, la moral a adquirirlas y/o apropiarse de ellas.

desarrollo y se ven una y otra vez embestidas por los diversos discursos que procuran su “avance”, es preciso señalar con mayor ahínco la vulnerabilidad que su distinción les procura ante la posibilidad de ser colonizados, y aún más dentro de esta subordinación se encuentran subrogadas a discursos predilectos las mujeres, todas, que no escapan a decirse que procuran determinarlas en términos coloniales. San Felipe de los Herreros es el territorio que alberga a las mujeres sujetas de investigación, donde se analizará, a partir de ciertos sucesos que más adelante mencionaremos, la forma en que se ha construido este proceso de colonialidad en el pensamiento y práctica política de ciertas mujeres comuneras que son a la vez ciudadanas mexicanas, y cómo es que ciertos pensamientos colonizadores, pueden influenciar y/o gestarse en las mujeres, sus discursos y su actividad política y así generar pensamientos y acciones liberadoras, a decir “pensamientos fronterizos”.

Uno de estos pensamientos colonizadores, que ha de resultar importante, debido a que hubo de permear en estratos segregados y ha tenido alcances significativos en la implantación de sus ideales y objetivos es el feminismo ante el cual no podemos, ni debemos, permanecer ajenos, debido a que su mayor auge en México fue, precisamente, en la década en la cual las mujeres de esta investigación han salido a realizar sus estudios superiores y cuyos vestigios pueden entrecruzarse en el actuar de las mismas.

El origen del feminismo se circunscribe a sociedades europeas que de forma casi directa heredan las mujeres mexicanas desde mediados del S. XIX,²⁶ pero que cobra mayor forma y toma fuerza hasta la década de 1970,²⁷ y éstas a su vez pretenderán alcanzar con los

²⁶ “Hay indicios de demandas desde la segunda mitad del S. XIX, y más específicamente a finales de siglo. Hay quienes consideran que los años 20 fueron antecedente en las luchas feministas y otros que sostienen que el feminismo de los 70’s es heredero del Frente Único Pro Derechos de la mujer en 1930”. Elionor Bartra, Anna Fernández & Ana Lau, *Feminismo en México, Ayer y Hoy*, México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana (en adelante UAM), 2000, p. 14.

²⁷ Bartra, Fernández & Lau, *Feminismo en México*, p. 20. “Entre 1970 y 1976 se constituyeron seis grupos. 1° Mujeres en Acción Solidaria (MAS, 1971), Movimiento Nacional de Mujeres (MNM, 1973), Movimiento de Liberación de la Mujer (MLM, 1974). Como desprendimiento de este último se organizaron —con propósitos definidos— el Colectivo La Revuelta (1975) y el Movimiento Feminista Mexicano (MFM, 1976). En el seno del Partido Revolucionario del Trabajo (PRT), y cobijado por este organismo político, se creó el Colectivo de Mujeres (1976). Además, continuó en activo, como lo había hecho desde 1968, el grupo con trayectoria cristiana y con sede en Cuernavaca, Morelos, llamado Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL), que trabajaba con mujeres de las mayorías populares, a través de un

brazos de ese feminismo de occidente, de individuos, de ciudadanas, a las mujeres indígenas que recién comienzan a visualizarse dentro de los movimientos propios de sus comunidades, configurándolo así –al feminismo- como impuesto, como colonizador; sin embargo a la misma vez, ese pensamiento colonizador otorga a las mujeres indígenas la posibilidad de poner en la agenda de las movilizaciones de sus comunidades, las propias demandas de ellas como mujeres indígenas, dentro y fuera de la comunidad, promoviendo así una suerte de rompimiento con el pensamiento feminista hegemónico y también con el pensamiento propio de la comunidad.²⁸

Se descubre pues circunscrito en el pensamiento indígena una posibilidad de pensamiento divergente, uno que aboga por lo oriundo, por lo propio de ese vivirse en comunidad y configurarse desde dentro como independiente, pero reforzadas también en ese afuera que colabora para volver firme y trascendente ese decir: “El feminismo indígena, para mí, parte de un principio, las mujeres somos, nos desarrollamos, revolucionamos con el objetivo de construirnos como una persona independiente que se forma en comunidad, que puede dar a los otros sin olvidarse de sí misma”. Mujer Quiché.²⁹

Podríamos visualizar, desde el pensamiento de Mignolo, que la comunidad ha optado, a la misma vez, por las tres salidas posibles para los llamados “colonizados”, las cuales proponen, 1. Aceptar su inferioridad y 2. Hacer el esfuerzo por mostrarse iguales a quienes les ha colonizado (estas dos alternativas plantean una aceptación de la inferioridad y la humillación, los mantiene inferiores y se asimilan como tal).

En éste sentido el proceso de colonización ha sido largo y constante; los y las habitantes del pueblo han asumido y asimilado alternativas al ser colonizados por el llamado primer mundo: han aceptado su inferioridad como tercermundistas y hacen el esfuerzo –o mejor dicho, son forzados- a igualar o mostrarse iguales al ideal colonizador; cambiar el

Centro de Documentación y un Boletín Documental; posteriormente, en 1979, se constituiría el grupo Mujeres para el Dialogo, enfocando sus objetivos también al trabajo con sectores populares, principalmente mujeres”.

²⁸ Cfr. R. Aida Hernández Castillo, “Entre el etnocentrismo feminista y sus demandas de género. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, en *Debate Feminista*, núm. 24, México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género (en adelante CIEG) - Universidad Nacional Autónoma de México (en adelante UNAM), 2001, pp. 206-229.

²⁹ Bartra, Fernández & Lau, *Feminismo en México*, p. 171.

p'urhepecha por el español –que recordemos es aquí donde se inserta el *humanitas* sobre el *antrophos*-, se cambian –o modifican- las costumbres por los hábitos progresistas que se centran en la acumulación de capital, de salir de la comunidad a la ciudad, de no aprender un oficio y mejor trabajar o estudiar en la ciudad, o en palabras de Pedro Fermín Vargas, citadas por Benedict Anderson,³⁰ se pone en marcha el plan para extinguir a los indios, siguiendo – aún hasta el día de hoy- la idea de “blanquearlos”.

Sin embargo, adoptan a la vez la tercera salida, El pensamiento fronterizo, que propone el desprendimiento de esa realidad heredada.³¹ Surge así una paradoja en la colonización, pues mientras se coloniza al pueblo se dan al mismo tiempo las herramientas para su descolonización; es a través de la “conciencia migrante”, de personas que van del tercer mundo al primero, de la comunidad a la ciudad (racionalizándolo), que podemos hablar de un pensamiento fronterizo al hacer consciente el desprenderse de las categorías colonizadoras, al suspender las aspiraciones de progreso y superación capitalistas; “[...] Nos desprendemos de la *humanitas* (colonizador), nos volvemos epistemológicamente desobedientes y pensamos y hacemos decolonialmente, habitando y pensando en las fronteras y las historias locales, confrontándonos a los designios globales”.³²

Hay una salida al colonialismo actual, a la hidra capitalista y la tenemos por ésta misma, al plantearse su contradicción sociopolítica; a la pregunta “¿Puede uno desprenderse si permanece atrapado en las categorías de las lenguas occidentales modernas e imperiales?”, cabe contestar un rotundo “sí, puesto que el desprendimiento y el pensamiento fronterizo suceden cuando se dan las condiciones apropiadas y cuando se origina la conciencia de la colonialidad”.³³

Gracias al entendimiento de la colonialidad en América, es que cabe la posibilidad de estudiar el fenómeno dentro de la comunidad p'urhepecha de San Felipe de los Herreros, y a

³⁰ Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 32.

³¹ Mignolo, “Geopolítica”, p. 12.

³² Mignolo, “Geopolítica”, pp. 14-15.

³³ Mignolo, “Geopolítica”, parte II.

la vez es que resulta ineludible entender también el proceso de descolonización y los ejercicios fronterizos, momentáneos o permanentes.

Encontramos necesario el presente estudio como un señalamiento reflexivo y analítico del pensamiento fronterizo planteado por W. Mignolo, en un ámbito local, analizado históricamente sobre las mujeres seleccionadas. La relevancia de que sean ellas las actrices principales, estriba tanto en el trabajo destacado de éstas con respecto a la participación política de las mismas, como en la rebeldía sugerida en sus acciones, ya que esto nos permite vislumbrar anomalías tanto para el interior como para el exterior de la comunidad y en eso diferente es que es viable evidenciar la existencia del pensamiento fronterizo.

Más allá de la obvia salvaguarda del género, se pretende comprobar que ha sido posible la generación de conocimientos propios, no subrogados, atados o dependientes de los europeos o estadounidenses. Procurar pues la posibilidad de ser desde lo fronterizo.

Entendiendo de esta forma el pensamiento fronterizo podemos dar el salto a la comprensión de éste delimitado en la participación política de las mujeres, es decir, dentro de la diversidad posible de ejercicios políticos encontramos a unos que enmarcan a otros amparados siempre en discursos hegemónicos de supremacía. En los contextos occidentalizados, como es el caso del territorio mexicano, podemos visualizar esto desde la cuestión de la ciudadanía entendiendo con ella en qué espacios puede, o no, un ciudadano o ciudadana tener cabida y de forma más específica cómo y desde cuándo puede una mujer tener voz, participación y acción y delimitar en cuales otros éstas le están vedadas.

Asimismo, podemos señalar desde este punto cómo fueron ocupándose nuevas territorialidades, desde la enunciación de la ciudadanía femenina, dentro de la cual no se escriben necesariamente las mujeres indígenas todo el tiempo, pero que permearon en muchas de sus prácticas comunitarias y de ejercicios públicos de resistencia.

Sin perder de vista que dentro de este estudio hablaremos de dos casos específicos de mujeres y sus formas de participación política, lo anterior puede y debe ponerse en contraste con el entendimiento de la participación de éstas en el interior de las comunidades, haciendo escalada primeramente en las formas en las que encontramos a las mujeres escritas en la

misma, es decir, las formas de participación política que vemos designadas para las mujeres, aunque pueden entenderse –desde una lectura externa de la vida íntima de la comunidad- también como machistas y patriarcales (se les negaba, por ejemplo, la jefatura de tenencia o la representación de bienes comunales sólo por ser mujeres) no debemos perder de vista que no son las únicas formas de acción al interior de la comunidad y menos aún considerar que éstas son arrebatadas a las mujeres, ya que, como se demostrará más adelante, existen espacios-otros de acción que tienen relevancia equivalente a la de las estatutarias y estos deben ser comprendidos en todo momento desde la perspectiva de la comunidad, desde el servicio y la costumbre, y no desde aquella otra de la ciudadanía, el Estado y la economía capitalista.

Es justo en este punto en el cual debemos reconsiderar la perspectiva tanto decolonial como su complemento: el pensamiento fronterizo, ya que sólo de esa forma podremos acercarnos a la comprensión de la integración de subjetividades que se vuelven agentes de resistencia desde el diálogo intercultural introspectivo, pero de alcances políticos que rebasan el propio cuerpo y se ven reflejados en las fisuras que generan a los cánones establecidos.

CAPITULO I. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES EN MÉXICO

Pese a que la relevancia histórica del presente estudio se encuentra ubicado en décadas más recientes, es necesario reconocer el camino previo de las mujeres dentro de la política mexicana, ya que este habrá de facilitar el entendimiento de las formas de desenvolvimiento de las mujeres estudiadas debido a que ciertos espacios no fueron conquistados desde el origen de la nación, sino que habrían de presentarse como destellos de liberación en las acciones de las ellas y sólo en el transcurso de las décadas habrían de configurarse como propios o susceptibles de ser apropiados por las mujeres.

Por ello habremos de realizar un recorrido breve hacia los momentos de mayor trascendencia de la participación política de las mujeres en México; comprendiendo que en estos hubo diálogos tanto nacionales como internacionales, pero resaltando que esos diálogos dentro de la nación no fueron siempre incluyentes, ni fueron consideradas como pertinentes, las voces y demandas de las mujeres indígenas.³⁴

I.I. Mujeres. Del dominio de lo privado a la conquista de lo público

Aun cuando durante la época de la revolución se destaca la participación política³⁵ de las mujeres y sirve como parteaguas para comenzar a considerarlas dentro de la historiografía, podemos encontrar momentos relevantes desde el inicio del Porfiriato.

³⁴ “El concepto de indígena sólo se refiere al lugar originario de donde se nace; describe a los grupos originarios de un lugar determinado, pero no implica la pertenencia a una determinada identidad que además lo defina como tal. Tener o no una identidad no necesariamente tiene que dirigirse a un conjunto de personas originarias de un lugar con una identidad que los diferencia de aquel que no es indígena”. Roselia Bustillo Marín & Enrique Inti García S., *El derecho a la participación política de las mujeres indígenas: Acceso, ejercicio y protección*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2014, p. 39.

³⁵ Es necesaria la aclaratoria sobre lo que comprenderemos, en este primer apartado, al referirnos a la “Participación Política de las Mujeres” ya que, si se entiende ésta como una posibilidad de ejercicio público de los ciudadanos (Cfr. Francisco Sánchez, & Oswaldo Leyva, “Participación política y el ejercicio del poder”, en *Ciencia política: perspectiva multidisciplinaria*, México D.F., Tirant lo Blanch, 2015, pp. 67-68) no sería válido aplicarlo a las mujeres de estas décadas debido a que su ciudadanía se encontraba recién en construcción, sin embargo, le llamaremos así a los ejercicios públicos de ellas por la pugna para la obtención de derechos albergados en la ciudadanía.

El proceso de industrialización iniciado en el porfirismo abrió a las mujeres las puertas de fábricas, talleres, comercios, oficinas públicas, y amplió también su participación dentro del magisterio. A partir de este momento ellas empiezan a plantear una serie de demandas que enarbolan como bandera de lucha: mayor acceso a las instituciones educativas, al trabajo remunerado y a la participación política. Peticiones que surgen fundamentalmente de los sectores medios. La influencia de los movimientos feministas europeos y del sufragista norteamericano se deja sentir en los escritos de un grupo de mujeres, que se convierten en portavoces de las ideas emancipadoras aprovechando el espíritu progresista e innovador de la época.³⁶

Resaltemos que desde este momento se irá configurando la labor magisterial y la participación política también como actividad para las mujeres, encontrando pues aquí un antecedente relevante que trascenderá y se fortalecerá en los años para facilitar, décadas después, las iniciativas de las mujeres para la fundación y mantenimiento de espacios educativos mixtos a los cuales asisten y dirigen mujeres, tal como es el caso de Alma Delia Tomás Sanabria y Elvia Sanabria Bernabé, las sujetas de la presente investigación, es decir, no podemos hablar de ellas refiriéndonos a una lucha aislada salida de su propia fuerza individual de lucha, sino de un acontecimiento histórico que pudo encontrar lugar en el tiempo tras una configuración temporal paulatina en la cual se engarzaron victorias de las luchas de las mujeres en el mundo, en nuestro país y su vínculo final con los pueblos originarios.

Asimismo, como lo reconoce Erluj, hacia 1887 el medio escrito, la prensa, había de configurarse como una forma sustancial de expresión e ingreso de la mujer al espacio público.³⁷ En el año de 1888 surge la primera revista femenina llamada “Violetas del Anáhuac”;³⁸ fundada y dirigida por Laureana Wright González y escrita solo por mujeres. Aunque los intereses de ésta eran más bien literarios, de consejería doméstica, arte culinario, etc., comenzaron a plasmarse dentro de ella temas de mayor impacto como la visualización

³⁶ Martha Eva Rocha Islas, “Nuestras propias voces. Las mujeres en la Revolución mexicana”, en *Revista Historias*, núm. 25, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990, p. 112.

³⁷ David Erluj, “Precursoras de la democracia en México”, en *Letras libres*, Mayo 2005.

³⁸ Julieta Sánchez, “Publicación electrónica de la revista Violetas del Anáhuac”, en el sitio *Revistas Literarias en Sobre la letra digital*.

de la inteligencia de la mujer, equiparable a la del hombre; reconozcamos que el admitir las capacidades intelectuales de la mujer implicaban comenzar la pugna por la demanda de derechos iguales a los de los hombres, en específico, el derecho al sufragio femenino, traducido ahora como una de las formas de prueba de la participación política de las mujeres a través de las décadas.



Ilustración 1. Portada del segundo número del periódico Violetas del Anáhuac. Margo Glantz, *Sor Juana Inés de la Cruz: Saberes y placeres*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1996.

A la par de estas publicaciones surgieron otras como las del periódico *El Clarín* de Guadalajara, mismo que reprochaban las formas e intereses de las mujeres de la época, expresando en ellas la desaprobación de las labores de las mismas:

Las señoras y señoritas de la capital muy activas, asaz varoniles que pronuncian discursos, componen piezas musicales y abrazan y besan en público [...] esos arranques viriles del sexo débil, francamente no nos gustan; sepárenla de la tarea de pegar botones, de confeccionar un guiso o de enseñarles una oración a los chicos [...] y lo habrán hechado (sic) todo a perder por más que en lo contrario opine la renombrada escritora Dña. Concepción Gimeno de

Flaquer. La mujer a sus labores: eso de decir discursos y encabezar motines, se queda para nosotros que llevamos pantalones. No hay que confundir los sexos.³⁹

El *Colmillo Público*, de la Ciudad de México, declaraba: “Las mujeres que hablan de feminismo no son buenas, y quieren llamarse en vez de malas, adelantadas y liberales, que es nombre que suena mejor”.⁴⁰

Se dibuja pues la reticencia social –varonil principalmente- hacia la incursión de la mujer en temas y debates de orden público, remitiéndolas una y otra vez a las labores específicas de lo doméstico, señalado que su espacio es ese y ningún otro, comprendiendo que ahí, en lo doméstico dentro de nuestra cultura occidentalizada la mujer no tendría valor ni alcance público alguno, sin embargo, la actividad de las mujeres no sólo no cesó, sino que se vio fortalecido con la aparición de otras revistas y periódicos como: *La Mujer*, *La Mujer Mexicana*, *El álbum de la Mujer*, *El Periódico de las Señoras*, entre otros, en los cuales aún se destacaron las labores domésticas de las mujeres, pero que irán volviéndose más críticas y comenzarán a esbozar intereses distintos para ellas.



Ilustración 2. Portada de *El Álbum de la Mujer*, Febrero de 1885, núm. 6. Recuperado de Museo CJV. Disponible en <http://www.museocjv.com/GRABADO.htm>

³⁹ Citado en: Martha Eva Rocha, “Presencia de las mujeres en la Revolución Mexicana: soldaderas y revolucionarias”, en *Memoria del Congreso Internacional sobre la Revolución Mexicana*, México, Gobierno del Estado de San Luis Potosí/Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana/Secretaría de Gobernación, 1991, pp. 182-197.

⁴⁰ Rocha, “Nuestras propias voces”, pp. 111-123.

Hasta este momento ubicamos la labor pública de las mujeres más dirigida hacia la prensa, hacia las formas escritas de comunicación y de congregación ideológica. Sin embargo, es también importante tener presente que las mujeres con acceso a estas formas de comunicación se encontraban, sin lugar a dudas, en una posición de privilegio y eran minorías ubicables, generalmente eran allegadas o miembros de familias cercanas a la política nacional, aseveramos con ello que los alcances obtenidos no fueron casuales, ni azarosos, sino que sus directrices y contundencias atendieron no sólo a cuestiones meramente personales, sino también a intereses políticos y familiares de varones.

Hacia 1910 las actividades públicas de las mujeres van cobrando fuerza, y surge el "Club femenil antirreeleccionista Las Hijas de Cuauhtémoc", fundado por Dolores Jiménez y Muro; estas se unen a Madero, posteriormente protestan por el fraude y a la par demandan la participación política de las mujeres.⁴¹



Ilustración 3. Reunión del Club Femenil Antirreeleccionista Hijas de Cuauhtémoc, con Francisco I. Madero. Recuperado de La lucha de las mujeres mexicanas para ser consideradas ciudadanas y poder votar en Rosa María Porrúa: Libros, arte, cultura.

Para 1914 se reconoce, aunque veladamente, la participación política de las mujeres durante la revolución haciendo diversas actividades y con ellas los cambios y modificaciones vividas en el ámbito de lo privado y lo público.

Los efectos de esa participación no solo afectaron las condiciones de vida y las conductas personales de las mujeres, sino también el ordenamiento legal de las relaciones entre los sexos, puesto que en un decreto fechado el 29 de diciembre de 1914, publicado en El

⁴¹ Erluj, "Precursoras".

Constitucionalista el 12 de enero de 1915, el gobierno carrancista aprobó el divorcio por primera vez en el país y a partir de entonces las mujeres pudieron contraer segundas nupcias.⁴²

Estas formas de participación y sus repercusiones en el ámbito también de lo legal serían pauta para el subsecuente Congreso Feminista, ya que hubieron de retomarse como ejes centrales de discusión durante la celebración del mismo y sus conclusiones hubieron de ser determinantes para las labores posteriores de los grupos feministas.

Siguiendo en 1915, Hermila Galindo⁴³ funda el Semanario Mujer Moderna, dentro del cual el debate sobre el papel de la mujer en la sociedad se fortalece y va tomando nuevos causes; el tema del sufragio femenino y la educación laica se mantienen en la escritura de este semanario.

Hermila Galindo sería una figura importante de oposición al Congreso Constituyente en el tema de derechos femeninos, “Uno de los elementos característicos de su pensamiento registra “un apuntalamiento hacia la subversión de lo considerado femenino en la época, así como la convocatoria para que las mujeres pudieran generar una identidad acorde con el movimiento revolucionario que se estaba experimentando en México”.⁴⁴

En 1916 se realiza el Primer Congreso Feminista en Yucatán este procuró el fortalecimiento público de las reflexiones sobre los derechos de las mujeres que les permitieran estar en igualdad de condiciones frente a los hombres,⁴⁵ los cuales iban encaminados al reconocimiento de los derechos de las mujeres en la vida social y política.

⁴² Carmen Ramos Escandón, “Mujeres de ayer: participación política femenina en México, 1910-1960”, en *Estudios políticos*, núm. 15, México, UNAM, 1997, p. 29.

⁴³ Oliva Noguez Noguez, “Hermila Galindo y “La mujer moderna” (1915-1916). Abriendo espacios: entre la domesticidad y los derechos por la igualdad”, en *Revista Historia 2.0, Conocimiento histórico en clave digital*. núm. 4, vol. 2, Colombia, Asociación de Historia Abierta, 2012, p. 61.; Rosa María Valles Ruiz, “Hermila Galindo: Ideas y acción de una feminista ilustrada”, en *Ciencia Universitaria bitstream*, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2011, p. 6.

⁴⁴ Laura Orellana Trinidad, “La mujer del porvenir: raíces intelectuales y alcances del pensamiento feminista de Hermila Galindo, 1915-1919”, en *Signos históricos*. núm. 5, enero-junio 2001, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, p. 120.

⁴⁵ Gloria Alejandre & Eduard Torres, “El Primer Congreso Feminista de Yucatán 1916. El camino a la legislación del sufragio y reconocimiento de ciudadanía a las mujeres. Construcción y tropiezos”, en *Revista de Estudios Políticos*., núm. 39, vol. 9, México, UNAM, 2016.

Los acuerdos, demandas e iniciativas de este primer congreso se vieron fortalecidas en la redacción de La Constitución Mexicana del 17 en la cual no se otorgaba, pero tampoco era negada la ciudadanía, ni el derecho al voto a las mujeres.

Es importante considerar el nombre de los Gobernadores Salvador Alvarado y Felipe Carrillo Puerto, ya que ambos favorecieron el movimiento reivindicativo de las mujeres en Yucatán, amparados en la influencia del pensamiento socialista en ellos y la consciencia que tenían sobre las posibilidades políticas de estas;⁴⁶ notaremos, posteriormente, la trascendencia del pensamiento socialista en la formación de las mujeres de épocas subsecuentes y las posibilidades que éste les brindó para insertarse en espacios de lucha femenina.

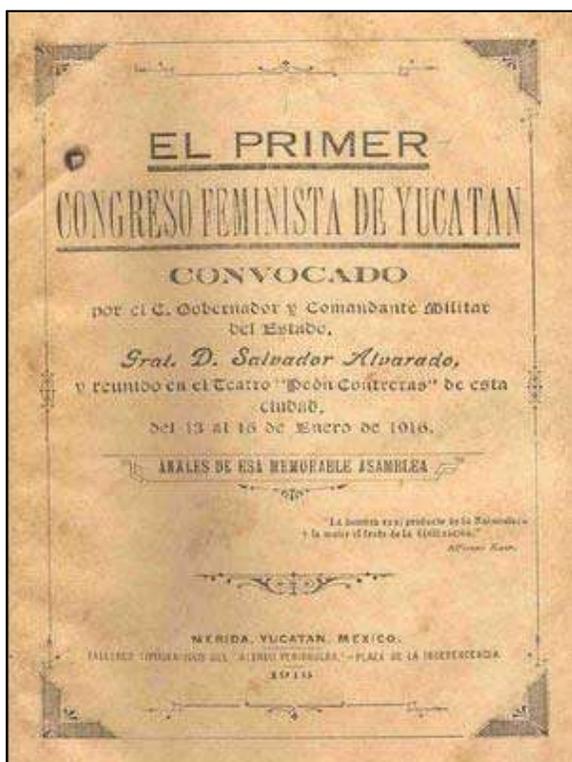


Ilustración 4. Portada de los anales de *El Primer Congreso Feminista de Yucatán* convocado por el C., Gobernador y Comandante Militar del Estado, Gral. D. Salvador Alvarado, del 13 al 16 de enero de 1916. Disponible en

<http://bibliotecafeminista.com/primer-congreso-feminista-mexico/>

⁴⁶ Ramos, “Mujeres de ayer”, p. 33.

El 9 de abril del año en curso fue expedida la Ley de Relaciones Familiares por Venustiano Carranza, en la Cd. De México y fue publicada en el Diario Oficial de La Federación entre los días 14 de abril y 11 de mayo día en el cual fue concedida la vigencia de la misma.⁴⁷ Dentro de ésta se establecía la igualdad de hombres y mujeres en el hogar; en este punto la Ley entró al hogar y decretó a los sexos iguales en el ámbito privado, pero aún no en el público.

Este mismo congreso, incentivaría al que se realizaría en la Ciudad de México en el año de 1923, denominado *Primer Congreso Feminista de La Liga Panamericana de Mujeres* en el cual las exigencias versaban sobre la igualdad civil, la igualdad política y la representación parlamentaria por parte de agrupaciones sociales.

(...) la asistencia a este congreso fue de más de cien personas, en su mayoría mexicanas, provenientes de por lo menos veintes estados de la república. Entre muchas otras, podemos mencionar a Luz Vera, Margarita Robles de Mendoza y Elvia Carrillo Puerto, así como alas médicas pioneras Matilde Montoya y Columba Rivera. (...) Más allá de la trascendencia efectiva que pudieran tener las propuestas del Congreso, la experiencia de participar en él dejó una huella en la subjetividad de las asistentes: "Muchos buenos frutos pueden cosecharse de este Congreso, pero si otra cosa no pudiera encontrarle de positivo valer, bastaría con el espectáculo confortante de la energía y del valor de las mujeres aquí congregadas", reflexionaba Luz Vera, al pronunciar el discurso de clausura.⁴⁸

Esta primera congregación internacional de mujeres les daría la posibilidad de reconocer su fuerza fuera del ámbito privado y las incentivaría a continuar exigencias y labores públicas ubicando las redes de apoyo dentro y fuera del país. Siguiendo este mismo año, estando ya en gobierno, Felipe Carrillo Puerto legaliza la ciudadanía de las mujeres en el Estado de

⁴⁷ Sara Montero Duhalt, "Antecedentes socio-históricos de la Ley sobre Relaciones Familiares", en *Boletín Mexicano del Derecho Comparado. Memorias del 11 Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, México, UNAM, 1981, pp. 653-663.

⁴⁸ (Memorias), "México 1923: primer Congreso Feminista Panamericano (Memorias)", en *Debate Feminista*, año 1, vol. 1, México, UNAM, 1990, p. 309.

Yucatán, el día 18 de Noviembre con, una mujer, Elvia Carrillo Puerto⁴⁹ que ocupa por mayoría el puesto de diputada local en Yucatán.

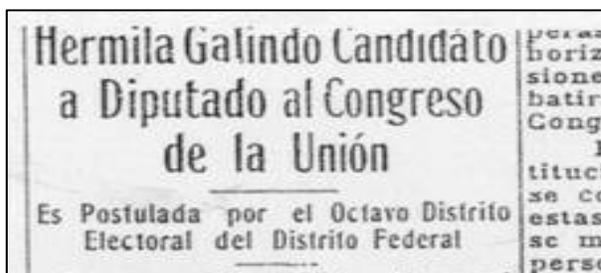


Ilustración 5. “Hermila Galindo candidato a diputado al Congreso de la Unión”, *El Universal*, 20 de febrero de 1917, p. 3. Disponible en http://www.razonypalabra.org.mx/Feminetas/2012/012012_Feminetas.html

Hacia 1924 se legaliza la ciudadanía y derecho al voto de las mujeres en San Luis potosí y en 1925 Tabasco y Chiapas, pero con el llamado “voto restringido”; en 1924, tras el asesinato de Felipe Carrillo Puerto, los logros obtenidos en Yucatán son derogados y posteriormente sucedería lo mismo con el resto de los Estados.

Una nueva luz iluminará la lucha femenina cuando en el año de 1928 el entonces presidente, Plutarco Elías Calles, dispusiera en el nuevo Código Civil que “la mujer no queda sometida, por razón de su sexo, a restricción alguna en la adquisición y el ejercicio de sus derechos; y al llegar a la mayoría de edad tiene la libre disposición de su persona y sus bienes, estando capacitada para celebrar toda clase de contratos”.⁵⁰

Pese a los esfuerzos de las mujeres y los logros obtenidos hasta entonces, la coyuntura de la Guerra Cristera y la participación de ellas en ésta dentro de la Liga de Mujeres Católicas, provocó una vez más la reticencia varonil amparada en la idea de la influencia que la iglesia católica tenía sobre ellas y en cómo sus votos se volverían decisivos para el futuro del país,⁵¹ así se pasó a un momento de “silencio” femenino.

⁴⁹ Elvia también hubo de destacarse por la influencia del Pensamiento Socialista, siendo miembro del Partido Socialista del Sureste.

⁵⁰ Virginia Guzmán & Claudia Moreno, “Hacia un horizonte paritario en América Latina: representación política de las mujeres”, en *Décima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y El Caribe*, Ecuador, CEPAL, 2007, p. 16.

⁵¹ Gil Antonio López Avilés, *La Participación Política de La Mujer en México: Contexto Histórico Político*, México, Movimiento Ciudadano, Partido Político Nacional, 2016, p. 56.

Tras esta situación se ubicará hasta 1935⁵² una nueva visibilización de las mujeres en el ámbito político, aun cuando permanecieron activas dentro de algunos partidos y organizaciones sus alcances dentro de estos estaban establecidos por hombres, sin embargo, en este año las mujeres pertenecientes al Partido Nacional Revolucionario (PNR) habrían de participar por vez primera en las elecciones internas y conformarían el Frente Único Pro Derechos de la Mujer (FUPDM), “estuvo activo de 1935 a 1939 y es considerado como la culminación del esfuerzo de las sufragistas mexicanas en la época de la revolución. Lograron tener un impacto en el Código Civil de 1928 y contó con más de cincuenta mil mujeres activas en el frente”.⁵³

Para 1937 Lázaro Cárdenas propone la reforma que otorgaría el voto a la mujer, pero esta no fue llevada a cabo, sin embargo, en ese mismo año se ubican dos candidaturas de mujeres conteniendo para diputaciones: Soledad Orozco en Guanajuato y la María del Refugio García⁵⁴ en Michoacán.

Este periodo resultó de suma relevancia debido a la fuerza y alcances que las mujeres fueron obteniendo; en éste fue conformado el Departamento Autónomo de la Mujer dentro de la Confederación Campesina de México, la cual iba encaminada a la exigencia del cumplimiento de la Ley Federal del Trabajo, a la sindicalización de las obreras y empleadas gubernamentales,⁵⁵ entre otras cosas.

⁵² A partir de 1935, la Escuela Nacional de Maestros introdujo el socialismo en sus programas a través de una serie de nuevas cátedras, las asignaturas se organizaron en tres grandes núcleos: naturaleza, trabajo y sociedad. En 1936 el consejo técnico de la Escuela Normal de maestros declaró ser socialista, según los fundamentos científicos, técnicos y objetivos señalados por el marxismo, y elegía al materialismo dialéctico como método. Una comparación entre el plan de 1925 y el de 1935 rebela cambios considerables ya que los programas incluían materias con tinte socialista. Por ejemplo, Teoría del Cooperativismo, Arte y Literatura al servicio del Proletariado, Legislación Revolucionaria. Patricia Hurtado Tomás, “Una Mirada, una escuela, una profesión: Historia de las escuelas Normales 1821-1884”, México D.F., Publicaciones Digitales DGSCA – UNAM, s/a.

⁵³ Sin autor, “49 Aniversario del sufragio femenino en México. Cronología”, en *Jornada UNAM*, México D.F., INMUJERES/UNAM, 2002.

⁵⁴ Mujer oriunda de la Comunidad Indígena de Taretan, integrante del Partido Socialista Michoacano, Profesora Rural, Militante en el FUPDM. Cfr. Verónica Oikión Solano, “María Refugio García, Mujer y Revolución”, en *Legajos. Boletín del Archivo General de La Nación*, México, Archivo General de la Nación, núm. 1, 7ma. Época, 2009, pp. 78-96.

⁵⁵ Juan Carlos Sánchez Magallán, “Sufragio femenino”, en *Excelsior*, 23 de octubre de 2013.

Hasta este momento histórico encontramos que en cada una de estas agrupaciones y organizaciones podemos visualizar los tintes socialistas y el impulso que éstas tomaron durante el transcurso del cardenismo en México, dado a que ubicamos que el socialismo se hace presente en distintos momentos en la historia de la participación política de las mujeres y cómo este va tomando formas más específicas en el transcurso de las décadas, consideramos pertinente plantear un panorama general acerca de la introducción de éste en el país y cómo fue su evolución tocante, en este periodo, a las actividades magisteriales, mismas de las cuales las mujeres participarían activamente y que se traduciría más tarde en una plataforma de ejercicio político de las mismas.

El socialismo es una doctrina teórica basada en el postulado “a cada quien sus necesidades, de cada quien su trabajo”,⁵⁶ vio luces en México, al menos, desde finales del siglo XIX, con las importantes figuras de Plotino Rhodakanaty (1828-¿1886/1890?⁵⁷) y Juan de Mata y Rivera (1838-1893).⁵⁸ El primero llega a nuestro país el año de 1861, totalmente convencido de la armonización de la sociedad como una extensión de lo divino de la naturaleza, creía que el socialismo era la vía para llegar a dicha armonía. Intentó fundar, en Chalco, una comunidad para formar una colonia agrícola modelo y una escuela libre, intento que fracasó. El segundo, discípulo de Rhodakanaty y ambivalente seguidor de la *Asociación Internacional de los Trabajadores*, fue antes que un teórico un editor y propagandista, un político y pragmático hombre de publicaciones; apoyó, por ejemplo, las reelecciones de Porfirio Díaz, pero a su vez tradujo al español el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels.⁵⁹

Estos autores marcan la historia sociopolítica del país, pues, aunque los dos murieron en la miseria y un tanto olvidados (más De la Mata que Plotino) los gérmenes de las ideas socialistas tuvieron frutos en México. Si bien la lucha de ambos socialistas fue con los

⁵⁶ Blauberg, *Diccionario*, p. 286.

⁵⁷ Se desconoce el año exacto de la muerte.

⁵⁸ Cfr. Carlos Illades (edit.), *Pensamiento Socialista del siglo XIX. Plotino Rhodakanaty. Juan de Mata y Rivera*, México, UNAM, 2001.

⁵⁹ Véase Illades, Prólogo a *Pensamiento*, pp. 9-18.

obreros, sus ideas permearon todos los ámbitos del país, desde el político hasta el educativo, en el cual recae nuestro interés. Es de suma importancia señalar que en los años de actividad de Rhodakanaty y Mata y Rivera, se funda la primera Escuela Normal, con el concepto que hoy en día tenemos, en el año de 1886, en Veracruz; le sucederá el siguiente año en la Ciudad de México otra Escuela Normal.⁶⁰

Ya en la Revolución mexicana, el socialismo –y anarquismo en el Partido Liberal Mexicano⁶¹ se dejó ver en las posturas políticas de los detractores de la dictadura porfirista, así como el reformismo de Madero. No fue hasta la presidencia de Lázaro Cárdenas de 1934 a 1940 que el socialismo, en su vertiente marxista-leninista⁶² verá su expresión en la misma constitución al declararse en esta que “La educación que imparta el Estado será socialista, y, además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del Universo y de la vida social.”⁶³ reformando así el artículo tercero constitucional.

Y no es que sólo en materia educativa Cárdenas suscribió el socialismo, lo hizo en su acción con y en el pueblo; se encontró con “[...] una generación de pensadores, artistas, líricos e investigadores, así como un gigantesco movimiento obrero que se había desembarazado de sus líderes claudicantes”.⁶⁴ Asimismo, tenía plena confianza en las organizaciones obreras y campesinas del país.⁶⁵

⁶⁰ José Vicente Anaya Leal, “Las Escuelas Normales. La historia de las escuelas de pedagogía”, en página web de FUNDACIÓN UNAM, 2015.

⁶¹ En el Partido Liberal Mexicano, se radicalizó un liberalismo al anarquismo. Parte de sus integrantes eran los hermanos Flores Magón (Jesús en mucha menos frecuencia que Ricardo y Enrique), Praxedis G. Guerrero, Librado Rivera, Anselmo Figueroa. Merece mención especial el michoacano, íntimo amigo de Ricardo Flores Magón, Primo Tapia.

⁶² La primera diferenciación dentro del socialismo, es entre el utópico (Fourier, Owen, Blanqui, Saint-Simón, Blanc) que postulaba un modo ideal de funcionamiento de la naturaleza y sociedad, y el socialismo científico (particularmente, Marx y Engels) que postulaba el cambio real de la sociedad capitalista. La segunda diferenciación es propiamente dentro del marxismo: leninismo, trotskysmo, stalinismo, maoísmo, guevarismo, espartaquismo, social-democracia, entre otros.

⁶³ Por la redacción, “La educación socialista en México: 1933-1945”, en *Revista Proceso*, 8 de enero de 2011.

⁶⁴ Gregorio Ortega, *El Sindicalismo Contemporáneo en México*, México, Archivo del Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 10.

⁶⁵ Ortega, *El Sindicalismo*, p. 13.

Como ya se dijo antes, durante el sexenio de Lázaro Cárdenas ocurrieron muchos sucesos importantes, desde el apoyo al sector indígena-campesino y obrero, hasta la ignorancia intencional con el movimiento de mujeres. Sin embargo, el sueño de la educación socialista oficializada tendría su fin y sería derogado, a falta de Cárdenas, en 1940, con el fin de su mandato. Pero no por esto se eliminó la fuerte influencia socialista en un México que estaría pronto a sufrir una serie de cambios en su política y economía.

Entrando en materia: la educación de corte socialista y su influencia dentro de la formación de normalistas en el Estado de Michoacán. Recordemos que las mujeres de nuestro estudio, son normalistas que, hipotéticamente, tuvieron grandes influencias de las ideas socialistas, a la par de ideas liberadoras de la mujer; veamos entonces qué pasó con la propuesta de educación socialista de Cárdenas y la influencia explícita o implícita que recibieron estas dos normalistas.

Para 1943 acontece un suceso que marcaría la actividad educativa hasta nuestros días: la fundación del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE). Mismo que “nació como producto de la amalgama de todos los agrupamientos magisteriales, residuos de sindicatos, sindicatitos, federaciones y confederaciones magisteriales”,⁶⁶ es decir, como un esfuerzo para unificar los movimientos sindicales de maestros y maestras en el país; si bien al inicio el SNTE se planteaba como un sindicato para la defensa de los y las trabajadoras, fue al poco tiempo de su fundación que sus líderes se inclinaron por la corrupción y las negociaciones para sacar provecho del gobierno.

Hasta este momento podemos destacar como puntos relevantes: la cercanía de las mujeres con el pensamiento socialista, mismo que se ve plasmado en la prensa escrita por ellas y en los dirigentes políticos que fueron piezas clave para su avance en la participación política del país, en segundo lugar, su vinculación a las actividades magisteriales y la incidencia reiterativa hacia la educación, y por último, esta primer demanda como grupo establecido de mujeres, enfocada hacia los derechos laborales y a la sindicalización, es decir,

⁶⁶ Cfr. Sin autor, “La historia del SNTE”, en página web del SNTE, 4 de febrero de 2014.

tenemos poco más de medio siglo con una tendencia vinculante entre las mujeres y el socialismo como posibilidad de práctica política.

Se van marcando así progresos y retrocesos significativos con respecto a la participación política de las mujeres, pasando entre debates sobre lo que les es dado social y culturalmente, el espacio privado, mismo en cual se encontraban también sujetas al dominio masculino, pero que con el transcurso del tiempo lograron vivir, legalmente, de forma paritaria; y saltando hacia el espacio público no originariamente por el deseo de hacerlo, sino por las necesidades dadas en una época determinada que las orilló a ser partícipes de labores que previamente eran exclusivas de varones.

En el transcurso de la nueva década, 1940, las mujeres cobraban fuerza dentro del Partido Nacional Revolucionario y del Partido de la Revolución Mexicana y para 1947, durante el Gobierno de Miguel Alemán, se realiza la modificación al artículo 115 Constitucional, en el cual se declara que las mujeres pueden participar, votando y siendo en las elecciones Municipales.⁶⁷

Este será el último peldaño antes de lograr el objetivo de mayor significancia política para las mujeres en México, el paso a los 50's fue rotundo y esperanzador para ellas, con la candidatura de Luis Cortines viene la promesa de otorgarles el voto, y una vez lograda la victoria que le convertiría en Presidente, después de décadas de lucha, hubo de cumplir con la demanda femenina el día 17 de Octubre de 1953, cuando en el Diario Oficial se hace pública la reforma al artículo 115 de La Constitución Política otorgando en ella a las mujeres la posibilidad de votar y ser votadas en igualdad de condiciones frente a los hombres;⁶⁸ dos años más tarde, en 1955, estarían ejerciendo su voto por vez primera en las elecciones para Diputados Federales XLIII Legislatura.⁶⁹

Sin embargo, aun cuando existió una modificación legal, la realidad política de las mujeres era otra; pueden entreverse a cada momento reminiscencias del pensamiento que sujeta a las mujeres a las labores domésticas, que la cuestionan sobre sus habilidades

⁶⁷ *Diario Oficial de La Federación*, 12 de febrero de 1947, p. 3.

⁶⁸ *Diario Oficial*, 17 de octubre de 1953, p 2.

⁶⁹ Sin autor, "49 Aniversario".

mentales, que la juzgan dominable y que la vuelven peligrosa en los espacios públicos, por su ignorancia y su devoción religiosa. Incluso tras el ejercicio de ese primer voto los encabezados de la prensa continuaban desdeñosos e incrédulos ante el alcance femenino, “¡Qué voten las viejas!”, se leería en el titular de Rafael Zubaran Copmany.⁷⁰

Sin embargo, luchando por que sus voces fueran escuchadas amparadas en el hecho ineludible de que eran partícipes de la realidad pública del país, bañadas en pensamientos que alimentaban las ideas Socialistas y Comunistas, esgrimiendo su propia historia, alejándose de los hogares, o manteniéndose a la par en ellos, pero insistiendo en que la crianza y el hogar no son condiciones ineludibles a la mujer, marcando pautas para la lucha femenina a través de las décadas en México, las mujeres de estas décadas fueron marcando los pasos que sus sucesoras andarían décadas más tarde.

Aun cuando este andar femenino hacia la política se nos muestra distante o ajeno por completo al de las realidades de otros sectores de mujeres, en concreto a las indígenas, no puede ni debe negarse que su camino en estas décadas dan fe de una lucha ideológica, de una por las desigualdades sociales que se dibujan en todas direcciones; que evidencia además una serie de posibilidades y restricciones que delimitan las acciones de un sector frente a otro y, por último, da cuenta de la influencia de pensamientos y saberes de otros espacios acuñados al propio, al “mexicano”.

I.II. Mujeres mexicanas y mujeres indígenas en México. Luchas paralelas

Una vez reconocidos los sucesos que antecedieron al momento en el cual las mujeres de este estudio se desarrollaron, será necesario adentrarnos en el ambiente nacional que albergaba al país a partir de la década de los 70's, ya que en ésta se fueron presentando las diversas circunstancias que abrazaron la formación y los alcances de las profesoras Elvia Sanabria Bernabé y Alma Delia Tomás Sanabria. Para su abordaje será preciso el esbozo inicial de la participación política de las mujeres en el transcurso de estas décadas, y cómo fue la

⁷⁰ Adriana García Campos, “A 64 años del voto femenino en México, el reto es la paridad en los cargos públicos”, en *La Jornada Aguascalientes*, 18 de octubre de 2017.

estructura jurídica –y sus modificaciones- con el pasar del tiempo, ya que ello nos dará pauta para reconocer los beneficios o perjuicios contextuales que ellas hubieron de tener para desenvolverse.

Asimismo, debemos anticiparnos a los posibles conflictos que puede representar hablar, desde la historia, sobre la participación política de las mujeres indígenas; por un lado, en la aplicación del término hacia las mujeres, y más específicamente hacia el sector indígena y, en segundo, por la poca documentación que hay al respecto. A pesar de ello consideramos factible abordar el tema si se parte de las aclaraciones pertinentes para hacerlo.

Hablar de participación política de las mujeres indígenas es algo que se nos presenta reciente en tanto a reflexión y análisis se refiere, sin embargo, para clarificar a qué nos referiremos en adelante con participación política haremos uso de las palabras de Chantal Mouffe y así nos acercaremos a dilucidar la cuestión para aplicarlo a las actividades políticas de las mujeres centrándonos en las décadas de 1970 al 2010. Chantal distingue entre lo político y la política: lo primero hará referencia a la dimensión de antagonismo donde éste se manifiesta de distintos modos y surge a partir de cualquier tipo de relación social y que, además, alude a la hostilidad entre los seres humanos; la segunda se refiere a la práctica que pretende establecer un orden y organizar la coexistencia humana a través de la neutralización de lo político.⁷¹

De esta forma podemos definir la participación política de las mujeres indígenas como las pugnas de éstas hacia las hegemonías desde las cuestiones de género,⁷² refiriéndonos así

⁷¹ Chantal Mouffe, “Por una política de la identidad nómada”, en *Debate Feminista*, vol. 14, año 7, 1996, pp. 3-13.

⁷² “El género es una categoría que abarca, efectivamente, lo biológico, pero es, además, una categoría bio-socio-psico-econopolítico-cultural. La categoría de género analiza la síntesis histórica que se da entre lo biológico, lo económico, lo social, lo jurídico, lo político, lo psicológico, lo cultural; implica al sexo, pero no agota ahí sus explicaciones”. Marcela Lagarde, “La multidimensionalidad de la categoría de género y del feminismo”, en María Luisa González Marín (coord.), *Metodología para los estudios de género*, México, Instituto de Investigaciones Económicas - UNAM, 1996, p. 3; “Con la difusión de la nueva acepción de género el feminismo logró modificar no sólo la perspectiva política con que se abordaba el conflicto de las relaciones mujer-hombre, sino también transformó el paradigma con el cual se explicaba. Aunque el uso de género permitió romper con el determinismo biológico y socavó las nociones tradicionales de qué son las mujeres y los hombres, con el tiempo empezaron a surgir confusiones y reduccionismos, sobre todo cuando se intentó aplicar este concepto al campo de la subjetividad”. Marta Lamas, “Diferencias de Sexo, Género y Diferencia Sexual”, en *Cuicuilco*.

a las acciones que tomaron para modificar los entornos en los cuales se desarrollaron favoreciendo a la conquista de otros espacios y proponiendo nuevas maneras de actuar que apuntaron hacia su inclusión en el ámbito de lo público.

Aun si la participación política de las mujeres no ha sido ampliamente documentada en los trabajos académicos de la década de los 70's, podemos basarnos en las conceptualizaciones de Chantal para poder hacer el análisis de las prácticas políticas de las mujeres en el transcurso de esa época, evidenciando así que éstas provocaron pugnas hacia lo hegemónicamente establecido como legítimo, generando en un inicio la atención de sus congéneres varones y, más adelante, su inserción paulatina a espacios que originariamente eran ocupados sólo por hombres. Dicha condición no fue ajena a las mujeres de este estudio, ya que una logró ocupar un puesto público –regidora de cultura y deporte- y la otra, por su parte, fue la fundadora de la primera escuela experimental de Uruapan, siendo este un proyecto educativo de interés social.

Sin embargo, es preciso resaltar que si bien las mujeres fueron ganando espacios dentro de las zonas urbanas –más aún en las capitales- como el caso de las feministas de la ciudad de México en los 70's, no ha sido de la misma forma dentro de las comunidades indígenas del país, empero, ha sucedido y permanece una constante sobre los escenarios que antes les eran vedados como en el caso, por ejemplo, de las mujeres k'eri de Cherán,⁷³ que si bien no han sido las únicas destacadas por su participación política sí han tenido un mayor impacto en la producción académica sobre sus historias de vida y su relevancia dentro de la dinámica pública de su comunidad.

Para poder posicionar a las mujeres sujetas de este estudio se planteará principalmente el panorama nacional, ya que en el estatal encontraremos que sus marcos jurídicos y legislativos se apegarán a las disposiciones federales, y por otro lado las vivencias y prácticas desde el indigenismo, en tema de mujeres indígenas en Michoacán no lo encontramos con

Revista de Ciencias Antropológicas, núm. 18, vol. 7, Enero-abril de 2000, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 4.

⁷³ Entrevista realizada por María de Fátima Prieto Razo al Dr. Felipe Orlando Aragón Andrade el día 10 de junio del 2017 en Morelia, Michoacán.

facilidad en las escrituras académicas de esa época y las existentes sobre mujeres indígenas en México esbozan a penas a Michoacán.

Sin embargo, es necesario hacer mención de ello, en primer lugar por que este acercamiento nos permitirá conocer el escenario dentro del cual se vieron inmersas debido a las posibles afectaciones que Alma y Elvia pudieron recibir directa, o indirectamente, de los sucesos que permearon en las condiciones de vida de ellas tanto dentro como fuera de la comunidad indígena durante la época que se insertaron a la educación superior en las respectivas normales urbanas y, en segundo lugar, este abordaje se hará desde la propia comunidad, es decir, cómo fue la actividad política de estas mujeres dentro de la Comunidad p'urhepecha de San Felipe de los Herreros durante su desarrollo simultáneo en la ciudad.

Daremos un recorrido breve al panorama político-jurídico donde emerge la cuestión indígena a nivel nacional y sus momentos vinculantes con acuerdos internacionales, en materia de legislación indígena. A decir que, tanto los aspectos social, político y jurídico de la década de los 70's a la primera década del 2000, fue determinante para su desempeño dentro y fuera de la comunidad en los años subsecuentes.

Es necesario retomar lo antes dicho ya que esto nos irá marcando pautas de las demandas de las mujeres y en ello de la participación política que éstas tuvieron en esta época, así como de los alcances y limitaciones que tuvieron en cada uno de los espacios en los cuales se desarrollaron; es pues de suma importancia señalar el ámbito jurídico, político y social en que se desarrollaron las mujeres de nuestro estudio. Adelantamos que estos ámbitos no son excluyentes entre sí, por el contrario, se presuponen entre ellos: así como una ley puede ponerse en funcionamiento por la política del Estado, puede no tener correlato en la realidad social; o bien, puede haber movimientos que influyen ciertas esferas políticas que culminan en una prerrogativa legal (tenga o no su efectividad pragmática).

Comencemos pues con las interrogantes que colaborarán con nuestro discernimiento sobre las mujeres indígenas: ¿cómo es que se insertan en la legislación?, ¿cuál es el panorama social y cuál el político en tema de mujeres indígenas en esa época?, ¿cómo se encuentran

ellas inscritas en el marco jurídico nacional y estatal?, y ¿cómo puede en esto visualizarse la participación política de las mujeres?

Ubiquémonos pues en el panorama nacional para poder dilucidar cómo fueron sucediendo los cambios a la legislación en tema de mujeres indígenas; y a la vez, qué factores o acontecimientos políticos y sociales sirvieron de catalizadores para presionar las gestiones que facilitarían a las mujeres indígenas insertarse en espacios que les habrían sido vedados en otros momentos de la historia.

Pensemos así a las mujeres indígenas dentro de un panorama en el cual podrían desempeñarse desde la década de los 70's, hasta la primera década del 2000, encontraremos que estas podrían estar incluidas en ciertos ambientes, pero bajo lineamientos específicos; tomando esto a consideración procuraremos un acercamiento que bosqueje cuáles fueron las condiciones dentro de las cuales ellas se desempeñaron para poder encontrarlas como mujeres-ciudadanas y mujeres-comuneras.

Para iniciar las pesquisas propias del periodo histórico a estudiar es necesario marcar las distintas realidades que se vivían dentro de la misma época, teniendo por un lado las cuestiones concernientes al indigenismo y por otro a las luchas feministas; que en determinado momento hubieron de confluir y marcar nuevas formas de acción, de pensamiento y por ende de subjetividades.

Aun cuando no son mutuamente excluyentes, ambos movimientos, no siempre han sido consideradas las mujeres dentro de las luchas indigenistas, y desde ahí es que habremos de partir para poder analizar el entorno y las formas en las cuales comienzan a ser parte de la agenda de sus respectivas luchas.

Desde el panorama nacional, en tema de indigenismo es necesario visualizar al sexenio de Gustavo Díaz Ordaz⁷⁴ (1964-1970) y su consecución con el de Luis Echeverría

⁷⁴ Asimismo, la gubernatura de Gustavo Díaz Ordaz fue catalizador de un índice elevado de migración de obreros y ello desató un problema serio de vivienda en algunos estados de la República. Cfr., Leif korsbaek & Miguel Ángel Sámano-Rentería, "El indigenismo en México: antecedentes y actualidad", en *Ra Ximhai*, núm. 1, vol. 3, Enero-abril 2007, México, Universidad Autónoma Indígena de México, pp. 195-224.

Álvarez (1970-1976), cuyas administraciones se caracterizaron por las represiones sociales y el autoritarismo, mismas que fueron colaborando con el hartazgo y desagrado de la sociedad dejando tras ellos un ambiente de no tolerancia hacia las manifestaciones sociales y a la escucha de las voces que no pertenecían a sus propias élites, se les sumó la crisis llamada política indigenista, ya que comenzó a percibirse a esta como la ideología oficial de sometimiento y despojo de los indios.⁷⁵

Asimismo, el sexenio de este último aunado al de López Portillo (1976-1982) vivieron en sus administraciones un momento coyuntural que pauteó la reorientación económica del país de un Estado proteccionista a uno neoliberal insertándose ese nuevo modelo en las tres administraciones subsecuentes, sin embargo, esto no fue sino sólo un acontecimiento más en el declive de la política indigenista de corte nacionalista.⁷⁶

Aragón señala cinco factores que marcaron el declive de la política indigenista nacionalista, mismo que habría de recrudecerse durante la década de los 70's de la siguiente forma: la contradicción del discurso indigenista, el surgimiento de corrientes teóricas que cuestionan la práctica integradora, la identificación de la política indigenista como una ideología oficial, el crecimiento desmesurado del Instituto Nacional Indigenista y la crisis económica de la década de los setenta como las causales de este declive.⁷⁷ Se presentaba pues un panorama oficial dentro del cual el indigenismo se había convertido en un discurso político que no convenía en términos reales a las demandas sociales de las comunidades indígenas.

Estas rupturas políticas fueron marcando nuevas formas de acción que también durante esa misma década,⁷⁸ “surgieron otros procesos de organización y lucha indígenas tanto por la tierra como por los derechos políticos, rechazando la imposición de autoridades

⁷⁵ Cfr. Felipe Orlando Aragón Andrade, *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma al Artículo 4º Constitucional de 1992*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (en adelante UMSNH), 2007, p. 61.

⁷⁶ Korsbaek & Sámano-Rentería, “El indigenismo”, pp. 195-224.

⁷⁷ Cfr. Aragón, *Indigenismo*, pp. 57-63.

⁷⁸ También en esta época encontramos el I Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas, así como la creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, ambos en 1975. Véase: Aragón, *Indigenismo*, pp. 92-93.

por parte de funcionarios públicos, partidos políticos o de otro tipo de organizaciones”,⁷⁹ esto favoreció a la apropiación de espacios y a la gestación de nuevas formas de acción social en pos de la participación política.

Podemos entrever un panorama agitado en lo concerniente a las actividades en tema de indígenas, desde los discursos oficiales hasta las prácticas y actividades propias de las comunidades, es importante resaltar, como lo menciona Hernández, que se origina un “movimiento indígena que cuestiona el discurso oficial sobre la existencia de una nación homogénea y mestiza. A la par de las demandas de tierra aparecen demandas culturales y políticas que posteriormente van a perfilar la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas”.⁸⁰ Simultáneamente surge, en 1974, el Congreso Indígena en Chiapas que resultó parteaguas en la historia de los pueblos indígenas.⁸¹

Aun cuando estas luchas fuesen evocadas hacia objetivos de comunidad, en ellas empezaron a hacerse presentes las mujeres con sus propios ejercicios y participaciones, Hernández señala que en los análisis y escrituras que documentaron la época las mujeres no fueron incluidas, sin embargo, es sabido testimonialmente que estas formaban parte de la logística de las marchas, plantones y encuentros, asimismo, estas movilizaciones comenzaron a provocar cambios dentro de la economía doméstica y esto influyó en la incorporación informal de algunas de estas mujeres en el comercio informal de productos agrícolas, es decir ellas comenzaron a ocuparse cada vez más de la manutención de sus hogares empleando para ello los espacios familiares que habían sido dejados por los hombres a causa de las guerrillas y las implicaciones de las mismas.⁸²

Podemos dilucidar, desde el panorama indígena, la cercanía de las comunidades indígenas con la iglesia católica, a través de religiosos y religiosas adeptos a la teología de la

⁷⁹ María Teresa Zegada Claure, *Indígenas y Mujeres en la Democracia Electoral. Análisis Comparado*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2012, p. 24.

⁸⁰ Hernández, “Entre el etnocentrismo”, p. 173.

⁸¹ Cfr. Aragón, *Indigenismo*, pp. 48-52.

⁸² Hernández, “Entre el etnocentrismo”, p. 173.

liberación propiciaron espacios de reflexión en distintas zonas,⁸³ siendo esto un factor social clave para la inserción de las comunidades en lo político.

Ahora bien, en el ámbito nacional, fuera de las comunidades, pero involucrando a las mujeres, esta década fue de incipiente interés en la agenda feminista en la Ciudad de México, misma que años más tarde encontraría aliadas en otras ciudades y en algunas comunidades indígenas. Este tiempo marcó el resurgimiento⁸⁴ del movimiento feminista en el país, el cual “aunque el movimiento feminista logró construir para sí una presencia en el espacio público, no pudo traducir sus propuestas al lenguaje de las transacciones políticas, ni volvió comprensible su discurso en otros sectores”,⁸⁵ es decir, aun cuando este podría haber tomado una mayor fuerza debido a los acontecimientos de la época en relación a las movilizaciones sociales se desarticuló y permaneció dentro de un discurso hegemónico que le imposibilitó entablar un diálogo sólido con otras formas de activismo, en este caso, con las mujeres indígenas y sus respectivas luchas.⁸⁶

Sin embargo, la presión de las mujeres en estos nuevos espacios de acción, pudo aportar a que el Congreso Mexicano aprobara dos decretos que incidían en la igualdad jurídica de la mujer:

Por estos decretos, se reformaban o adicionaban tres códigos, cuatro leyes y la misma Constitución, además de obligar a unos cambios legislativos en las instancias de los estados y municipios. Las modificaciones que afectaban la Constitución fueron presentadas por el presidente de la República, Echeverría, el 18 de septiembre de 1974, introduciendo el artículo 4o. que reformaba los artículos 5o., respecto a la libertad de trabajo, ya no sólo del hombre sino de cualquier persona, y el artículo 30, fracción II inciso b) sobre nacionalidad, ya

⁸³ Hernández, “Entre el etnocentrismo”, p. 174.

⁸⁴ Marta Lamas le llama “resurgimiento” debido a que en este momento el feminismo vuelve públicamente a México, después de haber perdido fuerza años atrás debido a la falta de coordinación entre las activistas y a las orientaciones y las vías de acción que la lucha debía seguir. Marta Lamas, “De la autoexclusión al radicalismo participativo. Escenas de un proceso feminista”, en *Debate Feminista*, núm. 23, 2001, p. 97.

⁸⁵ Lamas, “De la autoexclusión”, p. 100.

⁸⁶ “Sin embargo, aun cuando el aislamiento de la lucha feminista y su inminente desgaste durante el año de 1975 provocaron su silencio dentro de la actividad política nacional, hacia 1976 se logró la conformación de la Coalición de Mujeres Feministas, y en 1979 el Frente Nacional de la Lucha por la Liberación y Derechos de las Mujeres (FNALIDM)”. Lamas, “De la autoexclusión”, p 100.

modificado en 1934 y 1969, el cual concedía la nacionalidad al extranjero que contrajese matrimonio con mexicano o mexicana y residiese en la República mexicana. Se reformó también la Ley General de Población y la Ley de Nacionalidad y Naturalización, actualizándose también el artículo 123 que refería las medidas proteccionistas de la mujer, las cuales eran prácticamente inexistentes.⁸⁷

Es posible entrever que aún en las propias redacciones referentes a los derechos de las mujeres quedan esbozados, mas no esclarecidos con la firmeza pertinente; esto se clarifica en la modificación del Art. 5º en el que se refiere a la libertad del trabajo, indicando que antes era un derecho de los hombres, pero ahora lo es de “cualquier persona”, a decir que continuaba una negativa a clarificar que las mujeres eran sujetos de este derecho.

Hacia el año de 1975 se realizó el primer registro de asociaciones de mujeres, en el cual se incluyó a 210 organizaciones, de las cuales la mayoría tenía objetivos de asistencia, otras más en las profesiones y sólo la tercera parte procuraba la mejora de la condición de la mujer, aun cuando había ya un resurgimiento de la lucha feminista las activistas se negaron en su mayoría a participar en las actividades relacionadas con el Año Internacional de La Mujer, esto resultó contraproducente ya que se produjo una re-invisibilización de las cuestiones de género por declararse como ausente el interés y las formas de ejercicio político



Ilustración 6. *CIHUAT: Voz de la coalición de mujeres*. Archivos Feministas, México, CIEG-UNAM. Disponible en http://archivos-feministas.cieg.unam.mx/semblanzas/semblanzas_cihuat.html

⁸⁷ Cfr. Nota 28 de Ricardo Ruiz Carbonell, “La Evolución Histórica de la Igualdad entre Mujeres y Hombres en México”, en *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas – UNAM*, s/a, p. 83.

de las mujeres en los espacios oficiales,⁸⁸ sin embargo, esa negativa provocó que se conformara la Coalición de Mujeres Feministas (1976), dentro de la cual se confeccionaron demandas más específicas en relación a la maternidad voluntaria, la lucha contra la violencia sexual y la libre opción sexual.⁸⁹ Además se escriben también las primeras publicaciones feministas.⁹⁰ Todo esto ayudó a la consolidación de las luchas por los derechos de las mujeres que, aunque eran todavía de carácter social, se consolidaban en el marco legal.

Cabe mencionar que en el año de 1979 nace el Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de las Mujeres que rectifica las peticiones de la Coalición de Mujeres feministas,⁹¹ aun así, el proyecto no se discutió debido a los intereses de la derecha política y los círculos católicos, lo cual marcó una derrota para el FNALIDM y por ende para la Coalición, situación que provocó su repliegue.⁹²



Ilustración 7. “El FNALIDM a un año de su constitución (1980-04)”, en *Revista Fem*, núm. 13, vol. 4, p. 84. Disponible en http://archivos-feministas.cieg.unam.mx/php/busqueda_general.php

⁸⁸ Lamas, “De la autoexclusión”, p. 100.

⁸⁹ Cfr. Sin autor, “Organizaciones sociales de Mujeres”, México, Unidad de Investigación de México / Proyecto Mujeres Latinoamericanas en Cifras, FLACSO México, 1994.

⁹⁰ *Cihuat* (1975), *Fem* (1976) y *La Revuelta* (1976).

⁹¹ El frente “agrupó a dos partidos políticos (PCM y PRT), tres grupos feministas, Movimiento de la Liberación de La Mujer, Lucha Feminista y Colectivo de Mujeres), dos sindicatos nacionales (STUNAM y SINTCB), un movimiento sindical (Movimiento Revolucionario del Magisterio) y tres organizaciones homosexuales, dos mixtas (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria y Grupo LAMBDA de liberación homosexual) y otro de lesbianas feministas (OIKabet)”. s/a, “El FNALIDM a un año de su constitución (1980-4)”, en *Revista Fem*, núm. 13, vol. 4, México, CIEG - UNAM, p. 84.

⁹² Cfr. Sin autor, “Organizaciones sociales”.

Tenemos, hasta este punto, un nuevo panorama internacional y nacional para las mujeres tanto indígenas como no indígenas, en México,⁹³ asimismo, la pauta del indigenismo comenzó en América Latina la movilización con miras a lograr el reconocimiento de los derechos comunitarios en las constituciones políticas de algunos países. A partir de lo anterior fue que empezó a configurarse el “constitucionalismo multicultural”, que implica un nuevo modelo estatal que reconoce a los pueblos indígenas. Este tendrá su origen en la reforma constitucional de Guatemala, pero repercutirá posteriormente en más países de América Latina, entre ellos, México.⁹⁴

De forma paralela a las reformas obtenidas y a las organizaciones gubernamentales en torno al tema de los derechos de los indígenas, surgen también organismos no gubernamentales, como “Comaletzin A.C.” (1987) que procuraban impulsar el desarrollo con perspectiva de género con indígenas de Morelos, Sonora, Puebla y Chiapas, asimismo, en los dos años subsecuentes surgen las agrupaciones de “Integrantes del Centro de Investigación y acción para la mujer” y el “Grupo de Mujeres de San Cristóbal de las casas” ambas en 1989.⁹⁵

La progresión de los acontecimientos entorno a las cuestiones de los activismos indigenistas se mantuvieron en distintas directrices, y la rama más oficial lo hacía con cierta independencia de los partidos casi la década completa, sin embargo, hacia 1988, su táctica cambiaría hacia la política partidista, ello con miras a poder acceder a cargos en las cámaras

⁹³ Surge la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW por sus siglas en inglés), mismo que fue aprobado en 1971 por la Asamblea General de la ONU y que entra en vigor en 1981, aboga por la eliminación de la discriminación de la mujer, así: Discriminación contra la mujer: denotará toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera. Cfr. *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, Panamá, Sistema de Naciones Unidas de Panamá, 2010, parte 1, art. 1, p. 10. Disponible en https://www.unicef.org/panama/spanish/MujeresCo_web.pdf consultado el 26 de junio de 2017.

⁹⁴ Cfr. Zegada, *Indígenas*, p. 24.

⁹⁵ Cfr. Hernández, “Entre el etnocentrismo”, p. 175; destaquemos también que iniciaba aquí el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, cuya gubernatura hubo de acentuar las iniciativas de la privatización de los servicios que hasta entonces eran públicos, esto recrudecería las condiciones futuras de la población mexicana en general, debido al encarecimiento de los servicios, derivando en la restricción al acceso y recrudeciendo así las brechas económicas. Cfr. Mejía, “Sexenios presidenciales”.

y en los municipios.⁹⁶ Es así como el fin del movimiento indígena tiene miras no sólo en las demandas propias de las comunidades, sino en participar e inmiscuirse en la política, lo cual podría reflejarse en cambiar la lucha social por la política traducida en nuevas leyes para los indígenas.

De igual forma, siguen realizándose eventos de mujeres, marcando de esta forma una participación política más notable por parte de ellas expandida en el país y abarcadora de espacios nuevos:

A partir de 1980, una corriente feminista liderada por Patricia Mercado y Elena Tapia entre otras, desarrolló actividades para influir en las políticas públicas vinculadas con la equidad de género, la sexualidad, entre otros temas, desde ONG, fundaciones o centros de capacitación. También tuvo una acción importante dentro de los sindicatos. Todas estas organizaciones han sido plataformas de acción temáticas (el trabajo, la salud, la sexualidad) y especializadas en un tipo de intervención (cabildo, capacitación).⁹⁷

En este entender veremos que esta década fue una muy activa en este tema iniciando con el Encuentro Nacional Feminista cuya IV versión fue realizada en Michoacán celebrado en 1984, es justo aquí que las mujeres de Michoacán comienzan a hacerse cada vez más presentes en lo relacionado a la política. En 1985 se abre una sede del Equipo Mujeres en Acción Solidaria también en Michoacán.⁹⁸

Desde el inicio de la década hasta el fin de la misma tuvieron lugar toda una serie de encuentros feministas y de mujeres congregándose por primeras veces las Mujeres Trabajadoras, las Trabajadoras de la Educación, las Mujeres del Movimiento Urbano Popular, las Trabajadoras del Sector de Servicios, las Trabajadoras de la Industria Maquiladora, las Mujeres en educación popular, las Asalariadas y Sindicalizadas, las

⁹⁶ Cfr. Zegada, *Indígenas*, p. 24.

⁹⁷ Anne Sutter, “Movimiento feminista y política partidista en México: la experiencia Diversa”, en *Mujeres y escenarios ciudadanos*, 2008, p. 242. Iniciando ya con la gubernatura de Miguel De La Madrid, seguimos encontrando una economía decadente, pero una apertura distinta a las formas de organización social, rompiendo someramente con las formas represoras de las gubernaturas pasadas. Cfr. Mejía, “Sexenios presidenciales”.

⁹⁸ María Guadalupe Huacuz Elías & Anabella Barragán Solís, “Acciones en contra de la violencia de género: Representaciones y discursos de líderes del movimiento feminista en Michoacán”, en *Discurso & Sociedad*, vol. 11 (1), 2017, pp. 96-114.

Lesbianas y las de Servicio Doméstico; a la misma vez se conformaron redes que involucraron otros estratos ajenos a los urbanos y comenzó la descentralización de la lucha feminista en el país. Nacen así en 1987 la Red Feminista Campesina, la de Educadoras populares y la de Promotoras Rurales.⁹⁹

Va visualizándose una temporada de apropiación de espacios laborales, tomándose directrices de acción cada vez más especializadas y focalizadas a gestiones determinadas según el ramo de trabajo, impulsando de esta forma una fuerte movilización y organización política como social de mujeres en todo el país.

Así inicia una nueva forma de acción política tanto de mujeres como de indígenas: nos hallamos con una coyuntura trascendental en distintas vertientes; en un primero momento dadas las condiciones, las demandas indígenas fueron abarcando nuevos espacios de acción y generaron así gestiones específicas (como las del EZLN);¹⁰⁰ luego, en el año de 1992, cuando se logró el trato normativo del Art. 4 de la CPEUM, el cual señala:

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, usos,

⁹⁹ Cfr. Sin autor, “Organizaciones sociales”.

¹⁰⁰ “A diferencia de las guerrillas «clásicas», el EZLN no sólo se divide en «soldados profesionales» y población civil, sino que también cuenta con una amplia milicia campesina. Y como estos milicianos forman parte de las denominadas bases zapatistas de apoyo, surge una estrecha dependencia recíproca entre la toma de decisiones política y la militar. Aun cuando los soldados profesionales lideran militarmente a los milicianos, políticamente permanecen supeditados a la población civil. Este «brazo civil» del EZLN, al que le corresponden las decisiones políticas, está estructurado de forma segmentaria en base a la composición pluriétnica característica de la región de la Selva Lacandona. La Asamblea Comunal forma la base organizativa de la que se nombran representantes para la asamblea de comunidades de un grupo étnico, que a su vez envía delegados a la Asamblea Regional de todos los grupos étnicos asentados en la zona zapatista. Como dirección política del EZLN, su Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) está compuesto por un representante de cada uno de los grupos étnicos participantes, a los cuales les corresponde el control político del «brazo militar» de los soldados profesionales. Esta estructura dual refleja el origen del EZLN, surgido como una instancia de entrenamiento y coordinación de diversos grupos de autodefensa comunitaria que han ido formándose en los últimos diez años en la Selva frente a las guardias blancas, los ejércitos particulares y grupos paramilitares pertenecientes a los terratenientes. En los años ochenta la lucha contra estos y las unidades militares y policiales, que por su encargo operaban, ha facilitado una convergencia entre grupos guerrilleros reducidos de origen extra-regional y la población campesina local. A lo largo de este proceso los grupos armados, ya desde los años setenta presentes en la zona –aunque de forma aislada y esporádica– se hacen cargo de la formación militar de grupos de autodefensa comunitaria, supeditándose a la vez –y a diferencia de las convencionales guerrillas de vanguardia– a las ya existentes estructuras políticas de las comunidades indígenas”. Gunther Dietz, “Zapatismo y movimientos étnico-regionales en México”, en *Revista Nueva Sociedad. Democracia y Política en América Latina*, núm. 144, Noviembre – diciembre de 1995, pp. 3-4.

costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley (CPEUM¹⁰¹ 1992).¹⁰²

Zegada, retoma el panorama nacional, y señala que el tema logra un trato normativo en el Art. 4 de la Constitución Política de los Estados Unidos de México (CPEUM) de 1992, en el cual se reconoce la existencia de los pueblos indígenas y la composición pluricultural del país. Asimismo, establece que: La ley promoverá y protegerá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos, formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado (CPEUM 1992).¹⁰³

De la misma forma, hacia 1994¹⁰⁴ se llevó a cabo la Convención Nacional Electoral Indígena que tuvo la finalidad de “sensibilizar a los candidatos a la presidencia con sus demandas, entre ellas, una cuota de 10% para candidatos indígenas, así como una sexta circunscripción indígena”.¹⁰⁵

Además de los alcances que las movilizaciones indígenas habían adquirido, se provocó también la reestructuración legislativa con relación a la participación de las mujeres indígenas en sus comunidades (El tribunal Electoral marcó pautas de acción que pudieron obedecer a las demandas que las mujeres indígenas habían realizado en los años previos a la ejecución de estas determinaciones), de esta forma:

(...) reconoce el derecho a elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad

¹⁰¹ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.*

¹⁰² Cfr. Zegada, *Indígenas*, p. 24.

¹⁰³ Cfr. Zegada, *Indígenas*, p. 24.

¹⁰⁴ La gubernatura del Presidente Ponce de León se vio marcada por ver colmadas las condiciones que cada vez se habían precarizado más dentro del país, la crisis económica acentuada, la devaluación del peso, el asesinato de un presidenciable, el hartazgo social y en como culmen el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La serie de crisis que embargaban a México en ese momento coyuntural favorecieron a la efervescencia de nuevas formas de organización y a la misma vez a la posibilidad de romper con la línea política del PRI. Cfr. Mejía, “Sexenios presidenciales”.

¹⁰⁵ Zegada, *Indígenas*, p. 24.

frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados; a acceder con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en la Constitución, a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de la Constitución”.¹⁰⁶

Encontramos aquí un avance trascendental, al menos en las oficialidades, que respectan a la participación política de las mujeres indígenas enmarcando así una nueva forma de acción encontrando un reciente amparo en la legislación mexicana, fue pues un momento de ejecuciones jurídicas y legislativas que por fin daban sustento a algunas de las demandas de las mujeres que recorrían ya su tercera década en discusión. Puede identificarse en estas determinaciones jurídicas que su labor y la presión de las mismas jugó un papel destacado, y aún si dichas legalidades no se vieron reflejadas inmediatamente, marcó una pauta necesaria para la inserción de las mujeres en espacios públicos dentro y fuera de sus comunidades.

Se nos presenta una época llena de cambios significativos en tema de mujeres, sobretodo en la elaboración de marcos jurídicos, aunque algunos de estos tuvieron su cuna en acuerdos internacionales tuvieron recepción dentro de nuestro país; hacia 1993, en Viena, se realiza la Segunda Conferencia Mundial de Derechos Humanos, dentro de la cual se reconocen los derechos de las mujeres, “como parte integrante de los derechos humanos



Ilustración 8. Bloqueo contra una carretera en el Municipio Autónomo de Olga Isabel. Foto: Víctor Camacho, en *Jornada UNAM*; Gloria Muñoz, “Detrás de cada comunidad zapatista hay una historia única”, 2008. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2008/11/17/oja139-histo>

¹⁰⁶ Zegada, *Indígenas*, p. 25.

fundamentales, al considerar la violencia contra las mujeres como una violación a sus derechos humanos”,¹⁰⁷ entendiéndose así un avance significativo hacia la igualdad legal entre hombres y mujeres.

En ese mismo año(1993) se promulgó la Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer, resaltando tanto el artículo 1º, como el artículo 3º que señala que la mujer tiene derecho, en condiciones de igualdad, al goce y la protección de todos los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural, civil y de cualquier otra índole.¹⁰⁸

Siendo las esferas políticas las de nuestro principal interés, esta declaración internacional propone la participación política de las mujeres dentro de los espacios en los cuales se desenvuelven, dotándolas así de derechos como el de votar y ser votadas en equidad de condiciones frente a los hombres en todas las elecciones de las cuales fuesen partícipes.

Vamos encontrando así, en esta década, que las formas de inclusión de las mujeres tanto en la ciudad, como en las comunidades indígenas van versando en parámetros distintos a aquellos en los cuales se hacía previamente, se van planteando modificaciones que trascienden a las formas en las cuales hasta ese momento habían sido tratadas las cuestiones referentes a lo indígena.



Ilustración 9. La comandante Trini y miembros del CCRI durante el Foro Especial que reunía indígenas de todo el país. Disponible en <http://www.jornada.com.mx/1996/07/05/fotos.html>

¹⁰⁷ Ruiz, “La Evolución”, p. 83. Disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2758/5.pdf>

¹⁰⁸ Ruiz, “La Evolución”, p. 101.

Iniciando el año de 1994,¹⁰⁹ dentro del movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la relevancia que fueron cobrando las mujeres en cantidad y en alcances políticos fue más significativa y trascendente, ya que sus acciones comenzaron a ser cada vez más relevantes, en esta década algunas de esas mujeres como la Comandanta Trini, la Comandanta Andrea y la Teniente Ana María que pasaron a ser íconos de la resistencia de las mujeres indígenas, pero esto no habría sido posible si las demandas de género no hubieran estado al día dentro de la lucha de sus comunidades, algo que favoreció a las mujeres Zapatistas en contraste con otras fue la implementación de la Ley Revolucionaria de Mujeres, que se gestó dentro de su movimiento, esta incluía 10 aspectos sobre los derechos de las mujeres entorno a la participación política, a vivir en espacios libres de violencia de toda índole, a la planificación familiar, a la libertad de elección y al acceso a servicios educativos y de salud entre otros.¹¹⁰ Con esto vamos encontrando de manera cada vez más formal, la participación política de las mujeres indígenas, así como sus demandas y los alcances y límites de las mismas.

Siguiendo en 1994 se realizó la Convención Nacional Electoral Indígena, en la cual se exige una cuota de 10% para candidatas indígenas, así como una sexta circunscripción

¹⁰⁹ “En Chiapas, nace la Coordinadora Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas (CEOIC). A nivel nacional, nace la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), con una primera reunión celebrada en la cámara de Diputados en 1994, y en la cual participaron mujeres indígenas”. Fabiola del Jurado Mendoza (coord.), *Agenda Política. Mujeres Indígenas de México*, México, Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI), 2012, p. 16.

¹¹⁰ R. Aida Hernández Castillo, “El zapatismo y el movimiento de mujeres indígenas en México”, en Chaire Nycole Turmel, *Sur les espaces publics et les innovations politiques*, Canadá, L'Université du Québec à Montréal, 2008.

indígena,¹¹¹ y ese mismo año sucede el levantamiento del EZLN,¹¹² de esta forma la inserción de las mujeres y hombres indígenas en el campo de la legislación comienza, después de casi dos décadas a volverse una posibilidad mas cercana.



Ilustración 10. “EZLN, Ley revolucionaria de mujeres”, en *La Correa feminista*, núm. 8, año 3, 1994-03, p. 15.

Este mismo año, iniciando la gubernatura del presidente Zedillo se vivió un momento de fuerte tensión ya que se vió recrudescida la situación con Chiapas, sin embargo, la

¹¹¹ Cfr. Zegada, *Indígenas*, p. 24.

¹¹² “El México «profundo», indígena y rural, en el que –según el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla– pervive la antigua civilización mesoamericana, ha regresado a la política escrita con mayúscula. El simbólico primero de enero de 1994, la fecha del ingreso de México al Tratado de Libre Comercio (TLCAN), en el sureño estado de Chiapas, un hasta entonces desconocido Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) toma cuatro cabeceras municipales, declara la guerra al gobierno federal y reivindica «libertad, democracia, justicia» para todos los mexicanos. Aunque el gobierno de Carlos Salinas, por temor a una huida de las inversiones extranjeras y al consiguiente derrumbe de su proyecto modernizador orientado hacia afuera, se empeña en limitar el levantamiento armado a actores centroamericanos y a determinadas circunstancias extraordinarias en Chiapas, el caso del EZLN rápidamente se perfilará como un fenómeno netamente mexicano: - Los factores económicos que desencadenan el levantamiento afectan a todo el país: la liberalización de la tenencia de la tierra a lo largo de la reforma neoliberal del artículo 27 constitucional, la amplia retirada del Estado de la política de fomento agropecuario, la apertura de los mercados agrícolas así como la dramática caída de los precios mundiales para los productos agropecuarios y sobre todo para el café. - Las reivindicaciones del EZLN conciernen a todo el país y por consecuencia también son recogidas y adoptadas por organizaciones procedentes de otros estados y de ámbitos urbanos. - Los mismos actores zapatistas en sus formas de organización reflejan su profundo arraigo en los movimientos campesinos de estirpe indígena, tal y como se han ido desarrollando desde los años setenta en distintas regiones de México”. Dietz, “Zapatismo”, pp. 1-2.

intervención de la Comisión Nacional de Intermediación y de la Comisión de Concordia y Pacificación¹¹³ posibilitó entablar diálogo entre el Gobierno Federal y el EZLN y como resultado de este fue elaborado el Acuerdo de San Andrés:

(...) La parte específica de los Acuerdos de San Andrés que señala las modificaciones legales que deben realizarse es conocida como Ley de Concordia y Pacificación (Ley Cocopa). El nuevo marco jurídico que se comprometieron a establecer, debía incluir la reforma a los artículos 4, 18, 26, 53, 73, 115 y 116 constitucionales. (...) la Ley Cocopa se define el concepto de territorio como: “Todo pueblo indígena se asienta en un territorio que cubre la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas ocupan o utilizan de alguna manera. El territorio es la base material de su reproducción como pueblo y expresa la unidad indisoluble hombre–tierra–naturaleza”.¹¹⁴

Posteriormente fue publicada la *Ley para el diálogo y la paz digna en Chiapas*, esto permitió que se estableciera, con éxito, sólo una mesa de diálogo y discusión que quedaba enunciada como mesa de *Derecho y Cultura Indígena*. En ella se logró que el Gobierno Federal reconociera a los pueblos indígenas en La Constitución Nacional y en las Entidades Federativas.¹¹⁵

¹¹³ “Acuerdos de San Andrés Larraínzar entre gobierno y zapatistas”, 30 de diciembre del 2013, en *Aristegui Noticias.com*.

¹¹⁴ Juan Carrillo, “Juntas de Buen Gobierno y constitucionalidad: autonomía de facto, autonomía de *iure*”, en *Argumentos*, núm. 51, 2006.

¹¹⁵ Cfr. Carrillo, “Juntas”.

En 1996 se lleva a cabo la Cuarta Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la Mujer en Beijing, dentro de la cual por vez primera las mujeres de distintos pueblos originarios del mundo tienen la posibilidad de reunirse y de esta forma articular sus demandas como grupo de mujeres indígenas y de esta misma se origina la Declaración de Beijing, que solicita “que se erradiquen las leyes, costumbres y tradiciones indígenas discriminatorias hacia la mujer”.¹¹⁶



Ilustración 11. *Declaración de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, Acuerdos Internacionales y planes de acción.* Disponible en <http://iknowpolitics.org/es/learn/knowledge-resources/international-agreement-and-action-plans/declaraci%C3%B3n-de-la-...>

A partir de este año (1996) el Congreso Nacional Indígena comenzó a contar con participación más activa por parte de sus integrantes mujeres dentro de sus mesas de trabajo, sin embargo, el divisionismo interno provocó el estancamiento de estas nuevas formas de acción y no se verían resultados de ello sino hasta años más tarde.¹¹⁷

Estas cumbres internacionales repercutieron en México y fueron acuñadas para salvaguardar la vida de las mujeres indígenas, así como para garantizar sus acciones políticas en igualdad de derechos frente a los varones; al año siguiente (1997) México fue sede del segundo Encuentro Continental de Mujeres Indígenas y además se celebró el primer

¹¹⁶ *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Michoacán*, México, UNAM / Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad / Secretaría de Pueblos Indígenas del Gobierno del Estado de Michoacán, 2017, s/p.

¹¹⁷ Hernández Castillo, “El zapatismo”.

Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, el cual se trató de “un espacio de organización a nivel nacional, que agrupó alrededor de veinte pueblos indios de los estados de: Chiapas, Michoacán, Morelos, DF, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Edo. Méx., Puebla, Querétaro, San Luis, Sonora, Veracruz y Oaxaca.”¹¹⁸

Estas últimas acciones que evocan más hacia el reconocimiento de los pueblos indios y a la visibilización de los derechos de las mujeres indígenas en su condición de diferencia y vulnerabilidad al no haber sido acogidas antes por las leyes, frente a las luchas feministas de décadas anteriores y de esta provocará una distinción inevitable entre la actividad política de las mujeres indígenas en relación a la actividad política de las mujeres no indígenas, ya que las indígenas provocarán en sus acciones militancias dobles, una enfocada hacia sus propias demandas de género y otra más hacia las demandas de sus propios pueblos.¹¹⁹

Aun cuando encontramos modificaciones en las legislaciones tanto comunitarias como nacionales y estatales, no implica que su ejecución en lo cotidiano sea una situación real de actividad política de las mujeres, ya que eso, amparado en los usos y costumbres de cada comunidad y del país entero, en el cual la discriminación por género fue y es una constante, resultó complicado en esa época –y aún en las subsecuentes- que las mujeres participaran de la vida pública, de los espacios en los cuales habitaban, desde las vías oficiales.

Más adelante, en el 2000, se realizó el tercer Encuentro Continental de Mujeres Indígenas cuya sede fue Panamá; posterior a esto, el año 2001 tuvo un significado trascendental para las mujeres indígenas del estado de Michoacán, ya que en marzo de ese año se celebró en Nurío el Congreso Nacional Indígena, contando con la presencia de la Comandancia Zapatista, logrando por vez primera que se negociara la creación de una mesa de mujeres, aun cuando hubo reticencia por parte de los varones a la creación de la misma se logró que se instaurara, sin embargo, no sería conformada exclusivamente por mujeres, esto

¹¹⁸ Hernández, “Entre el etnocentrismo”, p. 176.

¹¹⁹ Hernández, “Entre el etnocentrismo”, p. 177.

provocó evidenciar el insistente temor al divisionismo interno.¹²⁰ Por último, en el año 2002 se realizó, en Oaxaca, la primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas.

En el transcurso encontraremos actividad política de las mujeres en sus diversificadas luchas que procuran la igualdad legal, la mejora en las condiciones y la calidad de vida, la demanda de poder ocupar espacios y cargos de gobierno, la igualdad de derechos laborales, entre otros. Y a la misma vez podemos notar un alza en la escritura académica que realiza análisis, reflexiones y críticas sobre las luchas de las mujeres en el transcurso de estas décadas.

El siglo inicia con cambios sustanciales, durante el Gobierno del Presidente Vicente Fox Quesada, en 2001, se vuelve realidad una nueva reforma constitucional en materia indígena que ya venía configurándose desde el gobierno de Zedillo, la cual hizo modificaciones a los artículos 1º, 2º, 4º, 18º y 115º, considerando que las reformas al artículo 4º constitucional realizadas en 1992 por considerarlas insuficientes, sin embargo, las opiniones se dividirían al ser implementadas estas otras, ya que se consideró un intento, forzado y malogrado, de reivindicación de las comunidades indígenas.¹²¹

Las mujeres indígenas se volverán un tema central para el feminismo académico y comenzarán a esclarecerse las distinciones ineludibles del ser Mujer y ser Mujer Indígena, partiendo de diferencias que se atribuyeron a las formas de crianza, de territorialidad, de organización política, de cultura, entre otras.

Así pues, volviendo en los años podemos encontrar un escenario general dentro del cual las mujeres de este estudio se ubicaron, un panorama nacional que se encontraba a penas pujante en la consideración de las mujeres como legalmente iguales a los varones ante la ley, un ambiente en el cual ser mujer no fue tarea sencilla, donde las actividades políticas

¹²⁰ R. Aida Hernández Castillo, “Movimientos de mujeres indígenas: re-pensando los derechos desde la diversidad”, en Gisela Espinosa & Ana Jaiven, *Un Fantasma recorre el siglo: Luchas feministas en México 1910-2010*, México Itaca, 2011, pp. 307-330.

¹²¹ “La reforma constitucional en materia indígena en México”, en *Revista Lex*, núm. 79, 2002. Al igual que las de Zedillo, estas reformas no fueron elaboradas en un ambiente de condescendencia y armonía, es preciso tener presente que fueron momentos de lucha y recrudescimiento de la relación entre el Gobierno Federal y el EZLN, y con él de las comunidades indígenas del país.

implicaban en sí mismas ser pioneras y, por ende, donde las posibilidades de acción eran muchas y nulas a la vez, pero cuyos alcances marcaron pauta para las nuevas generaciones.

Nos encontramos con una generación de mujeres que marcaron la década de los 70's por su vuelta a los escenarios políticos, los 80's por sus acciones en la conformación de redes, la creación de espacios de discusión y su vinculación con más movimientos y luchas de mujeres dentro y fuera del país, los 90's por sus conquistas en las legislaciones tanto en la nación como en las comunidades indígenas, y el 2000 por su escritura académica y su nuevo ejercicio de reflexión y crítica ante las acciones realizadas.

Hasta éste momento hemos recorrido la lucha de las mujeres mexicanas pasando por la adquisición de la ciudadanía y el voto amparadas en el uso de la prensa para congregar ideas y hacerlas florecer en otras mentes femeninas y, a la misma vez, empleando sus alcances económicos, políticos y familiares para lograr una mayor trascendencia y resultados de mayor solidez; atravesando momentos de desarticulación, casi de extinción, en el ámbito público, pero retomando su fuerza que desembocó en una lucha femenina y feminista más consistente que comienza a conquistar cada vez más espacios y a cultivar sus ideas en distintos territorios; posibilitando la inserción de las mujeres a lugares que por muchos años les fueron restringidos y haciendo real, práctica y conceptualmente, su participación política.

Reconocimos que esos espacios ganados les fueron posibilitando crear otro tipo de subjetividades históricas¹²² que arremetieron contundentemente ante las normas de conducta social establecidas en la época, haciéndolas susceptibles de participar más abiertamente dentro del magisterio, también ocupando cargos públicos, exigiendo derechos laborales, conformando sindicatos exclusivos de mujeres, etc.

¹²² La relación entre poder-saber y subjetividad se define de la siguiente manera: “Las formas de saber y las formas de funcionamiento del poder producen un tipo de subjetividad que es la propia de cada sociedad en un momento dado. Somos, entonces, resultado de los saberes explícitos e implícitos de una sociedad en un momento dado y de las formas en que funciona el poder. En ese entrecruzamiento nuestra subjetividad emerge, nos hace sujetos semejantes, parecidos entre sí, en ese espacio y tiempo dados”. María Canal, *El sujeto y el poder, Foucault y el poder*, México, UAM - Xochimilco, 2010, p. 24.

Se reconoció la realidad desvinculada entre las mujeres mexicanas y las mujeres indígenas, así como la de las propias luchas indígenas con las mujeres que albergaban y el proceso de surgimiento y fortalecimiento de estas encaminado al reconocimiento de su realidad específica y a la exigencia de sus derechos como mujeres, distintas a las urbanas, y como indígenas parte de una comunidad, pero no con problemáticas iguales a las de los hombres de sus comunidades.

Cada paso fue significativo, sin embargo, no debe dejarse de lado la vinculación que hubo cada vez entre las mujeres mexicanas y las mujeres europeas ya sea ideológica, ya sea de labores conjuntas, esto nos ayuda a ir poniendo en evidencia la influencia histórica de saberes externos en las acciones cotidianas al interior del territorio mexicano. Algunos entrarán con gusto, algunos serán impuestos, otros más velados, pero siempre significativos para el desenvolvimiento de las personas que habitan en un lugar y tiempo determinado; se ponen en evidencia, someramente la relevancia de las ideas socialistas para que las mujeres pudieran ser consideradas dentro de la esfera política, luego también en la formación de las mujeres que se volvieron significativas al ocupar cargos públicos, también al iniciar con las demandas laborales desde la conformación de sindicatos y una vez más al incidir en los proyectos educativos desde el magisterio. Colonialidad y colonización, siempre con su posibilidad decolonial y la existencia de pensamientos en frontera con realidades que juegan dentro de ese ir y venir de saberes propios y ajenos.¹²³

¹²³ “Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que, en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente. La colonialidad no es simplemente el resultado o la forma residual de cualquier tipo de relación colonial. Esta emerge en un contexto socio-histórico, en particular el del descubrimiento y conquista de las Américas. Fue en el contexto de esta masiva empresa colonial, la más ambiciosa en la historia de la humanidad, que el capitalismo, una relación económica y social ya existente, se conjugó con formas de dominación y subordinación, que fueron centrales para mantener y justificar el control sobre sujetos colonizados en las Américas. La colonialidad se refiere, en primer lugar, a los dos ejes del poder que comenzaron a operar y a definir la matriz espacio-temporal de lo que fue llamado América”. Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad”, p. 131.

En este andar encontramos a las profesoras Elvia Sanabria Bernabé y Alma Delia Tomás Sanabria cuyas vidas de mujeres indígenas dentro de la ciudad se vieron inmiscuidas en las percepciones de las mujeres como no iguales ni legal, ni social, ni jurídica, ni culturalmente a los hombres, pero aguerridas y dispuestas a la conquista de esos escenarios de acción que hasta ese entonces les habían sido negados para su actuar. Son mujeres que vencieron la discriminación por raza, género y clase y lo hicieron desde sus propias trincheras empleando sus propios alcances y saberes, así como la determinación para apropiarse de los lugares que hubieron de ocupar cada una: la profesora Alma en la regiduría del H. Ayuntamiento de Charapan y la profesora Elvia en la fundación y dirección de la primera Escuela Experimental de la ciudad de Uruapan.

CAPÍTULO II. PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES INDÍGENAS: Discusiones paralelas entre el socialismo, la práctica magisterial y la política partidista

La finalidad del presente capítulo es vincular directamente a las mujeres del estudio con contextos de mayor especificidad; evocando para ello dos de tres de los espacios de acción política de Elvia y Alma particularmente, y no de las mujeres mexicanas e indígenas en general. Para el caso serán dos territorios de acción: el primero, la militancia magisterial y la influencia ideológica del SNTE; y segundo, la política partidista, esto debido a que la Profesora Alma encontró camino dentro de la actividad de partidos y desde ahí le fue posible insertarse en un espacio de acción política recién conquistada por las mujeres. El tercer escenario, la comunidad, se dejará para un análisis posterior debido a que ello nos permitirá ir dilucidando con mayor claridad las distinciones entre la participación política de las mujeres dentro y fuera de la comunidad y con esto visualizar el pensamiento que surge en frontera.

Es preciso retomar las consideraciones iniciales de lo que, hasta este momento, entendemos por política, ya que dentro de las temporalidades y los escenarios a abordar la definición de ésta se vuelve tangible y precisa sucediendo ya con relación a la ciudadanía y a las acciones que desde ésta pueden realizarse; así pues, como en un inicio, hablaremos de política en términos de pugna y de un esfuerzo de neutralización de las fuerzas hostiles surgidas entre los seres humanos (lo político)¹²⁴ y con ello entenderemos las plataformas de acción como escenarios de lucha y/o resistencia. Debemos comprender también que se agrega al término “política” ese otro de participación, que Seoane señala como aquellas acciones realizadas por grupos o individuos que encuentran su finalidad en lograr incidir en los temas de orden público.¹²⁵ Así pues, nos inmiscuiremos en estos dos escenarios de acción pública, desde la educación y desde la política partidista dentro de los cuales Alma y Elvia encontraron posibilidad de pugnar por lo que ellas percibían como una alternativa de mejora de los entornos en los cuales se desenvolvían.

¹²⁴ Cfr. Mouffé, “Por una política”, pp. 3-13.

¹²⁵ Cfr. Julio Seoane & Ángel Rodríguez, *Psicología Política*, España, Pirámide, 1998.

Será pues el fin del presente poner sobre la mesa las formas, de las mujeres sujetas de éste estudio, de ejercerse políticamente; clarificando las influencias más fuertes que se ejercieron sobre ellas en un momento histórico determinado (1970-2010) y cómo esos mismos escenarios les proporcionaron las herramientas para sobresalir en ambientes de hostilidad hacia las mujeres.

Una vez aclarado el contexto nacional desde el cual surgen las mujeres como ciudadanas mexicanas y cómo lo hacen las mujeres indígenas vinculadas a los movimientos de sus comunidades, destacaremos ahora, más finamente, cómo ocurre la vida de las mujeres indígenas, cómo es que éstas van insertándose desde organismos gubernamentales, organismos autónomos y asociaciones civiles a la vida pública, y cómo lo hicieron finalmente las profesoras Elvia y Alma desde sus labores.

Asimismo, dado el interés de la presente investigación de poner en evidencia la influencia de pensamientos coloniales y la existencia, con estos, del pensamiento fronterizo, retomaremos el predominio existente de las ideas socialistas en las mujeres de esa época y cómo, en el caso de las mujeres sujetas de estudio, se manifiesta con mayor notoriedad al ingresar estas a la normal y posteriormente al emprender sus propias actividades laborales dentro y fuera del magisterio.

Aunque primaba el interés de realizar un análisis regional sobre la participación política de las mujeres en Michoacán, nos hemos encontrado con trabas significativas sobre el acceso a información relativa a mujeres indígenas en específico que están relacionadas principalmente con la ausencia de bibliografía especializada; por ejemplo, el casi nulo resguardo de documentos que incluyan escritos la participación de las mujeres de forma más explícita, lo cual nos ha encaminado a seguir visualizando un panorama nacional para el tema que nos ocupa, sin embargo lo haremos de forma más específica siguiendo las pautas temáticas y las temporalidades que nos ayudarán a delinear con mayor apego el panorama de desarrollo de las dos mujeres que nos interesan en este estudio.

Pasaremos así por el socialismo, como influencia de pensamiento en ambas mujeres, y de éste vinculado a la política partidista; esto nos dará pauta para pasar, en el siguiente

capítulo a la reflexión sobre la política comunitaria, profundizando aquí las formas de organización de la comunidad y las posibilidades de acción de las mujeres dentro de la misma; procurando, para ello, sujetarnos a la temporalidad que nos ocupa (1970 al 2010).

II.I Socialismo. Del pensamiento extranjero a la realidad de las mujeres indígenas mexicanas

Como ha sido anticipado, consideramos preciso delinear las ideas del socialismo y su introducción en México debido a la presencia incipiente de éste en los distintos momentos y personajes de trascendencia para la lucha femenina en el país, aun cuando las ideas del feminismo permearon en las mujeres, cobra mayor sentido histórico visualizar los alcances de estas desde las y los actores cercanos al socialismo; y de forma más específica por la reconocida influencia que éste tuvo en las acciones de las mujeres a las cuales merecemos la presente investigación.

Iniciemos con el movimiento magisterial en el que estaban insertas Alma y Elvia. El Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) nace como una organización magisterial apegada a la política gubernamental siendo hasta la actualidad, un sindicato que se alineaba a las condiciones del gobierno y no de los profesores o trabajadores. Aun así, había maestros en la época inicial de este sindicato, que mantenían una posición más crítica ante la realidad en que se encontraban, llegando incluso a las guerrillas; podemos, al menos, enumerar “el Movimiento Revolucionario del Magisterio (1956-1960) encabezado por Othón Salazar, el ataque al Cuartel Madera y las guerrillas de Lucio Cabañas y Genaro Vázquez en los 60’s, y el movimiento estudiantil del 68, destacando la participación de las 36 normales rurales (en represalia, en 1969 serían cerradas 17). Prosiguió con la ‘guerra sucia’ y la participación de maestros de primaria en la conformación de la Liga 23 de septiembre, el Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR) y otros grupos guerrilleros”.¹²⁶

¹²⁶ Arturo Méndez, “La CNTE: Nacimiento y Trayectoria de Lucha”, en *La Izquierda Diario*. México, 2 de mayo de 2017, p. 10.

Asimismo, dentro del mismo SNTE se gestó, a finales de los sesentas, “el Movimiento Revolucionario del Magisterio (MRM) en el que participarán miembros del Partido Comunista Mexicano. El movimiento tuvo un carácter amplio. Las demandas fundamentales se centraron en el derecho de las bases a nombrar democráticamente a sus representantes sindicales, el mejoramiento de las condiciones económicas y sociales de los maestros y la reivindicación de la importancia de su función social”.¹²⁷ Es claro que el SNTE no fue un sindicato homogéneo, en el cual todos y todas las afiliadas suscribieran la política del ahora llamado *charrismo* sindical; los grupos disidentes afiliados activamente a dicho sindicato, unificarán su lucha para formar la corriente democrática-disidente: la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), de la cual hablaremos más adelante.

En la atmósfera política se suscitaron, a partir de la derogación de la modificación del artículo tercero antes mencionada, bastantes cambios referentes a la educación y, particularmente, las normales urbanas. La influencia de la educación socialista en las normales fue indudable.

Como antes comentamos, se derogaría el artículo tercero modificado y se plantearían, ahora sólo desde los planes y programas de las normales, dentro de su estructura curricular o sus requisitos para ingresar, innumerables reformas. Por ejemplo, para 1969 se concretiza una reforma a los planes de estudio de estas “mediante la cual se llevó a cabo la separación de la enseñanza de nivel secundaria de las normales y se amplió el plan de estudios a cuatro años”.¹²⁸ En cuanto al socialismo -en su expresión marxista- no dejó de tener influencia en la educación, y sobre todo en la normalista, pues desde su incursión en el sexenio de Lázaro Cárdenas y con su permanencia mitigada en el transcurso de las décadas, pero marcando un notorio resurgimiento hacia los años setentas:

A finales de los años 70 principalmente, se empieza a vivir en el terreno educativo mexicano (en todos los niveles) una acelerada expansión conocida comúnmente como masificación educativa. La teoría del capital humano y el marxismo como enfoques teóricos, entre otros

¹²⁷ Aurora Loyo, “1958: La lucha de los maestros”, en *Nexos*. México, 1 de diciembre 1978, p. 4

¹²⁸ Zaira Navarrete-Cazales, “Formación de profesores en las Escuelas Normales de México. Siglo XXI”, en *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, núm. 25, vol. 17, julio-diciembre, 2015, p. 26.

aspectos, acompañaron al proceso de modernización de las instituciones de educación superior del país en los años ochenta; ejemplo de ello es una de las reformas a la educación normal que transformó radicalmente la formación de maestros.¹²⁹

Es así como vemos que el socialismo, de corte marxista, es decir, que aboga por el cambio práctico y evidente de la realidad y no sólo una utopía,¹³⁰ sigue presente y lo seguirá estando en la formación de los y las normalistas del país, aunque ya explícitamente como en la reforma del artículo tercero en el sexenio cardenista, de manera implícita sí habrá influencia al dar fundamentos de una educación para el pueblo.

Regresando a la cuestión de las Escuelas Normales, es importante señalar que “anteriormente, la educación normal había experimentado siete reformas, entre estas destaca la que permitió a los normalistas obtener simultáneamente el título de profesor de educación primaria junto con el certificado de bachillerato. En esta etapa los futuros maestros ingresaban a las normales al término de sus estudios de secundaria. La reforma de 1984 que elevó la norma básica al nivel de licenciatura, estableciendo el bachillerato como requisito para ingresar a las escuelas normales”.¹³¹ Esto es de gran importancia para el caso de las mujeres que tratamos, pues una de ellas, la profesora Elvia, verá reflejada en su tiempo dicha reforma; tuvo que cursar al final de su formación normalista asignaturas de bachillerato, pues al apenas egresar de la secundaria, ingresa a la Escuela Normal Urbana Federal para ser maestra.

No olvidemos que en los siguientes años habrá un cambio que marcará el andar del país, éste es, la entrada de la política, economía, y, por ende, educación neoliberalista propiamente por Carlos Salinas de Gortari. Cabe resaltar la importancia de lo antes mencionado y el conflicto que representará para la educación de corte socialista que se

¹²⁹ Navarrete-Cazales, “Formación”, p. 28.

¹³⁰ Además de que Marx, marxistas y el marxismo es leído por la CNTE, hay preminencia sobre lo teórico por parte de lo práctico. Es, asimismo, repetida la famosa onceava tesis de Marx sobre Feuerbach: “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*.

El socialismo de Marx y Engels se destacaría o diferenciaría de los anteriores socialistas utópicos (Owen, Saint-Simón, Fourier) por ser científico, o sea, no propone un mundo a manera de la deontología, como debiera de ser, sino que lo transforman.

¹³¹ Navarrete-Cazales, “Formación”, p. 28.

imparte en las Normales del país: nada más contradictorio que el capitalismo y el socialismo. Cuando Marx redacta y publica *Das Kapital* en 1863, lo hace con el subtítulo “Crítica de la economía política”, y esta economía no es otra que la capitalista. Recordemos que el Socialismo científico es propuesto por Marx y Engels, como fase antecesora del comunismo, y de la crítica al capitalismo no surgirá sino una teoría de otra forma de economía, política, educación y sociedad. Puede verse entonces el conflicto al abrir la economía de México al neoliberalismo (capitalismo desarrollado) teniendo una fuerte influencia socialista en el sector magisterial al menos.

Volviendo al tema de las reformas en las Normales, en 1989 se dio una de las más importantes del país: la Reforma de Modernización Educativa, concretándose en el Programa Nacional para la Modernización Educativa (PNME). En esta época, años 90, teniendo como presidente de la República Mexicana a Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), México entraba a una etapa de aparente desarrollo socio-económico producto del proceso de modernización de sus estructuras básicas (Estado, sociedad y sector productivo) a fin de subsanar la severa crisis económica en que yacía desde varias décadas atrás. Una de las estrategias para “salir” de dicha crisis fue la privatización de algunas empresas e industrias paraestatales, con lo cual, desde entonces a la fecha, la política económica del país adoptaría los dogmas de la doctrina económica neoliberal y del neoconservadurismo como orientación intelectual y moral. Este mismo modelo daría lugar, en 1994, a su principal Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Con la firma de este Tratado, el sistema educativo nacional se vería obligado a diseñar una política educativa que contemplara el contexto del nuevo orden mundial que los países más desarrollados imponían al resto.¹³²

Es notorio que en esta década se hace explícita la intención, por parte del gobierno, de “modernizar” al país, significando esto la privatización de empresas nacionales, la inversión extranjera y la puesta en atención a la producción en todos los sentidos; desde la producción de capital en las empresas hasta la producción y formación de sujetos útiles para el sistema capitalista en la educación. Frente a esta amenaza, el normalismo no se quedaría de brazos cruzados y emprendería una lucha en lo educativo, pero también en lo político

¹³² Navarrete-Cazales, “Formación”, p. 29.

mediante la disidencia de un sindicato que antes mencionamos: la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación.

La CNTE se ha movilizado fuera del ámbito educativo y ha hecho frente a las políticas neoliberales y privatizadoras del gobierno mexicano, desde el sexenio de Salinas de Gortari hasta el actual de Enrique Peña Nieto. Dicho movimiento más allá de las aulas tiene un fundamento y este es, nada más y nada menos, que una herencia del socialismo: luchar por una educación para el pueblo (proletario) y procurar las condiciones para que la desigualdad, la pobreza e injusticia, desaparezcan en nuestro país. Si recordamos que en el socialismo, a partir de la máxima “a cada quien sus necesidades, a cada quien su trabajo”, se busca un tipo de sociedad donde la propiedad privada vaya desapareciendo, donde la desigualdad en todos los sentidos; veremos que la intención de la CNTE es propiamente de corte socialista: ir en contra de los proyectos que sólo causan más desigualdad (como el TLCAN), la privatización de empresas y sectores meramente nacionales y la educación al servicio de los sectores más vulnerables.

Si bien es cierto que el socialismo que se introdujo en México desde antes de la época cardenista, no es propiamente el socialismo científico de Marx y Engels, Lenin, Stalin, etc., sí es un socialismo que se inscribe en una lucha contra la desigualdad social, económica y educativa. Nos es posible ver que la intención de la CNTE es propiamente de corte socialista: ir en contra de los proyectos que sólo causan más desigualdad (como el TLCAN), la privatización de empresas y sectores meramente nacionales y la educación al servicio de los sectores más vulnerables. Así, a pesar de que sólo un pequeño sector más radical aboga por la revolución social influenciados por las guerrillas de profesores como Lucio Cabañas o Genaro Vázquez, el socialismo de la CNTE no abogará explícitamente por una destrucción del Estado, por el fin de la propiedad privada y de las clases sociales; como se dijo antes, su lucha es más bien para con las clases más desposeídas y con necesidades que el Estado no cubre.

El socialismo ha estado presente dentro del SNTE y, por supuesto, en la fundación de la CNTE; no por nada el estandarte de su bandera son maestros rurales como los ya mencionados Lucio Cabañas, Genaro Vázquez, mismos que fueron inculcados en la

educación rural socialista. Desde los maestros rurales en los 30's y 40's ya había una misión de ayudar a los más desprotegidos, de darles herramientas de organización y lucha, ya para los años 70's era más evidente que el sentido de justicia social era la bandera de la CNTE; en este sentido, "La Coordinadora ha desempeñado un papel fundamental en la formación de un maestro que retoma las mejores tradiciones de la escuela rural mexicana: la educación socialista y el cardenismo. Sus integrantes han promovido la democratización del país desde abajo, el impulso a una educación alternativa, la formación de organizaciones populares, la resistencia al neoliberalismo, la defensa de la educación pública y la lucha por la liberación nacional".¹³³ Y no es coincidencia que nuestras mujeres de estudio no sólo hayan sido normalistas influenciadas por la educación de corte socialista, sino que además hayan sido parte de la CNTE; su actividad pública y política se verá intensificada más que otras mujeres y sobre todo cuando distinguen al ocupar una un cargo público, y la otra al fundar una escuela integral con un fuerte sentido autogestivo (que se puede traducir en anticapitalista).

Antes de pasar al estrato más particular y personal de nuestras mujeres de estudio, es preciso aclarar que la CNTE tampoco es una corriente homogénea donde todos sus militantes actúan y pregonan las mismas ideas; hay desde maestros y maestras ligados a la corriente institucional (SNTE), otros que se centran solamente en su labor docente cumpliendo con lo mínimo que pide la Coordinadora, hasta los que suscriben y ponen en práctica los ideales originarios de la fundación de la CNTE, es decir, erigir una sociedad socialista basada en una educación con el mismo corte haciendo frente al capitalismo en sus vertientes gubernamentales, sindicales (SNTE), educativas (en las reformas), etc. Elvia y Alma serán profesoras de éste último grupo, comprometidas con su labor no sólo docente sino también comunitaria y social.

Analizando más de cerca a nuestras mujeres de estudio, tanto la profesora Alma como la profesora Elvia formaron parte de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación, misma que de manera explícita difunde un mensaje con una fuerte influencia socialista; no es cosa extraña que dentro de las reuniones, asambleas, talleres o juntas

¹³³ Luis Hernández Navarro, *Documental Cero en Conducta. Crónicas de la resistencia magisterial*, México, Para leer en Libertad A.C., 2011.

sindicales nombres como los de Karl Marx, Friedrich Engels, Paulo Freire, José Martí, Che Guevara, entre muchos más de izquierda, sean escuchados, citados, leídos o reflexionados.

Estando adentrados en las ideas socialistas y las formas en las que cobra presencia inicialmente en su ingreso a la normal, aunque dentro de esta no recibieron directamente un estímulo académico sobre socialismo, la propia esencia del socialismo encarna el normalismo, sin embargo, será en las actividades del magisterio que se vuelve posible ubicar finalmente las acciones de las profesoras Alma y Elvia desde sus actividades magisteriales; apegadas a las ideas vertidas en mítines, reuniones y marchas, así como en lecturas formales que se irían adecuando a los proyectos de cada una.

Comenzaremos entonces la vinculación de ambas a este pensamiento iniciando por su ingreso al magisterio, ya que su primer contacto explícito con el socialismo no fue dentro de las normales, sino al egresar y comenzar su práctica docente. Entonces nos encontramos con la profesora Elvia Sanabria Bernabé que egresa de la normal el en año 1978 en un momento que ella recuerda como de reciente agitación para el magisterio, admite que no le eran muy familiares las ideas, las formas y la organización del magisterio en ese entonces, sin embargo, le resultaba interesante acudir a las movilizaciones, mismas que poco a poco comenzarían a formar parte de su vida.

Fue cobrando interés para ella cuando descubrió que las formas en las cuales era manejado el sindicato al que ella ya pertenecía eran injustas y poco representativas; desde el inicio de su práctica magisterial estuvo adherida a la CNTE, sin embargo una "traición política", del Profesor Encarnación (nota, no recuerda los apellidos), que en ese entonces fuera líder sindical de la sección a la que ella pertenecía, provocó la escisión de estos y la conformación de un nuevo grupo que se posicionaría contrario a las disposiciones federales de la CNTE.

Éste grupo fue conocido como "los democráticos" durante el tiempo que se mantuvieron trabajando de manera disidente a las disposiciones de la CNTE, hasta años más tarde que se reconocería el nombre formal del grupo.

Posteriormente, Elvia hubo de moverse hacia la Comunidad Indígena de San Felipe de Los Herreros, lugar de donde es oriunda, asentándose, finalmente, en Uruapan y comenzando ahí su militancia más sólida logrando dentro de ella formar parte de la propuesta alternativa de educación, misma que sucedería exclusivamente en Michoacán con la fundación de escuelas experimentales.



Ilustración 12. Invitación al seminario taller "Elaboración de las líneas generales del proyecto del Escuelas Experimentales Integrales". Foto de la autora tomada del Archivo Personal de Elvia Sanabria Bernabé.

Para la participación y fundación de dicha escuela experimental, Elvia hubo de formarse de manera especial en los llamados “Talleres del Educador Popular”,¹³⁴ donde podemos encontrar, entre numerosos textos que ahí estudiaban y revisaban, fragmentos que

¹³⁴ Nos hallamos ante una invitación personal por parte del Comité Ejecutivo Seccional de la sección XVIII de la CNTE (Michoacán), donde se le convoca a Elvia, para tomar el Seminario-Taller “Elaboración de las Líneas Generales del Proyecto de Escuelas Experimentales Integrales”; dicha convocatoria está fechada el 18 de agosto de 2003. Archivo personal de la Profesora Elvia.

rezaban de la siguiente manera: “El educador popular reconoce en sus alumnos, en los padres de familia y compañeros, a sus iguales, a seres pensantes, a hermanos de clase”.¹³⁵

En los mismos talleres de preparación, contextualización y asimilación de la nueva propuesta educativa de la CNTE-Michoacán, se tomaban ejemplos de la educación cubana, fe de ello es el texto titulado “Aproximación a la teoría pedagógica cubana” el cual, evidentemente, tenía un contenido socialista heredado de la revolución cubana. Asimismo, en los mismo talleres Elvia bebió de la letra de filósofos marxistas reconocidos mundialmente como Enrique Dussel, además que revisaba, en conjunto con sus compañeros y compañeras, texto de pensamiento crítico y crítica al capitalismo,¹³⁶ todos bajo las influencias del socialismo.

La profesora Elvia fue una de las pocas mujeres que encabezaron la fundación de escuelas de esta índole adentrándola de manera formal al estudio de la visión socialista aplicada a la educación; aun cuando dentro del movimiento magisterial había tenido cercanía con panfletos, diarios, boletines, etc., no había recibido formación especializada, aunque sí muy general, respecto a pensadores como Marx, Engels, Freire entre muchos otros. Los resultados de los talleres del “Educador Popular”, son por demás interesantes, pues como era de esperarse, contienen una fuerte influencia socialista que se refleja en un espíritu anticapitalista y liberador de los pueblos. Se puede leer en una de las notas personales sobre el taller que escribe Elvia, puntos importantes como “Tres ejes transversales: a) La identidad nacional, la defensa de la soberanía y la formación de nuevos valores. b) Unidad dialéctica entre el pensamiento y la expresión oral y escrita. c) Educación para un trabajo creativo, donde se formarán hábitos de reconocimiento al trabajo creativo, oficios, aportes culturales y saberes populares de la comunidad como medio de aprendizaje y desarrollo individual y colectivo para preservar el medio ambiente y la vida en comunidad”.¹³⁷

¹³⁵ Archivo personal de la Profesora Elvia.

¹³⁶ Archivo personal de la Profesora Elvia.

¹³⁷ Encontramos aquí un elemento de diálogo fronterizo evidente, en el cuál dentro de las formas de implementación de un proyecto educativo dentro de una zona urbana, ausente ya de esa cercanía íntima con las costumbres comunitarias se mezclan y arrojan un resultado que les pone en diálogo y favorece una suerte de coexistencia simultánea que genera un pensamiento alternativo derivado de una realidad alternativa, una realidad entre renglones. Archivo personal de la Profesora Elvia.

Sin embargo, su interés y confianza en este nuevo proyecto educativo, combinado con su habilidad para la lectura y su facilidad para aplicar el conocimiento favoreció para que el programa de estudios fuera consolidado de manera definitiva y con él el inicio de la aplicación del mismo en la localidad de Uruapan Co-fundaría la Escuela Experimental Integral Mtro. José Vasconcelos en el año 2002. En esa misma temporada colaboraría también con la fundación del turno vespertino de la Escuela Primaria Lázaro Cárdenas en la misma localidad. Entre su práctica docente que ocurrió entre San Felipe de Los Herreros y Uruapan, la profesora Elvia consolidó 30 años de servicio en el año 2009.

Dicen que uno debe superarse más, yo estuve estudiando la Normal Superior, Español, sólo hice tres años me faltó uno, porque me gustó ser normalista, superarme, cuando uno se supera más donde quiera tiene abiertas las puertas (...) Estuve en la fundación del turno vespertino de la Escuela Lázaro Cárdenas, en la Jaramillo y en El Pinal.¹³⁸

Es preciso resaltar de su labor que el proyecto experimental llevaba en él un fin social de mejora de la comunidad en la cual fue fundada la escuela. El espacio estaba ubicado en una zona semiurbana, la población a la que iba dirigida eran niñas y niños de todas las edades, comenta ella que en alguna ocasión debieron aceptar incluso a una niña de 7 años que se encargaba del cuidado de su hermano menor de algunos meses de edad.



Ilustración 13. Profesora Elvia Sanabria Bernabé, alumnas y alumnos de la Escuela Experimental Integral José Vasconcelos. Archivo Personal.

¹³⁸ Información obtenida de entrevistas realizadas a la Profesora Elvia Sanabria Bernabé los días 23 de junio del 2017 y 2 de enero de 2018.

Era este un espacio para todos y todas, que fue construido con las manos y esfuerzo de toda la comunidad, se cimentó en la colaboración y siguió el camino fomentando la idea del cooperativismo y la corresponsabilidad. Se les enseñaba a los niños el cuidado y crianza de ganado ovino y avícola, así como el cultivo de hortalizas que eran para el autoconsumo de los integrantes de la escuela ya que en ella se ofrecía desayuno y comida a los estudiantes. Asimismo, les eran enseñados otros oficios como, danza, cocina, música y costura.

Dentro de esa escuela concluyó la labor docente y magisterial de la Profesora Elvia, pero no así su actividad sindical, ya que tras jubilarse (2009) continuó, hasta la fecha, con gestiones dentro del Sindicato de Jubilados, haciendo nuevamente labores para la construcción y adaptación del espacio destinado a la sección sindical de jubilados a la cual pertenece.¹³⁹

Ambas mujeres fueron pioneras al realizar las actividades que consolidaron su actividad política obteniendo logros significativos tanto para ellas como para su entorno. Si bien ahora se destaca la influencia externa que tuvieron para obtener sus respectivos logros, como el contexto mexicano que favoreció o complicó sus situaciones, como se dijo al inicio, el interés es rescatar las influencias más significativas para estas mujeres y la vida en comunidad es la pieza que se adiciona al entendimiento del pensamiento que se suscita al volverse habitante de distintos territorios y pensamientos.

II.II Mujeres p'urhepecha. Conquistando espacios desde la participación política

Para iniciar precisaremos que las condiciones dadas a las mujeres pertenecientes a comunidades indígenas, no han sido ni son las mismas que abrazan a las mujeres que han nacido y crecido fuera de estas. Es fundamental no dejar de lado esta situación, ya que aun con el hecho ineludible de que las comunidades han vivido cambios por su contacto con culturas dominantes y que, sin lugar a dudas, han visto trastocadas sus cosmovisiones, siguen

¹³⁹ Información obtenida de entrevistas realizadas a la Profesora Elvia Sanabria Bernabé los días 23 de junio del 2017 y 02 de enero de 2018.

manteniendo un orden de vida distinto al que se vive fuera de las mismas; pensar en los espacios comunitarios como espacios idénticos a los urbanos puede sesgar nuestra visión además de volver forzada y errada nuestra comprensión.

Así pues acercándonos a ésta realidad alterna nos encontraremos con formas de participación política diversas dentro de las comunidades al pensarlas de frente a la participación política de las mujeres en México en el transcurso de las décadas, retomaremos así la versión de éstas vividas desde lo indígena,¹⁴⁰ ya que los lugares de origen cumplen también una función determinante en el desarrollo de las personas como subjetividades más o menos privilegiadas.

Con la finalidad de tener una lectura más apegada a lo que se comprende por comunidad y para desde ahí poder partir a las reflexiones subsecuentes definiremos desde qué óptica estamos comprendiendo la estructura, conformación y vida de las comunidades indígenas:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales.¹⁴¹

¹⁴⁰ “(...) La identidad derivada de la categoría política de indígena es de diferente naturaleza que la identidad étnica y sus expresiones comunitarias. La que expresa el indígena se utiliza por quienes no son o no quieren serlo; se usa desde fuera para reconocer a los otros, a los ajenos. Definir qué es indígena es una construcción basada en la perspectiva y la ideología de la persona o las personas que lo definen. El concepto de indígena sólo se refiere al lugar originario de donde se nace; describe a los grupos originarios de un lugar determinado, pero no implica la pertenencia a una determinada identidad que además lo defina como tal”. Bustillo & García, *El derecho*, p. 39.

¹⁴¹ José R. Martínez Cobo, “Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas”, en *Informe de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías*, vol. V, México, Comisión de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas, 1986, p. 55.

Entendemos con esto que dentro de las comunidades indígenas las formas de organización responden a una realidad histórica de esfuerzo de conservación de su cultura, estructura, socialización, etc., y ello nos da cuenta de un espacio territorial y simbólico de diferencia y/o contraste frente al resto de los territorios nacionales, eso entonces nos haría pensar que la vida de las mujeres dentro de una comunidad indígena será distinta, o bien, se definirá en conceptos diferentes debido a la estructura interna de las mismas.

Dentro del presente entenderemos la comunidad apegándonos a la definición de Aurea Rico, es decir, la definiremos como:

los aspectos de la cultura cotidiana (...) del contexto que enmarcan las formas a través de las cuales las personas se integran y son integradas a una sociedad por procesos de enseñanza-aprendizajes significativos, vivos y continuos, que enlazan el pasado con el presente, que fomentan los usos, costumbres y tradiciones mediante la experiencia y la interiorización de las manifestaciones de la cultura.¹⁴²

Ahora bien, aun con sus evidentes particularidades, no son espacios que se encuentren exentos de relación con espacios occidentalizados, ni tampoco sostenemos que permanecen puros y que las interacciones personales que suceden dentro atienden a una costumbre ancestral, sin embargo, suceden y marcan pautas de acción entre el binarismo sexo-género:¹⁴³

Son comunidades políticas modernizadas donde prevalece el patrón colonial de poder, pero también formas culturales y políticas ancestrales relativamente autónomas que no se hallan en estado puro ni guardan una posición simétrica ante el Estado-Nación y el concepto occidental y liberal de ciudadanía universal asumido por éste. En este marco de persistencia y cambio, de yuxtaposición asimétrica de universalismo y particularismo, las mujeres

¹⁴² Aurea Rico, "El servicio en reciprocidad entre los p'urhepecha", en Juan Carlos Cortés Máximo (coord.), *Marhuatspekua...* (en prensa).

¹⁴³ "La consideración del "sexo" en la relación al 'ser mujer' o ser 'varón' de una persona fue relativizada con la introducción de la noción de "género". Sin esa noción y la perspectiva que ésta abre, se consideraría que el 'sexo' constituye no sólo la categoría que nombra diferenciaciones anatómicas y fisiológicas entre varones y mujeres, sino también aquello que resulta determinante causal de las distinciones sociales entre 'lo femenino' y 'lo masculino'." Malena Costa, "Distintas consideraciones sobre el binarismo sexo/género", en *A Parte Rei. Revista de filosofía*, núm. 46, 2006, p. 1.

indígenas como parte de los pueblos indígenas viven una ciudadanía étnica restringida, incompleta y subordinada.¹⁴⁴

Es decir, nos encontramos con una forma de ser mujer, dentro de México, muy distinta a la dibujada y pugnada por las mujeres urbanas, sin embargo, esta forma de existir mujer posibilita también acciones otras de ejercerse políticamente, tal como lo han hecho al interior de las luchas indígenas que acompañan a cada comunidad levantada en el país.

Las mujeres indígenas han ido forjando su propia lucha desde el interior de las luchas que ocupan a sus comunidades, jugando así papeles dobles, pero precisando cada vez con mayor contundencia reivindicaciones y derechos concretos que han venido dando dirección a sus pasos:

- a) Igualdad en acceso a recursos y oportunidades: tierra, educación, trabajo, salario y recursos para el desarrollo.
- b) Derecho a la movilidad, libertad, descanso.
- c) Derecho a decidir sobre su reproducción, su sexualidad, su unión de pareja.
- d) Derecho a participar en las instancias de decisión y de cargos públicos, la asamblea, las organizaciones sociales.
- e) Derecho a trabajar y estudiar.
- f) Reconocimiento y respeto a su persona y a su trabajo.
- g) No discriminación y trato digno por parte de las instancias públicas.
- h) Reconocimiento a sus conceptos sobre salud y enfermedad, vida y muerte, a su medicina tradicional.¹⁴⁵

La obtención de estos derechos posibilitaría a las mujeres indígenas el poder romper con las estructuras establecidas dentro de las comunidades, en las cuales los usos y

¹⁴⁴ Gisela Espinosa Damián, "Mujeres indígenas construyendo su ciudadanía. Quince notas para su reflexión", en Mónica Cejas & Ana Lau Jaiven (coords.), *En la Encrucijada de Género y Ciudadanía. Sujetos políticos, derechos, gobierno, nación y acción política*. México D.F., Itaca / UAM Xoxhimitlco, 2011, pp. 118-119.

¹⁴⁵ Espinosa, "Mujeres", p. 127.

costumbres, similar a la cultura mexicana, posicionan a la mujer dentro del espacio privado, ocupada, aparentemente,¹⁴⁶ en quehaceres ajenos a la vida pública de las comunidades; las exigencias que demuestran las mujeres originarias, aunque similares a las de las mujeres mexicanas a mediados del siglo XX, nos dan muestra de la diferencia de realidades dentro de las cuales se suscriben las mujeres indígenas, que hasta medio siglo después comienzan a volver visible, desde sus propias luchas, la voz que les ha sido arrebatada.

Sin embargo, sus aspiraciones no son pocas, ni son poco ambiciosas, una vez organizadas pugnan por derechos esenciales para una vida política reconocida dentro y fuera de sus comunidades y de sus hogares, procurándose en ello el “Derecho a participar en las instancias de decisión y de cargos públicos, la asamblea, las organizaciones sociales”.¹⁴⁷ Reconociendo así que, hasta entonces, no han tenido la posibilidad reconocida de formar legítimamente parte de la política pública de sus comunidades.

Al enfocarnos en las mujeres indígenas nos encontramos con el hecho real y tajante de que la lucha y construcción de su ciudadanía es reciente, pero ha logrado concreción y firmeza.¹⁴⁸ Asimismo, nos muestra espacios dentro de los cuales las mujeres no se encuentran en igualdad de condiciones frente al resto que habitan en espacios no indígenas; y además, aun cuando existen reivindicaciones de las mujeres indígenas nos enfrentamos a la realidad palpable de la diversidad étnica que hay en el país y cómo ésta debe ser considerada siempre cuando se hable de comunidades indígenas, ya que las condiciones de cada estado, y con estos, de las comunidades que albergan, vuelven distintas las realidades para las mujeres que habitan en ellas.¹⁴⁹ Teniendo pues estas consideraciones presentes podremos ubicar las formas de participación política de las mujeres indígenas y el impacto en la conquista de escenarios de acción diversos.

¹⁴⁶ Valdrá poner en duda las formas de participación política de las mujeres indígenas, debido a que éstas, aunque sí suceden con mayor frecuencia en espacios privados sus repercusiones en lo público suelen ser de mayor trascendencia.

¹⁴⁷ Espinosa, “Mujeres”, p. 127.

¹⁴⁸ Cfr. Espinosa, “Mujeres”, p. 127.

¹⁴⁹ Cfr. Inés Castro Apreza, “Institucionalidad oficial vs. usos y costumbres. Ciudadanía femenina indígena y ciudadanía étnica”, en Cejas & Lau, *En la Encrucijada*, p. 171.

II.II.I Mujeres Mexicanas y Mujeres Indígenas en la Política partidista

Pese a que encontramos un camino más o menos bordeado desde la participación política de las mujeres indígenas al interior de sus comunidades, tendremos a consideración que las pugnas, hasta ahora, siempre se realizan en más de un sentido, es decir, hacia el interior y hacia el exterior de la comunidad y se hace en términos del ejercicio de la ciudadanía.

Pues bien, hemos indagado sobre las acciones políticas de Elvia y encontramos su mayor incidencia dentro del magisterio, sin embargo, el de Alma aunque si bien bebió de esa misma formación, encontró formas más trascendentales de actuar políticamente desde los partidos políticos al interior de la comunidad; al igual que en el caso de la profesora Elvia, la profesora Alma no tuvo cercanía con el socialismo durante su estancia en la normal, pero sí al integrarse a las filas del magisterio; aunque a diferencia de Elvia, ella no formaría parte de algún grupo disidente dentro del SNTE sí militó dentro de la misma y posteriormente, a su vuelta a la comunidad, lo haría con el Partido Revolución Democrática (2000).

El andar político de Alma, fuera de la comunidad, inició en Apatzingán de La Constitución, Michoacán, al integrarse a sus funciones como docente de primaria, ahí comenzó a reconocerse, al igual que Elvia, en los quehaceres del SNTE; participando activamente en marchas, asambleas y paros de la sección XVIII a la cual pertenecía, encontrando en esto significancia del pensamiento socialista. En este entender, Alma tuvo también una fuerte influencia del socialismo como ideología de inclusión y posibilidad de desarrollo, enfocándose durante su trayectoria a la mejora de las condiciones formativas de los alumnos; generando, por iniciativa personal y en espacios propios, la implementación de talleres extracurriculares para regularizar alumnas y alumnos con dificultades de aprendizaje.

Pese a que Alma también tuvo una trayectoria significativa como docente, habremos de encontrar mayor relevancia en su participación política desde los partidos, una vez que ésta volvió a San Felipe de Los Herreros, al reintegrarse a su comunidad. Con el paso de los años y tras una larga trayectoria como profesora, hubo de colaborar con la comunidad para realizar actividades que ella podía hacer con más facilidad debido a su formación como

docente, a la experiencia que había adquirido como agente político dentro del SNTE y a su idea de justicia, mejora y paridad.



Ilustración 14. Alma Delia Tomás Sanabria, alumnas y alumnos de la Escuela Primaria Flores Magón. Archivo Personal.

Para entonces se encontraba latente, como en muchas comunidades indígenas, la problemática del desvío de recursos por parte de las cabeceras municipales. Esto fue motivo de reorganización al interior de algunas comunidades que años más tarde emprendieron el camino hacia la autodeterminación. Para el caso de San Felipe de Los Herreros, Alma tuvo un papel destacado en ésta demanda por la claridad en la asignación de recursos y la gestión de programas aplicables para la comunidad, ya que, uniéndose al grupo de representación del PRD, fue que comenzó a colaborar con el grupo que provocó contrapeso a aquellos otros que estaban establecidos al interior de la comunidad (PT y PRI).¹⁵⁰

Entusiasmada por las posibilidades que representaba el ocupar un cargo dentro del Ayuntamiento, y los alcances que podría tener para beneficiar a las mujeres y a los grupos que no eran considerados dentro de las gestiones que se hacían dentro de la cabecera municipal, ubicada en Charapan, Alma comenzó a considerar formar parte de la terna para ocupar una de las regidurías que eran reservadas para las mujeres:

¹⁵⁰ Es importante rescatar que la posibilidad de Alma para ingresar al grupo del PRD surge gracias a uno de sus hermanos, mismo que se encargaría de dar acceso a dicho partido a la comunidad.

Siempre me gustó la grilla (...) ir adelante con mi voz potente, impulsar, apoyar, pero ocupar un cargo no (...) pero pensaba: voy a bajar proyectos para las mujeres y los hombres, pero más para las mujeres porque son a las que menos apoyan, voy a hacer grupos (...) me entusiasma.¹⁵¹

En el año 2008, incentivada por los representantes de la comunidad, así como por la asamblea, fue elegida como Regidora de Educación, Cultura y Deporte, en el municipio de Charapan, representando a su comunidad siendo en ello, la primera mujer que lo hiciera tanto en San Felipe de Los Herreros, como en Charapan.

En el ámbito externo a las comunidades, reconoceremos el Sistema de Partidos, del cual comenzaron a participar las mujeres mexicanas, incluso antes de la obtención del voto, acuñándose a partidos sin ser reconocidas en ellos pero comenzando una faena de apropiación que años más tarde (en 1993) se vería reflejada en la modificación a la Ley Electoral con la demanda por la visibilización de la participación política de las mujeres al establecer la cuota de género¹⁵² a los partidos, como supuesta estrategia para promover la participación política de las mujeres.

Para 1996 la Cofipe pide a los partidos políticos admitir una cuota de género del 30%, al sugerir que en sus listas no se encontraran inscritos más de un 70% de candidatos varones. Sin embargo, debido a su calidad de sugerencia, ésta propuesta no fue respetada,¹⁵³ pese a los debates consecuentes sobre la participación política de las mujeres dentro de la esfera de los partidos, las sugerencias sobre las cuotas de género, iniciativas y reformas no fueron suficientes para el ingreso exitoso de las mujeres en igualdad de condiciones a la esfera

¹⁵¹ Entrevista Realizada por María de Fátima Prieto Razo a Alma Delia Tomás Sanabria, el 6 de febrero 2018 en Uruapan, Michoacán.

¹⁵² “(...) son una forma de acción positiva cuyo objetivo es garantizar la efectiva integración de mujeres en cargos electivos de decisión de los partidos políticos y del Estado. Es una medida de carácter compulsivo, que obliga a incorporar mujeres en listas de candidaturas o en listas de resultados electorales, y transitorio, puesto que supone una vigencia sujeta a la superación de los obstáculos que impiden una adecuada representación de mujeres en los espacios de poder y representación política”. Drude Dahlerup, “El uso de cuotas para incrementar la representación política de la mujer”, en Myriam Méndez-Montalvo & Julie Ballington (edits.), *Mujeres en el Parlamento. Más allá de los números*, Suecia, Internacional Institute for Democracy and Electoral Assistance, 2002, p. 160.

¹⁵³ Cfr. López, *La participación política*.

política mexicana. Ello se ve reflejado en el porcentaje de mujeres ocupando diputaciones y senadurías en legislaturas, con relación a los hombres, por periodos sexenales.

Tabla 1. “Cuadro comparativo de Diputadas Legislaturas XLIII-LVII” de 1970 al 2000.¹⁵⁴

PERIODO PRESIDENCIAL	LEGISLATURA	HOMBRES	%	MUJERES	%	TOTAL	%
1970-1976 Luis Echeverría Álvarez	XLVIII (1970-73)	184	93.4	13	6.6	197	100
	XLIX (1973-76)	212	91.1	19	8.9	231	100
1976-1982 José López Portillo	L (1976-79)	215	91.1	21	8.9	236	100
	LI (1979-82)	368	91.0	32	9.0	400	100
1982-1988 Miguel de la Madrid Hurtado	LII (1982-85)	358	88.5	42	11.5	400	100
	LIII (1985-88)	358	88.5	42	11.5	400	100
1988-1994 Carlos Salinas de Gortari	LIV (1988-91)	441	88.2	59	11.8	500	100
	LV (1991-94)	455	91.2	44	8.8	499	100
1994-2000 Ernesto Zedillo Ponce de León	LVI (1994-97)	426	85.8	70	14.11	496	100
	LVII (1997-00)	413	83.6	87	17.4	500	100
	TOTAL	3430	88.8	429	11.2	3859	100

Teniendo un resultado que nos arroja un número total de 429 de mujeres ocupando diputaciones, siendo éstas a penas la octava parte del total final (3430) damos cuenta de una realidad aún no cimentada en la paridad dentro de espacios obtenidos por vía partidista.

La realidad en otros cargos de poder y acción política no es distinta, como en el caso de las senadurías:

¹⁵⁴ Tabla basada en el “Cuadro comparativo de Diputadas Legislaturas XLIII-LVII”, en *Más Mujeres al Congreso*, México D.F., Secretaría de Gobernación / Programa Nacional de la Mujer, 1998, p. 231.

Tabla 2. “Cuadro comparativo de Senadoras Legislaturas XLIII-LVII” de 1970 al 2000.¹⁵⁵

PERIODO PRESIDENCIAL	LEGISLATURA	HOMBRES	%	MUJERES	%	TOTAL	%
1970-1976 Luis Echeverría Álvarez	XLVIII- XLIX	58	96.66	2	3.33	60	100
1976-1982 José López Portillo	L-LI	59	92.18	5	7.81	64	100
1982-1988 Miguel de la Madrid Hurtado	LII-LIII	58	90.62	6	9.37	64	100
1988-1994 Carlos Salinas de Gortari	LIV	54	84.4	10	15.62	64	100
	LV	60	93.75	4	6.25	64	100
1994-2000 Ernesto Zedillo Ponce de León	LVI	112	87.5	16	12.50	128	100
	LVII	109	85.15	19	14.85	128	100
	TOTAL	510	89.1%	62	10.9%	572	100

Aun cuando podemos identificar que existe una elevación paulatina en el acceso femenino a las diputaciones sigue siendo notorio, aún para inicios de siglo, que las mujeres no forman parte de un porcentaje significativo ocupando estos cargos. Asimismo, se vuelve notable también cuáles fueron los partidos en los que obtuvieron “más” representatividad las mujeres, siendo para esto los de mayor tradición los que destacarían, encontrando al PRI, al PAN y al PRD, en el respectivo orden.¹⁵⁶

Hasta el inicio de siglo XXI las estadísticas dictaban lo anterior y en el transcurso de casi toda la primera decena del siglo no habría una curva significativa, sin embargo, para finales de la misma, hacia el 2008, se notaría un poco más la inserción de las mujeres y en

¹⁵⁵ Tabla basada en el “Cuadro comparativo de Senadoras Legislaturas XLIII-LVII”, en *Más Mujeres*, p. 232.

¹⁵⁶ Cfr. *Más Mujeres*, p. 233.

específico de las mujeres indígenas al campo de la legislación, y no es casualidad dicha elevación estadística, sino que justo en ese año queda establecido el sistema de cuotas:

con al menos el cuarenta % de candidatos propietarios de un mismo género, procurando llegar a la paridad, como cita el artículo 219 y el artículo 220, en vigor desde el 14 de enero de 2008, se encuentra en proceso la incorporación de estas disposiciones en las legislaciones electorales estatales; en este sentido la normatividad nacional incorpora esta demanda política de las mujeres, planteadas desde distintas tribunas: política, académica y de la sociedad civil.¹⁵⁷

Lo anterior a nivel Federal, reconociendo que muchos de los cargos logrados no eran obtenidos por la vía directa, sino como posibilidad subrogada dentro de los mismos cargos y partidos ya que la alternativa para la obtención de los mismos llegaba a depender, en bastas ocasiones, de las posibilidades de suplir al varón que era elegido en primer orden y por causa de fallecimiento, enfermedad o renuncia dejaba el cargo a la suplente; por otro lado, se admite que, para cumplir con las cuotas de género, muchos de los partidos políticos candidateaban a las mujeres en los cargos en los cuales era casi un hecho que no obtendrían la victoria.¹⁵⁸

Es decir, pese a que el alcance de las mujeres hubiese sido significativo, en términos de logros obtenidos con respecto a la lucha por la obtención de derechos políticos y electorales, pervive un ambiente político partidista que se niega a la inclusión de las mujeres dentro de sus quehaceres; sin considerar las particularidades de cada estado, comprendiendo que las disposiciones federales se encontraban aún en proceso de adaptación estatal, en el caso Michoacano, de 1952 al 2000 solamente 14 mujeres lograron acceder a este tipo de cargos.¹⁵⁹

Podemos visualizar las someras posibilidades que las mujeres tenían para destacar políticamente desde el ámbito partidista, esto considerando exclusivamente a las mujeres mexicanas, no necesariamente indígenas. Sin embargo, aun cuando no es un tema

¹⁵⁷ *Participación Política de la Mujer en México*, México, Comisión Nacional de Los Derechos Humanos (en adelante CNDH), 2009, p. 14.

¹⁵⁸ Cfr. *Más Mujeres*, p. 169.

¹⁵⁹ Cfr. *Más Mujeres*.

ampliamente estudiado, la práctica política de las mujeres indígenas fuera de sus comunidades, resulta sumamente complicado identificarlas a la par de los años con las mujeres mexicanas.

Ahora bien, aun cuando para las mujeres mexicanas esta posibilidad era una realidad, no se dibujaba de la misma manera para las mujeres indígenas:

(...) respecto de los partidos políticos, las mujeres indígenas también pueden integrar los órganos de estas entidades (cargos intrapartidarios). Para ello, en los estatutos y documentos básicos de los partidos políticos se encuentran estipuladas las formas en que serán integrados sus órganos internos y si existe alguna cuota de género obligatoria que cumplir de manera que estén representados tanto los hombres como las mujeres.¹⁶⁰

Aunque esto se encuentre especificado de dicha manera, la realidad de las condiciones del género en el cual se encuentran inscritas las mujeres indígenas pone de cara una serie de limitaciones que no son erradicables de forma sencilla, de entrada, la condición de género como complicación para su ingreso, y sumado a éste la etnicidad y la condición social; procurando de esta forma una situación de mayor desventaja para ellas en el ejercicio de éste tipo de participación política.

Sin embargo, aunque la realidad es una, el discurso político comenzó sus pugnas y militancias para la integración de estatutos y lineamientos que adicionaran también la representatividad indígena al interior de los partidos y con esta su posibilidad de acceder a cargos públicos; éstos fueron añadidos al interior solamente del PRI, el PRD y de Movimiento Ciudadano, a inicio de siglo.¹⁶¹

¹⁶⁰ Bustillo & García, *El derecho*, pp. 159-160.

¹⁶¹ Aun cuando ahora ya se cuenta con disposiciones legales que salvaguardan, por escrito, los derechos electorales de las mujeres tanto dentro como fuera de sus comunidades, estos sucedieron hasta el inicio de la segunda década del presente siglo, lo cual no fue una realidad para las mujeres y el periodo que nos ocupa en la presente investigación; lo que sí ocurrió y se vuelve relevante para los logros obtenidos por las mujeres indígenas es el origen del feminismo comunitario, el cual les permitió dar una estructura de mayor solidez y consistencia a sus demandas al interior y exterior de sus comunidades, volviendo esto una posibilidad de participación política de ellas.

Aquí encontramos a Alma, dentro de un momento histórico que parece abrir posibilidades a la misma vez que las trastoca; dando testimonio de la condición de excepción de su caso al constatar, por ejemplo, la realidad inherente que alberga a una mujer indígena con intereses políticos dentro de una comunidad. Elegida para un cargo que “venía con nombre de mujer”, mismo que debió ocupar sin desatender sus labores como docente y com ama de casa y dentro del cual su desempeño fue destacado hasta una merma ineludible por “no ir con los intereses del grupo”.¹⁶² Sin embargo fue capaz de inmiscuirse en las actividades del partido y en el desarrollo de un cargo público, obteniendo como resultado ser la primera mujer regidora representando a su comunidad.

Ahora bien, Alma, aún siendo parte de un sector poco estudiado encontramos su atipicidad hermanada con casos particularísimos que ocurren en la misma década, dentro del Estado de Michoacán; aunque sí encontramos una alza tocante a la representatividad indígena en los cargos públicos en la primera década del presente siglo, no es una realidad que incluya en la misma medida a los hombres y a las mujeres indígenas; así es como podemos ubicar que en el caso michoacano en las representaciones indígenas estatales solamente encontramos hombres, aunque no así en el caso de los cargos municipales, en los cuales las mujeres tomarían espacios como Regidoras cuyos ejercicios irían evocados a las labores educativas, cuidado del agua, saneamiento, entre otros, que no dejarán de ser actividades que

¹⁶² Referencia de Alma Delia Tomás Sanabria sobre los cargos públicos asignados arbitrariamente. Entrevista realizada a Alma Delia Tomás Sanabria el día 6 de febrero del 2018.

las mujeres originariamente harían dentro de sus comunidades pero ahora como una forma de cuidado público y de participación política.¹⁶³

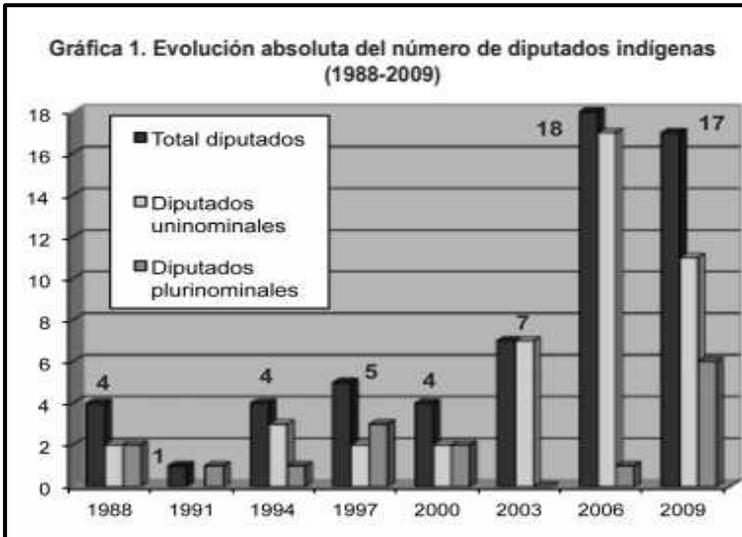


Ilustración 15. Gráfica tomada de Sonleittner, Willibald (2013). La representación legislativa de los indígenas en México. De la representatividad descriptiva a una representación de mejor calidad, p. 39.

La Comisión Nacional de Derechos Humanos realizó un análisis estadístico relacionado con la participación política de las mujeres indígenas, aunque el análisis fue realizado por proximidad asume como indígenas a las mujeres que se tomaron como universo del estudio dado el porcentaje de la población indígena de los municipios a los cuales pertenecían.¹⁶⁴

Michoacán fue considerado como parte de la muestra de contraste ya que en el momento del levantamiento estadístico el territorio michoacano contaba con aproximadamente un 6.9% de población indígena, con localidades que cumplían el rango de 40% y más de población indígenas las cuales fueron las siguientes: Charapan, Cherán, Chilchota, Erongarícuaro, Nahuátzen, Paracho y Tangamandapio.

¹⁶³ Cfr. Bustillo & García, *El derecho*.

¹⁶⁴ “Observación de la presencia de mujeres ocupando cargos públicos en los municipios con 40% y más de población indígena, y tomando en cuenta el calendario electoral de cada estado”. Análisis resultado de la extracción de los datos de las tablas aplicados al caso de Michoacán. CNDH, *Participación política de la Mujer*, p. 17.

En el periodo correspondiente del primero de enero del 2008 al treinta y uno de diciembre del 2012 contaba con veinticuatro distritos electorales locales, con un total de 16 mujeres diputadas elegidas por representación proporcional en el periodo señalado; asimismo, la participación de mujeres en el congreso en la legislatura LXXI, que contaba con 18 Distritos Electorales, solo 2 diputaciones por mayoría relativa eran ocupadas por mujeres, y 3 más por representación proporcional, cuando había un total de 40 diputados, es decir, a penas el 12.50% de las diputaciones fueron ocupadas por mujeres. Con esta misma tendencia dispareja entre hombres y mujeres, se encuentra también la composición del Gabinete Estatal, que de un total de 15 integrantes, solamente tres fueron mujeres, incluyendo en cifra a la encargada del Instituto de la Mujer.¹⁶⁵

Asimismo, la cantidad de mujeres en puestos de elección popular en el Estado de Michoacán no fue tampoco representativa, obteniéndose los siguientes resultados durante el mismo periodo (01/01/08- 31/12/11): de 7 Municipios posibles para ocupar el cargo de Presidente Municipal no fue ninguno ocupado por mujeres; de un total de 7 Sindicaturas, tampoco hubo mujeres que ocuparan el cargo, sin embargo, en las Regidurías de 49 posibles, 12 fueron ocupadas por mujeres en ese mismo periodo. Con un total de 12 puestos de 63 disponibles, lo cual representa a penas al 19.05% de los puestos de elección popular del estado.¹⁶⁶

En Michoacán hay tres Presidentas municipales en Gabriel Zamora, Panindícuaro y Tiquicheo de Nicolás Romero, respectivamente. En los siete municipios con población indígena del 40 al 69 % las mujeres que ocupan el cargo de regidoras en los ayuntamientos son un total de 12, que representa el 19 % de los integrantes de los ayuntamientos, 12 de 63.¹⁶⁷

Este último dato, el tocante a las Regidurías ocupadas por mujeres, aún en los términos que hemos mencionado previamente, será de relevancia en tanto que resultan

¹⁶⁵ Cfr. CNDH, *Participación política de la Mujer*. Análisis resultado de la extracción de los datos de las tablas aplicados al caso de Michoacán.

¹⁶⁶ Cfr. CNDH, *Participación política de la Mujer*. Análisis resultado de la extracción de los datos de las tablas aplicados al caso de Michoacán.

¹⁶⁷ CNDH, *Participación política de la Mujer*, p. 25.

coincidentes los datos arrojados con respecto al número de Regidurías ocupadas por mujeres en el Municipio de Charapan con el periodo de ocupación del cargo de la Profesora Alma, siendo una de las mujeres que ocupó ese cargo y cuya labor como Regidora fue enfocada a la educación, la cultura y el deporte; volviendo tangible en éste recorrido el entendimiento de un ambiente político, al interior de los partidos, en el cual las mujeres no eran consideradas como parte activa y significativa de las dinámicas políticas del país y menos aún las mujeres indígenas. Nos encontramos de esta forma frente una mujer que logró conquistar una posición, casi imposible al ocupar un cargo de Regiduría en un Municipio del Estado de Michoacán.

	<h2 style="margin: 0;">PERIÓDICO OFICIAL</h2> <p style="margin: 0;">DEL GOBIERNO CONSTITUCIONAL DEL ESTADO DE MICHOACÁN DE OCAMPO</p> <p style="margin: 0;"><i>Fundado en 1867</i></p> <p style="margin: 0; font-size: small;">Las leyes y demás disposiciones son de observancia obligatoria por el solo hecho de publicarse en este periódico. Registrado como artículo de 2a. clase el 28 de noviembre de 1921.</p> <p style="margin: 0;">Director: Profr. Javier V. Arreola Cortés</p>	
Pino Suárez # 154, Centro Histórico, C.P. 58000 SEGUNDA SECCIÓN Tels. y Fax: 3-12-32-28, 3-17-06-84		
TOMO CXLIII	Morelia, Mich., Lunes 10 de Marzo del 2008	NUM. 54
<p style="text-align: center; font-weight: bold; font-size: small;">Responsable de la Publicación Secretaría de Gobierno</p> <hr style="width: 20%; margin: 5px auto;"/> <p style="text-align: center; font-weight: bold; font-size: small;">DIRECTORIO</p> <p style="font-size: small;">Gobernador Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo Mtro. Leonel Godoy Rangel</p> <p style="font-size: small;">Secretario de Gobierno Lic. Fidel Calderón Torreblanca</p> <p style="font-size: small;">Director del Periódico Oficial Profr. Javier V. Arreola Cortés</p>	<p style="text-align: center; font-weight: bold; font-size: large;">CONTENIDO</p> <p style="text-align: center; font-weight: bold;">EL AYUNTAMIENTO CONSTITUCIONAL DE CHARAPAN, MICH.</p> <p style="text-align: center; font-weight: bold;">PRESUPUESTO DE INGRESOS Y EGRESOS PARA EL EJERCICIO FISCAL 2008</p> <p style="text-align: center; font-weight: bold; font-size: small;">ACTA DE SESIÓN ORDINARIA No. 04.- 26-02-2008</p> <p style="font-size: small;">En la población de Charapan, Michoacán, Municipio del mismo nombre, siendo las 11 de la mañana del día martes 26 de febrero del 2008, reunidos en la sala de Cabildo, ubicada en el interior de la Presidencia Municipal, los CC. Lic. Raúl Hernández Rodríguez, José María Basilio Nolasco, Cristóbal Félix Ruiz, Agustín Martínez Acha, Alma Delia Tomás Sanabria, Gildardo Ruiz Zaragoza, María Guadalupe Cuamba Huape, Santos Aguilar Chuela, Abraham Clemente Aguilar, Miguel Ángel Benítez Vargas, Presidente, Síndico, Regidores y Secretario del H. Ayuntamiento respectivamente, con la finalidad de llevar a cabo una sesión ordinaria de Cabildo previamente convocada de acuerdo a lo establecido por la Ley Orgánica Municipal, misma que se desarrollará de acuerdo al siguiente orden</p>	

Ilustración 16. Acta de Sesión Ordinaria. Periódico Oficial Del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo. Sírvase como constatación del cargo ocupado por la Profesora Alma en el Municipio de Charapan.

Tenemos entonces la evidencia de las mujeres y de las mujeres indígenas dentro de la política partidista, que aunque es visible es una participación tenue y con mayor contenido discursivo que práctico, ésta puede encontrarse explicada, por ejemplo, por la falta de estatutos reglamentarios que exigieran la paridad y procuraran la igualdad de género, así como la representatividad indígena dentro de los partidos.

Hasta este punto hemos perfilado cómo era el contexto en el cual las mujeres se desenvolvían dentro de la política partidista del país, ya fueran mexicanas o indígenas, cómo la inserción de pensamientos, como el socialismo, permearon en las acciones de las mujeres y promovió la apertura de espacios compartidos y, otros más, exclusivos para mujeres; ahora nos ocupará delinear las formas en las cuales las mujeres indígenas pugnaban o participaban políticamente dentro de la comunidad, respaldadas por los estatutos comunitarios o delimitadas por la costumbre a la acción política desde el hogar. Para ello, requeriremos un puente necesario entre el afuera y el adentro, y ese paso lo encontramos inherentemente en la educación.

II.III. Influencia del entorno para la reestructuración política. Del magisterio y el socialismo a La Comunidad

Ahora bien, como hemos mencionado antes, aunque las comunidades posean una organización política y económica propia y una tradición cultural distinta, las comunidades indígenas no son entes aislados que mantienen su existencia desvinculándose del resto de la población, tampoco son agentes disociados del Estado Mexicano, hemos aclarado anteriormente cómo éste último se ha empeñado, históricamente, en insertar a las comunidades indígenas a sus formas jurídicas, educativas, políticas, económicas etc. Procurando que los cambios que le propone –o le impone- sean acatados desde dentro de la comunidad; y obteniendo con ellos guerrillas, levantamientos, movilizaciones, etc.

En San Felipe de Los Herreros, comunidad a la que pertenecen nuestras mujeres, las influencias han sido bastas, sin embargo, una que definitivamente marcó su actuar, como sucedió con muchas otras comunidades, fue el cardenismo insertado en las comunidades

desde el proyecto educativo cargado de las ideas socialistas, como ya lo hemos visto antes; algunas de ellas repercutieron de formas diversas, provocando por ejemplo que las lenguas originarias entraran en desuso debido a la idea generalizada de impulsar el desarrollo.

Los profesores impulsaron el reparto de tierras,¹⁶⁸ que pretendía la distribución de tierras a los nativos, mediante la destrucción de Haciendas y Ranchos para dar paso a la conformación de ejidos, que es distinto a la propiedad comunitaria¹⁶⁹ de las tierras. Tenemos nuevamente la cuestión de las tierras como una posibilidad de acción política, rescatando hasta ahora dentro de la comunidad, la educación y la tierra como escenarios de lucha y de conquista para la configuración de subjetividades distintas.

Podemos notar que la evolución de la pertenencia de las tierras fue cambiando y con ella las dinámicas de las comunidades indígenas, y no es para menos dado la relevancia trascendental que tiene no solo el aprovechamiento de las tierras, sino la dinámica misma que éstas suscitan dentro de la comunidad, haciendo susceptible a un comunero de adquirir poderío y dando con ello la posibilidad de ejercer una postura y acciones políticas en los espacios públicos de sus comunidades.

Es en este punto que encontramos, nuevamente, vinculante al socialismo como ideología colonialista; como lo dice Alejo, el socialismo en la educación, no fue “científico”, pues además de que no se enseñaba la doctrina socialista en el aula, el interés de los maestros

¹⁶⁸ La organización de campesinos, impulsada por los maestros rurales-socialistas, servirá de apoyo y base en la presidencia de Lázaro Cárdenas. Alejo Maldonado Gallardo, *La Educación Socialista en Michoacán*, México, UMSNH, 1995, pp. 42-43.

¹⁶⁹ “La propiedad comunitaria es una modalidad de la propiedad colectiva. En donde se conjugan una pluralidad de individuos que actúan como un haz de voluntades, constituyendo un autónomo grupo social y frecuentemente una actividad laboral inteligentemente organizada, dirigida a la consecución del bien de la comunidad. De esta manera se forma un inderogable nexo entre la propiedad comunitaria y el trabajo. En este sentido, señala la autora, la propiedad comunitaria es una propiedad al servicio de la comunidad real, viva, que conlleva jerarquía y especialización de funciones, sentido de solidaridad, conciencia del nosotros. Une a sus miembros no solo para asegurar su satisfacción material sino para realizar el bien común”. Elena Highton, “El camino hacia el nuevo derecho de los pueblos indígenas a la propiedad comunitaria en la constitución de 1994”, en *Derecho Privado y Comunitario*, núm. 7, Argentina, Rubizal-Culzoni Editores, 1994, p. 306. Esto nos permite evidenciar cómo es que el proceso de colonialidad se hace presente en distintos momentos históricos, dando vuelcos a un espacio de manera trascendental desde las formas mismas de posesión de las tierras en evolución sujeta al tiempo.

rurales era por el reparto agrario, por cambiar las condiciones sociales a unas más justas en el entorno rural.

Los contenidos pedagógicos de la escuela rural-socialista giraron en torno de los fines y objetivos del Estado –es decir, de sus necesidades-, que pretendía crear condiciones socioeconómicas para el desarrollo de un capitalismo nacionalista que permitiera el despegue de la economía, especialmente agrícola e industrial, y mejorara con ello el nivel de vida de los mexicanos (...) La capacitación del campesinado involucrado en el proceso productivo, pero también politizándolo e ideologizándolo dentro de la visión nacionalista del Estado, tuvo como finalidad de igual manera incorporarlo, a través de la escuela (tanto a los mestizos como a los indígenas) al modelo social que convenía a los intereses políticos del gobierno y desde luego al equilibrio social que este pretendía.¹⁷⁰

La escuela rural-socialista se convirtió en un centro de actividades varias, como la alfabetización, inculcar la idea de tener una parcela de tierra, además de que el aula se convirtió en centro de ideologización donde se transmitieron ideas sobre un Estado nuevo, donde no hubiera clases sociales planeada gubernamentalmente.¹⁷¹

La educación experimentada en México no fue propiamente socialista “científica” en el sentido ortodoxo del marxismo-leninismo, pues no se planteaba cambiar el sistema ni plantear una revolución para llegar al comunismo. En el México de Lázaro Cárdenas, el socialismo no pasó de un nacionalismo de Estado, que utilizaba el discurso socialista en el sentido de “[...] abrir las conciencias y convencer que democracia e independencia son los medios para aniquilar la injusticia, la miseria, el atraso y la opresión”.¹⁷² De esto último es importante destacar que el proyecto “socialista” de Cárdenas buscaba incorporar a poblaciones indígenas a la sociedad nacional, es decir, habría que alfabetizarlas y volverlas fuerza de trabajo útil. Aunque en un primer momento el maestro rural servirá para el fin antes mencionado, en las décadas siguientes tendrá una ruptura con el Estado, mismo que sucumbió al capitalismo neoliberalista.

¹⁷⁰ Maldonado, *La Educación*, p. 44.

¹⁷¹ Maldonado, *La Educación*, p. 46.

¹⁷² Maldonado, *La Educación*, p. 55.

Para la candidatura a gobernador del Estado de Michoacán, entre 1928-1932, un sector que apoyó fundamentalmente a Cárdenas en su gubernatura fue la Confederación Revolucionaria Michoacana de Trabajo (CRMDT), misma que aglutinaba “residuos de la Liga de Comunidades y Sindicatos Agraristas de la Región de Michoacán que en su momento lideró Primo Tapia; algunas fracciones de lo que quedaba del Partido Socialista Michoacano de Isaac Arriaga”,¹⁷³ además del sector magisterial, “principalmente profesores afiliados al Partido Comunista Mexicano, acostumbrado al trabajo político, disciplinado y organizado, quienes además eran, los que tenían una idea más clara de filosofía educativa que se pretendía impulsar para ello”.¹⁷⁴

Habrían de perseguirse tres objetivos en la mancuerna entre el gobierno cardenista y el apoyo campesino y magisterial de la CRMDT: “el reparto de la tierra, el derecho laboral y la educación, conllevando esta última un gran peso ideológico y político, sobre todo, porque también el enlace entre las dos primeras, convirtiéndose en el cordón umbilical entre el gobierno cardenista y el sector campesino”.¹⁷⁵

El maestro fue una figura esencial en la implementación de la educación socialista en Michoacán y en México; a diferencia de los gobernantes como Cárdenas que buscaba fines políticos y económicos, los maestros “Pensaban en sentido más social y de un mayor compromiso político, pues estaban convencidos de que a través de esa educación podían transformar a la sociedad de su tiempo. Que podían cambiarla desde adentro con la venia del gobierno y cumplir con los postulados sociales de la Constitución del diecisiete”.¹⁷⁶

Resulta relevante reconocer, en este caso, las influencias externas que las comunidades tuvieron, teniendo presente que los discursos políticos a nivel nacional e internacional fueron determinantes para las modificaciones al interior de las comunidades; los discursos políticos nacionales apuntaron, desde las ideologías que le respaldaban, a

¹⁷³ Maldonado, *La Educación*, p. 64.

¹⁷⁴ Alberto Bremauntz, *La Batalla Ideológica en México*, México, Ediciones Jurídico Sociales, 1962, p. 200. Citado en Maldonado, *La Educación*, p. 65.

¹⁷⁵ Maldonado, *La Educación*, p. 67.

¹⁷⁶ Maldonado, *La Educación*, p. 70.

“incluir” en la Nación a todos los habitantes del país; asimismo, los discursos políticos internacionales derivados de las necesidades de los Estados-Nación y algunos otros, los menos, dictados por cumbres representativas de los pueblos originarios y de las congregaciones de mujeres y de mujeres indígenas fueron abrevadero de toda la población, incluyendo a las comunidades indígenas.¹⁷⁷

Y además en ese reconocimiento de las influencias del exterior en las comunidades, desde el magisterio, podemos posicionar y explicar también por qué Alma y Elvia pudieron adquirir ciertas posibilidades políticas al interior de la comunidad, ya que ambas fueron profesoras no solo influenciadas por el socialismo, sino convencidas de las ideas que de éste manaban y lograron conquistar espacios también desde esa plataforma ideológica y esa práctica laboral.

Reconociendo la relevancia del pensamiento étnico sobre las mujeres del presente estudio, y para lograr visualizar la diferencia cultural, territorial, económica y política de la comunidad de la cual son oriundas las profesoras Alma y Elvia, frente a los espacios externos –no comunitarios-, esbozaremos el panorama del espacio en el cual se desarrollaron ambas para posteriormente profundizar cuál era el papel que como mujeres era esperado que desarrollaran y cómo el ambiente comunitario pudo influenciar sus acciones subsecuentes al salir de la Comunidad Indígena de San Felipe de Los Herreros hacia la capital michoacana, y si éste finalmente se conjugó con el que hubieron de formar al entrar en ese contexto capitalino configurando uno nuevo¹⁷⁸ que les permitiera desempeñarse de manera diversa y distinguida frente al resto de las mujeres de la comunidad.

¹⁷⁷ Refiérase a Capítulo I.

¹⁷⁸ Pensamiento fronterizo.

CAPÍTULO III. COMUNIDAD Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES.

En éste capítulo se realizará una revisión de la participación política de Elvia Sanabria Bernabé y Alma Tomás Sanabria desde la óptica comunitaria, es decir, nos desprenderemos de las definiciones dadas previamente al hablar de la política desde el ejercicio ciudadano, así como de los posibles entendimientos que de ello pudiera surgir; sólo así es que podremos comprender otras formas de hacer política y, con ellas, de los escenarios que se vuelven factibles para que las mujeres actúen. Consideramos para ello, que es indispensable tener en cuenta que estas mujeres se encontraban en constante interacción con la Comunidad a la que pertenecen y con la capital michoacana. Es pues preciso para poder lograr un análisis más completo de las mismas, tomar en cuenta ambos espacios y las formas en las cuales ellas podían actuar políticamente dentro de estos.

Esta vinculación nos ayudará a esbozar más cercanamente la injerencia de pensamientos colonizadores en los espacios dentro de los cuales se desarrollaron las profesoras que atienden al presente estudio. Una vez evidenciados éstos, nos acercarán a la dilucidación del pensamiento fronterizo en dichas mujeres, debido a que al aclarar las influencias de cada lugar podremos poner al descubierto las subjetividades que suceden en frontera,¹⁷⁹ es decir, cuando su subjetividad está conformada por un ir y venir territorial en el cual se involucra no sólo la espacialidad, sino también las ideas, la cultura, las costumbres, tradiciones, pensamientos y formas de vida cotidiana de los lugares que se dejan atrás y los que se habitan físicamente, pero de los cuales se extraen valores, principios, etc., que van marcando pautas de acción y de vida.

Para el presente capítulo habremos de hacer un recorrido sobre los cargos, espacios y celebraciones comunitarias desde las cuales podremos comprender la acción política de las mujeres indígenas; entendiendo así distinto el gobierno comunitario, destacando la relevancia de las celebraciones, fiestas, cargos y parentelas, ya que será en ello que se volverá asequible

¹⁷⁹ Véase: Mignolo, “Geopolítica”.

el entendimiento y evidencia de la distinción entre estos dos grandes terrenos de acción política de las mujeres que dan vida a la presente investigación.

La finalidad del presente capítulo es poder acercarnos de manera más sensible hacia las formas-otras de existir, organizarse, vivir y ejercerse políticamente; sin afán de caer en la idealización de un escenario que se nos muestra distinto, pero sí con la firme intención de mostrar esas diferencias que procuran con ellas una diversificación innegable de posibilidades de acción para los cuerpos que los habitan

III.I. Comunidad, usos y costumbres. Entendiendo el adentro.

“La comunidad se establece como frontera entre el nosotros y los demás, dentro de la cual coinciden y se integran diversos factores de identidad.” Warman, 2003.

Ya que hemos analizado cómo se insertan las luchas comunitarias en el panorama nacional y cómo van cobrando fuerza y hermanándose, consideramos de mayor relevancia para el presente apartado enfocarnos a describir la intimidad comunitaria, retomaremos para ello las características que les definen –externamente y/o internamente- como distintos, y cómo esas distinciones se vuelven características vivibles solamente en ese entorno.

Para poder acercarnos a la comunidad indígena como estructura social distinta a otras formas de comunidad, es necesario tener en consideración las formas de definición que se hacen sobre ella; encontraremos a las comunidades definidas con relación a un entorno social, económico, cultural y político-histórico, uno que ha trascendido a las invasiones, guerras territoriales, colonización de las costumbres, etc., se nos muestra pues un escenario alterno al vivido en sociedades occidentalizadas, entendemos, desde Bustillo, que:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus

territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales.¹⁸⁰

Dentro de este primer acercamiento podemos constatar que, inicialmente, ser “comunidad, pueblo y/o nación indígena” corresponde a una cuestión de autodefinición, ha sido un ejercicio de reafirmación constante que procura explicar, para sí y para el resto, una serie de distinciones organizativas, políticas, sociales, religiosas y territoriales distintas a aquellas que no son tal. Es pues, una cuestión identitaria de arraigo ancestral que toma forma en los cuerpos comunitarios que han ocupado un territorio históricamente.

Nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros”, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos.¹⁸¹

Lo anterior nos coloca de frente a discusiones históricas que han tomado cause también desde el ámbito jurídico que hubo de procurar atención específica en éstas definiciones comunitarias para procurar una comprensión más integral de las llamadas Comunidades Indígenas; encontraremos así en el artículo tres, párrafo tercero de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo que las comunidades indígenas

(...) son aquellas que se autodeterminan pertenecientes a un pueblo indígena, las cuales constituyen estructuras de organización política, social, económica y cultural, asentadas en

¹⁸⁰ Bustillo & García, *El derecho*, p. 44.

¹⁸¹ Giménez, “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, citado en Aurea Rico, “.....”, en Juan Carlos Máximo Cortés (coord.), *Marhuatspekua. El servicio en reciprocidad entre los p'urhepecha* (en prensa).

un territorio, que tienen autoridades, formas de elección y representación propias, de acuerdo a sus sistemas normativos y de gobierno interno y, en consecuencia, el derecho a elegir en los municipios con población indígena, representantes ante los Ayuntamientos, o a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de hombres y mujeres en condiciones de igualdad, en los términos de la ley de la materia.¹⁸²

Siendo nuestro punto de análisis el pensamiento fronterizo, el cual cobra forma en la colonialidad, se nos muestra en lo anterior un primer acercamiento palpable al reconocimiento de formas alternas de pensamiento y organización dentro de territorios que quedan suscritos a otros más grandes y que, desde sus enunciaciones, les incluyen, excluyen, proponen o imponen normativas que les trascienden. Sin embargo, más allá de eso, favorece al planteamiento de una realidad innegable, ésta es y ha sido, la que nos muestra sin más, la existencia de una serie de disimilitudes entre las comunidades indígenas y la sociedad mexicana; mismas que han sido evidenciadas a grado tal que han trascendido y exigido su inserción en las legislaciones con fin de asumir, reconocer, respetar y preservar esas diferencias.

De éste entendimiento de Comunidad desprenderemos innegablemente la participación política, ya que en ésta recae el interés central de la presente tomándola como muestra del pensamiento fronterizo evidenciado en las prácticas políticas de las mujeres de la Comunidad P'urhepecha de San Felipe de Los Herreros, recordando que al hablar de política nos referimos, en palabras de Mouffe, al nivel óptico de las prácticas múltiples de la política convencional y éstas a su vez pretenden establecer un orden y organizar la coexistencia humana a través de la neutralización de lo político.¹⁸³ A decir que las acciones políticas no quedan así reducidas a las formas rígidas de institucionalidad social.

Para comprender esto de manera más cercana, nos centraremos, inicialmente en datos genéricos como las dinámicas en los hogares y dinámicas comunales que serán de

¹⁸² Para profundizar sobre los derechos que las comunidades indígenas adquieren al serlo refiérase a *Las Constituciones Políticas de Michoacán y sus reformas*, de Martínez Álvarez, Herrera Peña & Arroyo Cruz, pp. 318-322.

¹⁸³ Mouffe, “Por una política”, pp. 3-13.

significación particular ya que nos ayudarán a comprender las maneras de relación y cómo éstas, a nuestro entender, propiciaron formas específicas de acción política en las mujeres; asimismo indagaremos sobre lo tocante a las normas estatutarias implementadas por la influencia de convenciones internacionales y reformas nacionales, volviéndose estatutos que se imponen y “vulneran” los usos y costumbres de la Comunidad.

Por lo anterior es necesario reconocer primero la organización interna de la comunidad, entender que la forma de gobierno, en el caso de San Felipe de Los Herreros, atiende a los usos y costumbres de la comunidad,¹⁸⁴ y en ellos encontraremos de formas diversas escritas u omitidas a las mujeres, pero a la par nos darán cuenta de las maneras peculiares de organización frente a las externas,¹⁸⁵ partiendo inicialmente de la definición política del mismo, para comprender que la dinámica social se hermana con ésta en la práctica cotidiana de usos y costumbres y deja manifiesto un escenario de interacción distinta.

Entenderemos entonces que los usos y costumbres (...) son llamados así para distinguirlos del común de la normativa nacional. Sin embargo, este sistema normativo incluye toda la gama de derechos protegidos o regulados dentro de sus leyes y todas las formas de su organización cívicas, políticas, económicas y religiosas (estos sistemas normativos internos responden a las normas jurídicas orales de carácter consuetudinario que los pueblos y comunidades indígenas reconocen como válidas y utilizan para regular sus actos públicos y sus autoridades aplican para la resolución de conflictos). Parte de los usos y costumbres conforman los sistemas jurídicos indígenas, los cuales son igualmente válidos al sistema jurídico oficial, así como abarcan a sus autoridades y resoluciones independientemente de que coincidan.¹⁸⁶

Reconocemos así que las normatividades internas de una comunidad indígena son, de entrada, distintas a las que rigen al resto de los poblados, ya que sus formas de organización cívica, política, económica y religiosa es diversa y no se ve necesariamente reflejada en los

¹⁸⁴ Es claro que esta comunidad no se vio exenta de las influencias externas y de la interacción económica, política, social, cultural y simbólica del entorno, sin embargo, la cosmovisión de la misma, como todos los pueblos originarios, fue evolucionando, sin romper del todo con sus sentires y saberes fundantes.

¹⁸⁵ “La comunidad se establece como frontera entre el nosotros y los demás, dentro de la cual coinciden y se integran diversos factores de identidad”. Bustillo & García, *El derecho*, p. 41.

¹⁸⁶ Bustillo & García, *El derecho*, p. 40.

estatutos de la Nación, así como muestran un carácter de unicidad que da cuenta de una realidad social histórica determinada por las costumbres de un lugar específico, es decir, en nuestro caso, que aun cuando existe una interacción ineludible entre las comunidades indígenas de la Meseta P'urhepecha, cada una de éstas posee en sí misma unas formas particulares de ejercer y vivir esos usos y costumbres. No debemos olvidar que este tipo de definiciones fueron cambiantes y dichos cambios provocaron tensiones severas entre las comunidades y el Estado Mexicano, sin embargo, tras las pugnas y complacencias en la historia, ciertas convenciones fueron necesarias y algunas hubieron de trascender en las formas de autogobierno.¹⁸⁷

Es de nuestro interés específico, de esos usos y costumbres, hablar de la organización política¹⁸⁸ y cómo es que las mujeres se ven reflejadas en ella, para ello habremos de emplear centralmente las reflexiones elaboradas por el antropólogo Gunther Dietz, y los historiadores Carlos Paredes Martínez, Marta Terán y Moisés Franco Mendoza, ya que consideramos sus aproximaciones interesantes para nuestro caso particular para poder trazar de forma más cercana la vida comunitaria. Asimismo, nos apoyaremos de aportaciones de otros teóricos y teóricas que han tenido cercanía a las comunidades indígenas de Michoacán con el fin de lograr una aproximación más completa y acertada sobre nuestra reflexión.

Por correspondencia absoluta nos enfocaremos en La Comunidad P'urhepecha de San Felipe de Los Herreros, ya que es a esta comunidad a la cual pertenecen las Profesoras Alma y Elvia; aun cuando hay variaciones en las comunidades de la Meseta Purépecha, nos evocaremos en las similitudes para hacer más asequible nuestro acercamiento a la dinámica comunitaria, usando como contraste las entrevistas realizadas a las mujeres sujetas de estudio, informantes y el antecedente que nos acompaña, ya que –aunque no es la intención central- nos será útil como ejemplo práctico para comprender el contexto de las mujeres indígenas al interior de la comunidad.

¹⁸⁷ Por ejemplo, en la escritura y modificación de los estatutos internos de la comunidad.

¹⁸⁸ Reconocemos que la participación política de las mujeres indígenas puede encontrarse también en otros espacios, o bien, que se empieza a fomentar desde otras esferas, sin embargo, nos resulta más asequible hacerlo desde lo práctico y cotidiano, debido a que ello termina delimitando exigencias específicas y obteniendo el reconocimiento jurídico nacional.

III.II Colonialidad y apropiación comunitaria. Influencias del afuera

Ahora bien, como hemos mencionado antes, aunque las comunidades posean una organización política y económica propia y una tradición cultural distinta, no son entes aislados que mantienen su existencia desvinculándose del resto de la población, tampoco son agentes disociados del Estado Mexicano. Hemos aclarado anteriormente como éste último, se ha empeñado históricamente en insertar a las comunidades indígenas a sus formas jurídicas, educativas, políticas, económicas etc., procurando que los cambios que le propone –o le impone- sean acatados desde dentro de la comunidad, y obteniendo con ellos guerrillas, levantamientos, movilizaciones, etc.

Tomando esto y sin perder el punto central de nuestra discusión, ratificaremos la comprensión de la colonialidad referida a los patrones de poder que emergen como resultado del colonialismo moderno que no se limita a relaciones formales de poder entre pueblos o naciones, sino a las formas como trabajo, conocimiento, autoridad y relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza.¹⁸⁹

En San Felipe de Los Herreros las influencias han sido bastas, sin embargo, una que definitivamente marcó su actuar, como sucedió con muchas otras comunidades, fue el cardenismo insertado en éstas, desde el proyecto educativo cargado de las ideas socialistas. Como ya lo hemos visto antes, algunas de ellas repercutieron de formas diversas, provocando, por ejemplo, que las lenguas originarias entraran en desuso debido a la idea generalizada de impulsar el desarrollo.¹⁹⁰

Resulta también relevante reconocer, en este caso, las influencias externas que las comunidades tuvieron, tomando a consideración que los discursos políticos a nivel nacional e internacional fueron determinantes para las modificaciones al interior de las mismas, mostrándonos así, no solamente acciones individuales de colonización, sino la explicación

¹⁸⁹ Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad”; Santiago Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Colombia, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 2007, p. 131.

¹⁹⁰ Refiérase a Capítulo II.

global de éstas y sus repercusiones en escenarios más focalizados, los discursos políticos nacionales apuntaron, desde las ideologías que le respaldaban, a “incluir” en la Nación a todos los habitantes del país; asimismo, los discursos políticos internacionales derivados de las necesidades de los Estados-Nación y algunos otros, los menos, dictados por cumbres representativas de los pueblos originarios y de las congregaciones de mujeres y de mujeres indígenas fueron abrevadero de toda la población, incluyendo a las comunidades indígenas.¹⁹¹

Podemos dar cuenta de lo anterior, en el caso de San Felipe de Los Herreros, de este diálogo constante con el entorno, justo por la modificación escrita que realizaron a sus estatutos comunitarios en el año 2005, ya que no había previamente un documento dentro de la comunidad que legitimara la participación política de las mujeres, pues aparentemente atendiendo a sus usos y costumbres no era ese el lugar que corresponde a ellas, asumiendo en ello una tradición ancestral.

En el Estatuto Comunal¹⁹² encontramos enunciaciones que trastocan lo que los estudiosos de las comunidades decían que asumían como propio de ellas, como por ejemplo en el Título tercero. De los comuneros y avecindados. Capítulo Primero de Los Comuneros, en el Art. 20. Señala que: para los efectos de la Ley y este Estatuto, tienen carácter de comuneros los hombres y mujeres que cumplan con características semejantes a las de un ciudadano mexicano, pero haciendo la puntualización siguiente:

- I. Haber nacido en la comunidad y al unirse en matrimonio ser presentado ante las autoridades o ser jefe o jefa de familia.¹⁹³
- II. Capítulo segundo. De los derechos y obligaciones de los Comuneros. Art. 21. III. Votar y ser votado para los cargos y comisiones de carácter comunal.¹⁹⁴

¹⁹¹ Refiérase a Capítulo I.

¹⁹² *Estatuto Comunal. Comunidad Indígena de San Felipe de Los Herreros*. 30 de enero del 2005, p. 13.

¹⁹³ *Estatuto Comunal*, p. 14.

¹⁹⁴ Hasta ese momento la Comunidad Indígena de San Felipe de Los Herreros se encontraba identificada como Tenencia del Municipio de Charapan.

Es decir, la mujer puede estar presente desde el escalafón más bajo, desde la unidad doméstica al frente de su familia, puede ser propietaria de tierras, puede acceder a la educación y a cargos públicos al interior de la comunidad.

Estas enunciaciones posibilitan a las mujeres de San Felipe no sólo a ser propietarias de la tierra, sino a ocupar cargos de representación familiar, barrial y comunal y, con ello, también cargos de mayor influencia al interior de la comunidad. Aun cuando el resto de los estatutos fueron redactados en masculino, y no hacen enunciación de las mujeres, aparentemente es éste nombramiento inicial el que abrió la oportunidad a las mujeres de formar parte de la vida pública y política de la comunidad de manera rotunda.

En este punto podemos reconocer los procesos de colonialidad en los cuales se introducen, por mandatos de la cultura dominante a culturas subordinables las convenciones internacionales y las presiones por la defensa de los derechos de las mujeres y de los pueblos originarios, la redacción de estatutos como el antes citado, sin embargo, no se refleja dentro del mismo una realidad de la comunidad, pero tras su apropiación se abren puertas para entender de una forma distinta a las mujeres en el interior de la comunidad.

Sin embargo, aun cuando pudo resultar una ganancia para las mujeres de San Felipe la redacción de dicho Estatuto Comunal la realidad desde antes era otra. Esta formalidad nos demuestra que el proceso de inclusión dentro de la comunidad se venía dando desde antes y aunque se estipule por escrito hasta mediados de la primera década del siglo XXI, era una realidad desde muchas décadas atrás, pero entre la falta de estudios sobre ciertas zonas de la Meseta P'urhepecha, la poca disponibilidad de documentación oficial sobre algunas de las comunidades y la muy abandonada tradición oral (como en el caso de San Felipe) vuelve sesgado el decir e impone realidades que no se ajustan del todo a todas las comunidades indígenas, ni a todas las mujeres que habitaban en ellas.

Respetando nuestro decir inicial con respecto a las comunidades indígenas, debido al objetivo último al que atiende esta investigación, se ha procurado desde el inicio la evidencia de casos prácticos de pensamiento de frontera, descubriendo y describiendo los escenarios en los que se desarrollaron nuestras mujeres y las influencias ideológicas, educativas y

formativas que recibieron, retomaremos ahora sus propias vidas dentro de la comunidad, una que entre discursos que se contraponen les dio la oportunidad de insertarse dentro de espacios significativos para el desarrollo comunitario.

Así como pudimos ubicar a las Profesoras Elvia y Alma en el contexto mexicano y en sus respectivas militancias, procuraremos ubicarlas ahora dentro de la comunidad, una que se nos muestra oficialmente adaptada al contexto mexicano, pero íntimamente como una de arraigos ancestrales sólidos; sin embargo, la realidad de éstas mujeres dentro de la comunidad al nacer y crecer ahí les abrió un panorama de participación tan fuerte y sólida que aún tras haber salido por un lapso prolongado de tiempo se determinaron a volver para continuar con una labor que años atrás habían emprendido, que no es de extrañar, atiende nodalmente a la educación.

Evidenciado así el camino del afuera hacia el adentro en la participación política de las mujeres desde las prácticas docentes al interior de la comunidad, pasaremos a la dilucidación concreta de las formas de política comunitaria como tales y cómo es que las mujeres participan de ellas. La intencionalidad ahora será la de reconocer cómo es que participan las mujeres políticamente en San Felipe de Los Herreros y cómo estas formas de participación también son llevadas por las mujeres sujetas de estudio al salir de la comunidad, configurando así una posibilidad distinta de comprensión hacia su carrera sindical y magisterial las veces que éstas salieron de San Felipe. Sugiriendo así el pensamiento fronterizo.

III.III Espacios de acción e interacción comunitaria. Participación política desde la familia, el espacio y los cargos de representación comunitaria

Primeramente, nos dispondremos a ubicar el espacio territorial sobre el cual se desarrollará el análisis subsecuente, ello nos permitirá acercarnos, de forma general, hacia las maneras de acción e interacción intra y extracomunitaria dentro de un correlato geopolítico determinado. San Felipe de Los Herreros se encuentra ubicado en el noreste de la llamada Meseta P'urhepecha, en la porción sureste del Municipio de Charapan en el Estado de Michoacán;

como cada una de las comunidades p'urhé, los habitantes de ésta han desarrollado artesanías, los tejidos de deshilado y la herrería principalmente, como parte significativa de su economía. Según el censo realizado por el INEGI en el 2010 la población no rebasaba los 2000 habitantes y poco más de la mitad de éstos son mujeres (995).¹⁹⁵

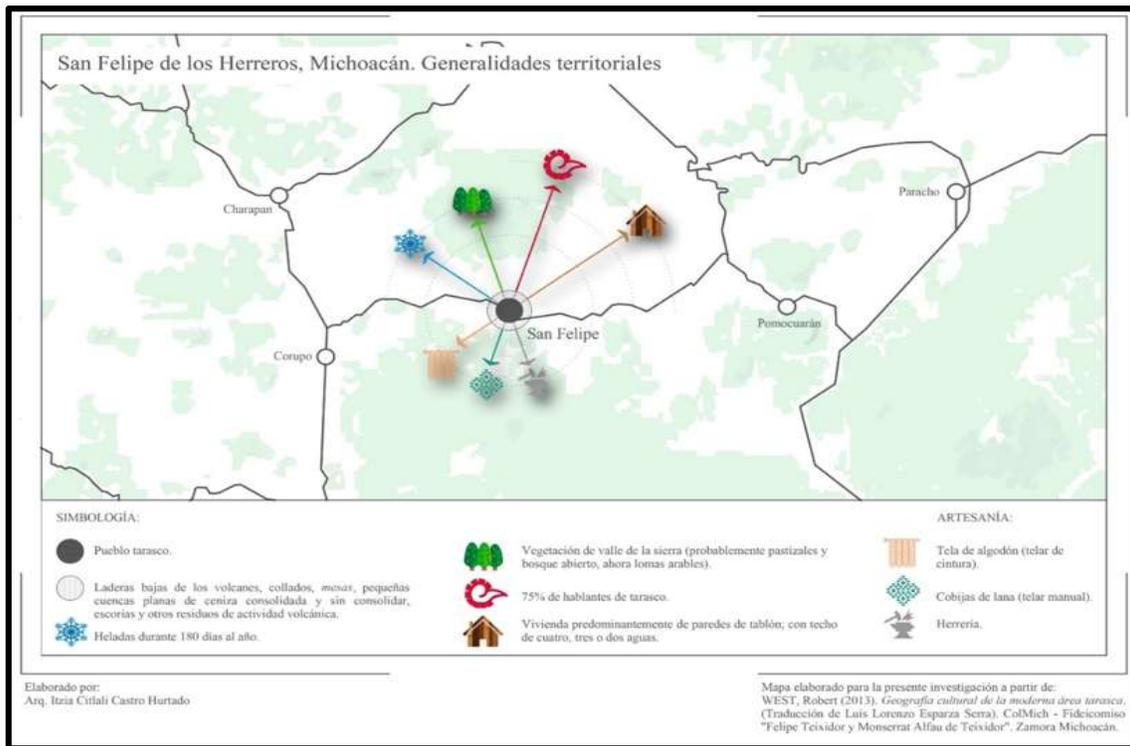


Ilustración 17. San Felipe de los Herreros, Michoacán. Generalidades territoriales.

Ahora bien, ubicado el territorio y sus características principales, es preciso reconocer en él las formas de organización, debido a que éstas, las intracomunitarias, han sido diferentes históricamente, por ello nos adentraremos en clarificar la consistencia de dichas distinciones comenzando por los espacios de mayor significación y los cargos que se adquieren al estar al frente de éstos y el correlato directo con la participación política de las mujeres en los mismos.

¹⁹⁵ INEGI, “Espacio y datos de México”.

No debe perderse de vista que dentro de las comunidades p'urhepecha la participación política se traduce en servicio a la comunidad, como señala Pedro Márquez, es necesario:

Comprender manaratspekua y marhuatspekua como forma de servir ocupa de comprender el sentido de vivir en comunidad. Vivir en comunidad no es otra cosa sino vivir en un colectivo, compartir cosas, sentimientos, bienes materiales y espirituales, riqueza, gustos, problemas. En una comunidad se comparten implícita o explícitamente cosas materiales y espirituales. Pero eso no significa que se pierda la privacidad.¹⁹⁶

Es por lo anterior que debemos mantener nuestra lectura centrada en la comprensión de la vida íntima de una comunidad, misma que puede leerse –con sus respectivas variantes en la ejecución- en el grueso de las comunidades p'urhepecha¹⁹⁷ que, ante todo, señalará al servicio como dinámica social y comprender desde ahí como puede leerse el mismo en la labor de las mujeres al interior de las comunidades p'urhepecha, ya que también ellas sirven, pero no para lo mismo, ni en los mismos espacios que los varones.

Para adentrarnos en lo antes mencionado es preciso señalar inicialmente cuáles espacios de acción son susceptibles a ser ocupados por las personas de las comunidades así como las labores a desempeñar dentro de los mismos, Dietz identifica cuatro segmentos relacionales con funciones específicas a desempeñar, que en interacción con el resto posibilita la dinámica de las comunidades, misma que atiende a una serie de influencias históricas, pero que conjuga en ellas una identidad étnica¹⁹⁸ específica:

1. Unidad doméstica:

¹⁹⁶ Pedro Márquez, “.....”, en Juan Carlos Cortés Máximo (coord.), *Marhuatspekua. El servicio en reciprocidad entre los p'urhepecha* (en prensa).

¹⁹⁷ Podemos contrastar, por ejemplo, la experiencia de Cortés Máximo, donde encontramos plasmado el servicio, en aras de la costumbre, también dentro de la vivencia comunitaria de Santa Fe de La Laguna: “El Costumbre” de marhuatspeni entre los componentes de una jurisdicción p'urhepecha: el pueblo hospital de Santa Fe de La Laguna”, en Juan Carlos Cortés Máximo (coord.), *Marhuatspekua. El servicio en reciprocidad entre los p'urhepecha* (en prensa).

¹⁹⁸ Frederick Barth en Bustillo & García, *El derecho*, pp. 36-37. coincide en que la noción de etnia designa un grupo humano que se reconoce diferente de los demás, pero recalca en que la “identidad étnica” no se define por la posesión compartida de un conjunto estable de rasgos objetivos sino por una dinámica de interrelaciones y correlaciones donde sólo la conciencia subjetiva de ser diferente es un elemento insustituible.

El núcleo de la praxis cultural p'urhepecha lo conforma la unidad doméstica. Ella pre estructura no sólo la temprana socialización del individuo, sino también su vida social, política y económica como adulto. Pues la pertenencia a una determinada comunidad, el estatus social jurídico de "ser comunero", se define con base en la pertenencia a una unidad doméstica. No simple nacimiento o la residencia en una determinada comunidad, sino la membresía y participación del "jefe de familia"-del cabeza de la unidad doméstica- en los asuntos comunales la que le confiere a su familia el reconocimiento como parte integrante de la comunidad. Así entre familia y comunidad se establece una relación que mutuamente se refuerza.¹⁹⁹

Entendido así es el núcleo familiar el que representa un primer acercamiento a la vida comunitaria, ya que la pertenencia a ésta es la que legitima la inclusión de sus integrantes a la vida pública de la comunidad a la cual pertenecen, volviéndolos "comuneros". Asimismo, Dietz nos muestra un primer escenario de acción política, una que nos ayuda a distinguir una primera condición propia de la vida en comunidad, y es precisamente el carácter de interrelación constante que alimenta a la participación de los Jefes de Familia con el respaldo de su núcleo familiar dentro de las actividades comunitarias. Es justo dentro de este escenario que las mujeres cobran una fortaleza mayor ya que son éstas la influencia más cercana de influencia de los varones al interior de la comunidad.

La Unidad doméstica también atenderá a un ciclo interno específico que facilitará la *composición y reproducción* social de sus formas internas y comunitarias, tomando a consideración el parentesco como *articulador de la unidad doméstica*:

- Pareja casada que vive en un solar heredado o adquirido, donde vivirá con sus hijos; se desvincula la familia de orientación para integrarse a la familia de procreación.
Mujeres: Dejan su hogar.
Hombres: Según la posibilidad económica, consiguen un solar propio o permanecen en la casa de los padres, volviéndose una familia extensa.

¹⁹⁹ Gunther Dietz, *La comunidad purépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán*, México, Abya-Yala, 1999, pp. 117-118.

- La pareja permanece compartiendo el mismo espacio con los padres del varón, hasta el nacimiento del primer nieto; cuando esto sucede, comparten el solar, pero desde espacios diferentes.
- Por último, la familia nuclear se desplaza hacia un solar propio.²⁰⁰

Es decir, es una independencia en escalafones que resulta posible no siempre y no para todos, pero que sugiere un patrón del dinamismo más recurrente dentro de los hogares comunitarios.

Un factor más que alimenta la dinámica de la Unidad Doméstica son las vinculaciones extradomésticas de las cuales puede valerse en cualquier tipo de situaciones, léase domésticas, laborales, económicas y/o rituales (entendidas estas últimas como las actividades propias de las celebraciones de la comunidad); éstas representan las relaciones sociales que el núcleo tenga fuera de sí y están compuestas principalmente por familiares y grupos específicos de personas que corresponden a la generación a la cual pertenece a la familia nuclear.

Tenemos pues un primer cargo posible, que si bien no ha sido escrito de manera estatutaria, es en sí mismo el escalafón central de la vida en la comunidad, éste es el que se obtiene con el matrimonio²⁰¹ ya que ha sido por antonomasia el ritual de inserción a la dinámica política de la comunidad, ya que abre con él la posibilidad de ser elegido para cargos de representación comunitaria, y a la misma vez de poder participar en la elección de esos cargos; para éste no es relevante la edad –como sí para una o un ciudadano mexicano-, es el matrimonio la llave a las puertas de la política, tanto para los varones como para las mujeres, como lo veremos más adelante. Asimismo, el cargo que sucede a la unidad doméstica corresponde a la Jefatura de Manzana, con esto los jóvenes comienzan a formar parte de la vida comunitaria como tal.

²⁰⁰ Dietz, *La comunidad*, pp. 117-121.

²⁰¹ Podemos considerar el matrimonio civil y religioso como una posibilidad de acercamiento a la colonialidad del ser de las comunidades, esto debido a que a aún perviven ceremonias ancestrales que quedaron suscritas a las creencias religiosas propias del cristianismo y a las civiles del Estado-Nación mexicanas.

1.1 Ritual del matrimonio. Servicio y membrecía.

Dentro del ritual de boda encontramos preponderancia en el servicio de la pareja hacia la comunidad y, con mayor énfasis, hacia aquellos otros matrimonios ya consolidados y personas con cargos importantes.

1.1.1 La Pedida

Las celebraciones aún a la fecha continúan siendo realizadas en el transcurso de varios días a lo largo de un año, generalmente. El primer momento se suscita durante “La pedida”, para la realización de dicha ceremonia se cita, en la casa de los padres del novio, a los hermanos y hermanas de sus padres, así como a sus padrinos y madrinas sacramentales en esa reunión es convocado el “uantari”²⁰², se exponen los deseos de la familia y parten hacia la casa de los padres de la novia, donde igualmente se encuentran reunidos sus padres, tíos, tías y padrinos y madrinas sacramentales (la costumbre indica que al reunirse dos familias deben saludarse uno a uno, para lo cual discurren a formarse alrededor del lugar, quienes son residentes y a enfilarse los visitantes, así estos últimos recorren una a una a las personas que visitan, saludándolas de voz y mano. Es usual que se encuentren formados primero los hombres y al final las mujeres, generalmente por edades o jerarquía familiar).

Una vez cumplidas las formalidades del saludo se congregan al centro de la casa de los padres de la novia el “uantari”, los padres de cada uno y sus padrinos, es él quien comunica los deseos de la familia del novio a la familia de la novia y estos últimos determinan si aceptar, o no, la petición. Si se acepta se pacta una fecha posterior para la *ceremonia del pan*, y se cierra el pacto compartiendo alcohol y “charape”²⁰³ para celebrar, y no se acepta el pacto, la familia del novio se retira del lugar –considerándose una ofensa para la familia-.

²⁰² Persona que habla. Es el portador del conocimiento, el encargado de comunicar y sancionar el matrimonio desde la primera formulación de éste. Es el encargado de hacer el pacto entre las familias y la comunidad. Siempre es un hombre.

²⁰³ Bebida tradicional de base de frutas de temporada, hervidas y alcoholizadas.

En esta primera ceremonia los novios solo están presentes, no tienen voz incluso en la hora del pacto, aunque la determinación de casarse sea de ellos, son los otros matrimonios y personas morales de sus familias y de la comunidad quienes acuerdan las fechas, formas y apoyos para la ceremonia.

1.1.2 El pan.

Esta ceremonia es trascendental para la congregación familiar, es el primer acercamiento social de los novios a la vida de comunidad y de ella depende el alcance de la membrecía que tendrán más adelante.

Este día toda la familia del novio –incluidos a aquellos en segunda y tercera línea– llevan pan y fruta (generalmente plátanos) en “chundes”²⁰⁴ y “chicuites”²⁰⁵ a la casa de la novia, todo aquello será distribuido posteriormente la familia de la novia se encargará de distribuir todo aquello entre sus familiares –incluidos también los de segunda y tercera línea– y fungirá el presente como invitación para la boda de la pareja en cuestión. Se espera siempre amplia asistencia, así como generosidad en dicha celebración.

Para realizar la ceremonia del pan se reúnen desde temprano, en la casa de los padres de la novia, las mujeres familiares de la novia, ellas se encargan de realizar la comida para sus familiares que les acompañarán ese día, es un momento de intimidad entre mujeres y desde el momento comienzan a platicarse los pareceres de la próxima unión. Es ahí donde se delegan las responsabilidades para recibir, ordenar, empacar y repartir el pan y la fruta.

Una vez que llega la familia del novio, anunciándose con música de banda u orquesta tradicional y cuetes –dependiendo esto de las posibilidades económicas de cada familia– y, nuevamente todos los asistentes toman lugar para saludarse. Una vez que lo hacen, se reúnen

²⁰⁴Canasto ancho y redondo tejido con carrizo y palma, empleado por las mujeres para cargar y transportar, generalmente, alimentos.

²⁰⁵ Su hechura es similar a la del chunde, pero éste en vez de ancho es hondo y tiene una capacidad mayor de almacenamiento, este es más regularmente empleado por los hombres para cargar el maíz en las cosechas.

nuevamente las cabezas morales y pactan el día de la boda, ya que queda establecida la familia del novio entrega el pan y la de la novia la recibe, organiza y distribuye.

Como se ha dicho antes son las mujeres quienes se encargan de recibir los alimentos, este es un momento de vital importancia ya que queda en evidencia la posición económica y estatus de la familia del novio, esto se analiza desde la cantidad y calidad del pan y de los frutos, así como con las condiciones de los mismos (se considera una falta de respeto entregar frutos podridos y panes duros, así como también entregarlos en cantidades pequeñas), serán pues las mujeres de la familia de la novia quienes ejerzan una primera impresión sobre las posibilidades que tendrá el futuro matrimonio.

En esta celebración los novios solamente participan como ayudantes, él cargando pan y fruta y ella en la cocina y acomodando y repartiendo el pan. Esta es de las pocas ceremonias comunitarias en las que la mujer juega un papel mucho más sustancial que los hombres, en el resto suelen ser distribuidas las labores.

1.1.3 Las Donas.

Esta breve celebración se realiza la noche previa a la boda, de nueva cuenta se congregan las mismas personas que acudieron a “la pedida”, las mujeres de la familia del novio colocan en “chundes” el ajuar de la novia y un cambio de ropa adicional –solía entregarse el vestido de novia y un traje tradicional completo- y acompañadas de los hombres de la casa y de música van danzando a casa de la novia para “donar” a la familia de la novia la indumentaria para el siguiente día. A esta ceremonia no asisten los novios.

1.1.4 La boda.

Tras todas las celebraciones previas los novios han cumplido con los servicios que se esperan de ellos, sin embargo, han permanecido *invisibles* para las familias y para la comunidad hasta este momento, sin embargo, justo al salir del templo, los novios se colocan en la entrada principal y son felicitados de mano por todos los asistentes a la celebración, es éste su primer reconocimiento público.

Al concluir las felicitaciones, caminan hacia la casa de los padrinos de velación, acompañados siempre por música de banda u orquesta tradicional, en el lugar se ofrece un brevísimo desayuno para todas y todos los invitados a la fiesta –usualmente suelen acudir entre 300 y 500 personas- se estila regalar a todos los asistentes un vaso de chocolate en agua, un par de piezas de pan y gelatina (mismos que son preparados por las mujeres de la familia de los padrinos desde la noche anterior).

Cuando concluye el desayuno toma lugar la celebración más importante: el *compadrazgo*, nuevamente el “uantari” toma la palabra y pide que se reúnan al centro los novios y los padrinos de velación –primeramente-, se coloca un “petate”²⁰⁶ y el “uantari” sanciona el matrimonio, resalta el compromiso que han adquirido para servir a la comunidad y el compromiso moral para servir, siempre, en primer lugar y ante todo a sus padrinos de velación. Para sellar la sanción los novios se arrodillan y besan los pies y hombros de sus padrinos, manteniendo siempre la cabeza gacha, demostrando con ello una actitud de compromiso con la sanción.

Posterior a esto se acercan los padres y madres de ambos novios, seguidos de los padrinos sacramentales de cada uno, todos haciendo la misma reverencia a los padrinos de velación, ceden así la guarda y tutela de los novios a ellos. Es importante resaltar que no cualquier pareja obtiene el reconocimiento de ser requeridos como padrinos de velación, éste resulta también como una suerte de cargo comunitario preponderante.

Una vez concluido el *compadrazgo* se encaminan todas y todos hacia la casa de los papás del novio, es ahí donde la fiesta tiene lugar, cabe resaltar que durante la celebración los padrinos de velación están todo el tiempo cerca a los novios, ellos aprueban si pueden bailar, les indican los tiempos para recibir regalos, comer, etc., se vuelven pues sus mentores principales para las cosas de la comunidad.

El valor comunitario del matrimonio no está pues escrito en la ceremonia religiosa, ni en el contrato civil, sino en el cumplimiento de cada uno de los ritos que dejan de

²⁰⁶ Tapete tejido de palma.

manifiesto el servicio de los novios, la disposición de las familias y el respaldo comunitario de la pareja que se une, siendo pues considerados como nuevos integrantes de la comunidad hasta después de cumplir con cada uno de los pasos previos.

1.1.5 La cura.

Esta congregación se realiza al día siguiente de la boda, se realiza un almuerzo (es usual el menudo o caldo de pescado) en casa de los padrinos de velación para los familiares más cercanos de los novios. De nueva cuenta, los novios se apersonan exclusivamente para servir. En la época en la cual contrajeron nupcias Elvia y Alma se estilaba que los recién casados fuesen a vivir con los padrinos de velación durante el tiempo que ellos determinaran con la finalidad tanto de agradecer sus atenciones, como para aprender las nuevas labores de casados.

Dentro de éste primer escalafón de la esfera política de la comunidad encontramos suscritas tanto a Alma como a Elvia, ya que contrajeron nupcias con varones también oriundos de San Felipe y pertenecientes a familias de tradición; al casarse ambas fueron acogidas inicialmente en las casas familiares de sus esposos y posterior a ello formaron sus respectivas unidades familiares, Elvia se estableció en la ciudad de Uruapan y Alma lo hizo temporalmente en Apatzingan y ulteriormente en San Felipe de Los Herreros. Ésta última, pudo posicionarse políticamente al interior de la comunidad desde los partidos²⁰⁷ y desde los cargos religiosos. No así para Elvia debido a la distancia territorial, pero que por el parentesco con Alma y atendiendo a su ascendencia familiar y a la de su marido y a sus propios méritos desde la docencia pudo mantenerse dentro del espacio su voz y participación en las celebraciones políticas y religiosas de la comunidad. Sin embargo, más allá de los espacios en los cuales han vivido, los matrimonios de ambas y de sus descendientes han sido reconocidos recurrentemente al ser solicitados como padrinos de velación y de otros sacramentos, dando esto un valor comunitario adicional a sus familias.

²⁰⁷ Refiérase a Capítulo II.

Hasta aquí comprendemos la relevancia social y ritual de la Unidad doméstica, sin embargo, a éstas dos se suman también las dimensiones económica y jurídica, misma que se ve traducida en la *tenencia y el usufructo de las tierras*

Comunidad y unidad doméstica un binomio económico indisoluble: la tributación es organizada por la comunidad, pero siempre concebida en función de los "jefes de familia" (...) la comunidad se autoconcibe como propietaria de todas las tierras ubicadas bajo su jurisdicción consuetudinaria, mismas que concede en usufructo a las unidades domésticas que la componen. (...) mientras que el acceso a los recursos es colectivo a nivel comunal, su explotación es colectiva o individual, pero siempre a nivel familiar-parental (...) sólo un cabeza de hogar propio tiene derecho al estatus de comunero, prerequisite para acceder a las tierras comunales.²⁰⁸

Entonces, se podría entender que la unidad familiar representaba un ente político cuya acción se podría expresar exclusivamente por los jefes del hogar, mismos que a su vez adquirirían el reconocimiento de ser tal, al tener la posición económica suficiente para poder disponer de tierras propias y con ello poder ser llamado comunero; aquí podemos traer a cuenta la forma en la que figuran las mujeres en la Unidad Doméstica, cuando no le era posible permanecer en la casa de su familia de orientación; asimismo, no eran "jefes de familia" mujeres, era un lugar restringido para los varones, y por ende la posesión de la tierra era algo que les resultaba básicamente ajeno; a entender que ésta, para las mujeres, quedaba sujeta a ciertos parámetros de subrogación masculina:

Las mujeres ejidatarias y comuneras acceden a la posesión de la tierra por medio de la herencia, el matrimonio o la posesión conjunta, en algunos casos por compra. En el caso de las mujeres que adquieren derechos ejidales, sea por herencia o por asamblea ejidal, se le asignan cuando enviudan y solo así son reconocidas mediante certificación de derechos agrarios. A las comuneras, por lo general, se les reconoce la posesión familiar, en su mayoría con el hombre como jefe de familia y, en caso de quedar viudas, se les reconoce como

²⁰⁸ Dietz, *La comunidad*, p.124.

poseionarias. Existen casos en que las mujeres que adquieren tierra por medio de compra solo pueden tener una constancia de posesión por parte de sus autoridades agrarias.²⁰⁹

Existe pues una concesión masculina de la posesión y usufructo de la tierra a la mujer, debido a que la representación política recae en manos de los varones. Desde este primer segmento podemos identificar una de las peticiones más relevantes de las mujeres indígenas, la igualdad en el acceso a los recursos –tierras y educación- y es que comprenderlo así nos indica que la demanda no es por la tierra y por la posibilidad de manutención a través de ella, sino por las implicaciones que política, social, cultural, familiar, ritual y económicamente representa y de todo lo cual eran excluidas.

En el caso de San Felipe de Los Herreros, para las mujeres sí era y es aún posible la posesión y usufructo de tierras, sin necesidad de que haya un varón al frente de la unidad doméstica, sin embargo, si resulta conflictiva y pueden ser despojadas de las mismas si no existe, para ella, un grupo familiar que colabore en la defensa y conservación de su territorio. Esto nos deja ver una forma de participación política, debido a que la posibilidad de poseer el territorio trae consigo derechos y obligaciones ineludibles al interior de la vida comunitaria, esto es, quien fuera poseedor de tierras –y las trabajaba- podía a la misma vez tener posibilidad de mantenerse a sí y a su familia, y, si la tierra era grande y la cosecha suficiente, también suponía la posibilidad de compartir e intercambiar el producto de sus cultivos, es decir, tendrían un grupo de interacción e influencia mayor que más adelante podía traducirse en el acceso a cargos.

Aun cuando en San Felipe las mujeres tienen posibilidad de acceder a la propiedad de las tierras, en el caso de Alma y Elvia ambas fueron y siguen siendo propietarias, sin embargo, eso no les permitió ni abrió camino a ocupar un cargo político de cualquier categoría dentro de la comunidad. Entiéndase que ninguna mujer, dentro de la comunidad,

²⁰⁹ Carolina María Vásquez García & Liliana Vianey Vargas Vásquez, “Situación general de las mujeres rurales e indígenas en México”, en *Mujer Rural y Derecho a La tierra. América Latina y el Caribe*, México, Foro Internacional de Mujeres Indígenas/Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México, 2017.

ha ocupado un cargo, ni ha obtenido ningún nombramiento dentro de la estructura de autogobierno.²¹⁰

Ahora bien, continuando con los escalafones del sistema de cargos y la territorialidad que abarcan, posterior a la Unidad Doméstica, encontramos los barrios:

2. Barrios.

A diferencia de la unidad doméstica, que vincula a sus miembros con la esfera comunal mediante el principio de parentesco, el barrio articula a sus miembros a la comunidad en función del principio de residencia. Este principio se remonta a la política de congregaciones, en la que siempre se ha procurado agrupar a varios parajes prehispánicos de asentamiento disperso en un sólo "pueblo de indios". Algunas comunidades conservan los nombres de sus barrios en lengua p'urhe, mientras que otros únicamente los denominan según el santo patrón del barrio.²¹¹

Nuevamente se nos presenta una relación ineludible entre los barrios y la comunidad, las familias pueden entonces, generar redes de colaboración también por la ubicación espacial en la cual se encuentran asentados; al igual que en la Unidad Doméstica, también hay un Jefe de manzana y uno por barrio, que son nombrados por las cabezas de familia de las unidades domésticas de un barrio determinado. La forma de funcionamiento de los barrios sigue dos principios básicos: primero, la acción paralela, que consiste en multiplicar sistemáticamente los cargos religiosos o políticos por el número de barrios existentes, y segundo, la reciprocidad, que determina que los cargos supremos a los que no pueden acceder todos los barrios mediante acción paralela simultánea se distribuirán rotativamente, condición que asegura un acceso sucesivo a los puestos más influyentes de la comunidad.²¹²

En primer lugar, debemos recordar que lo previo es tomado como una generalidad aparentemente aplicable a las comunidades p'urhépechas, sin embargo, en el caso de San

²¹⁰ Entrevista realizada por María de Fátima Prieto Razo a Agustín Salvador, ex Jefe de Tenencia de la Comunidad de San Felipe de los Herreros, el día 22 de mayo del 2018 en San Felipe de Los Herreros Michoacán.

²¹¹ Dietz, *La comunidad*, p. 131.

²¹² Dietz, *La comunidad*, p. 131-132.

Felipe no ha sido rígida en ese entender y los cargos han sucedido no siempre en correspondencia con lo plasmado por Dietz. Por ejemplo, los jefes de manzana no corresponden necesariamente a un joven por manzana, sino que esto dependerá de la cantidad de jóvenes que hayan contraído nupcias durante el año previo al cambio de autoridades, es decir, que si en una manzana hubo más de un matrimonio habrá más de un jefe, y si no hubo ninguno, el cargo será votado en asamblea. Es decir, puede ser pasado por alto el estado civil del elegido y también si éste ya ha ocupado el cargo en el periodo previo inmediato, sino hay nuevas familias establecidas serán las que ya estén conformadas con antelación las que podrán determinar quiénes ocuparán el cargo considerando los casos específicos de quienes sean postulados.

Así pues, la definición espacial de la Comunidad de San Felipe de Los Herreros podrá acercarnos a comprender las proporciones territoriales, así como a dimensionar las posibilidades de acceder a alguno de los cargos posibles dentro de la comunidad; pese a que los cónyuges de Alma y Elvia no ocuparon ninguno de los cargos posibles al interior de la comunidad, el esposo de Elvia, Francisco, por no habitar en la comunidad y el de Alma, Luis, por atención a sus labores comerciales, sin embargo los padres de Elvia, Alma²¹³ y Francisco sí ocuparon, en repetidas ocasiones, cada uno de los cargos, desde la jefatura de manzanas, hasta la Jefatura de Tenencia y la representación de bienes comunales. Esto les otorgó una posibilidad familiar de membresía debido a la moralidad y buenas costumbres atribuidas a los varones que cumplen con éstos cargos de forma jerarquizada y reiterativa.

Como cargo superior inmediato al de Jefe de Manzana se encuentra el de Jefes Menores de Tenencia y los Comandantes, que en conjunto llevarán la organización barrial; la Comunidad de San Felipe de Los Herreros se encuentra constituida por cuatro barrios, producto de la congregación fundacional de la misma, uniendo a parte de las poblaciones que migraron de Santa Catarina, Paracuero, Uapacuarín y Las Calaveras; solamente Santa

²¹³ Tomar a consideración, como se dijo antes, que Alma fue criada como hermana de Elvia y no como prima, quedó huérfana de padre a temprana edad, ella, sus hermanos y su madre fueron recogidos nuevamente por el padre de su madre, que es a su vez padre de Elvia.

Catarina habría de conservar el nombre original, debido a que era éste el asentamiento inicial, el resto tomarían el nombre de San Sebastián, San Simón y San Lorenzo.

Ubicar los cuatro barrios territorialmente nos posibilita también dar cuenta de las interacciones sociales que se gestan al interior, ya que la pertenencia a uno y otro barrio también derivaría en posibilidades de acceso a ciertos cargos tanto políticos como religiosos; dentro de San Felipe se han reconocido dos barrios como: “los de arriba” y dos como: “los de abajo”, en atención a su ubicación espacial, sin embargo a ésta categorización se le añadió una más que sólo sería designada para uno de los barrios: “El barrio fuerte”, y ésta sería para el barrio de San Simón, cuya categoría fue ganada debido a que en éste se encontraban concentrados la mayoría de los jóvenes varones de la comunidad, lo que favorecería a la producción de las tierras, la organización y gestión de las faenas, la realización de las celebraciones religiosas, etc., y fue justo en este barrio en el que Elvia, Alma y Francisco nacerían y crecerían y al cual, en el caso de Elvia, adentraría a sus cinco hijos varones: César, René, Iván, Édgar y Francisco.



Ilustración 18. Distribución barrial y manzanas. San Felipe de Los Herreros.

Lo anterior nos ayuda a visualizar los escenarios de interacción de ambas mujeres que, si bien tienen una relación de dependencia hacia sus padres, esposos e hijos, veremos más adelante que también implica la ampliación de los espacios de acción política de ellas.

Ahora bien, además de las organizaciones derivadas de la Unidad Doméstica, encontramos también los cargos específicos de representación al interior de la comunidad, los cuales quedarían asentados dentro del Estatuto Comunal de San Felipe de Los Herreros del año 2005, de la siguiente manera:

1. Asamblea general: órgano supremo de la comunidad, en la cual participan todos los comuneros legalmente reconocidos; la Asamblea Comunitaria existe en tres modalidades: Ordinaria, en la cual se tratan asuntos de importancia comunitaria periódicamente. Extraordinaria, la cual se convoca en caso que se requiera consulta de todos los comuneros fuera de periodo de las ordinarias y, de planeación en el que participan todos los Órganos de Representación Comunitaria y Comités especiales para hacer el plan de Desarrollo Comunitario anual y el Plan de trabajo periódico.²¹⁴

Dentro de ésta se decide todo lo concerniente al uso, manejo, aprovechamiento y distribución de las tierras; así como de las determinaciones concernientes a la dinámica de la comunidad, define cargos, órdenes y mandatos. Ha sido una realidad dentro de la comunidad que las mujeres no formen parte activa dentro de las Asambleas Ordinarias, ni en las Asambleas de Planeación, pero sí en las extraordinarias en las cuales los asuntos de mayor recurrencia son de índole familiar (disputas por tierras que se generan tras fallecimientos, problemáticas que repercuten en la seguridad de la población, temas que atañen al cuidado del espacio –organización de brigadas de limpieza-).

2. Representante de bienes comunales: órgano encargado de la ejecución de los acuerdos de la Asamblea de Comuneros y gestión agraria y administrativa de la comunidad. Lo constituyen un propietario y un suplente. Tiene voto de calidad en

²¹⁴ *Estatuto Comunal*, pp. 19-30.

decisiones de relevancia comunitaria. Su labor se encamina a la administración de los bienes de la comunidad, lleva el control administrativo de las formas y territorios de aprovechamiento, y mantiene actualizado el registro de los comuneros.²¹⁵

Aunque las mujeres de la comunidad hayan tenido la posibilidad de tener el acceso a tierras, hayan sido comuneras y tenido con ello el derecho de ser Representantes de bienes comunales, las mujeres no son parte de este órgano y eso puede explicarse, desde la no participación en las Asambleas ordinarias, dentro de las cuales se elige a las autoridades, misma situación que a su vez responde a la dinámica propia de la comunidad, dentro de la cual se determina que el espacio de decisión de la mujer es, mayormente, el hogar.

3. Consejo de vigilancia: está constituido por un presidente y dos secretarios propietarios y sus respectivos suplentes.²¹⁶ Éste tiene como finalidad la observancia continua del desempeño del Representante de Bienes Comunales.

4. Jefe de tenencia: Está constituido por un propietario y un suplente, los cuales desempeñan el cargo durante 6 meses cada uno.²¹⁷ Su labor va encaminada a apoyar en las actividades comunitarias y a salvaguardar el orden social.

5. Jueces Menores de Tenencia, Jefes de Manzana y Comandantes: Realizan diligencias barriales (faenas, vigilancias, etc.).²¹⁸ En el caso de las jefaturas de manzana las mujeres participan más activamente desde la organización, aunque no a la par de los varones, ya que a ellos les corresponden las labores de construcción y reconstrucción de los espacios comunitarios y a las mujeres más bien el mantenimiento de los mismos.

²¹⁵ *Estatuto Comunal*, pp. 19-30.

²¹⁶ *Estatuto Comunal*, pp. 19-30.

²¹⁷ *Estatuto Comunal*, pp. 19-30.

²¹⁸ *Estatuto Comunal*, pp. 19-30.



Ilustración 19. Trabajo.

6. Consejo Consultivo y Comisiones Auxiliares: Su labor es contribuir en la toma de decisiones sobre soluciones y acciones a problemas de orden comunal. Su prioridad es velar por los intereses de la comunidad, son permanentes; es integrado por:

- Un representante por sector productivo
- Un representante por barrio
- Hombres y mujeres distinguidos por su experiencia en cargos de representación, elegidos por el Representante de Bienes Comunales.²¹⁹

La labor de éstos es mayormente de asesoría para colaborar con las determinaciones menores y de trascendencia para la vida de la comunidad.

Pese a que señala que las mujeres también pueden formar parte de él, no era una realidad en la época de nuestro interés.

Con esto podemos ir ampliando el panorama con respecto a los espacios de participación política directa de la cual fueron básicamente excluidas las mujeres, del acceso restringido a las tierras damos un salto a no ocupar sino cargos que les cooptan posibilidades de acción de mayor impacto y con ello la derivación en la imposibilidad del acceso a cargos en los puestos de mayor influencia dentro de la comunidad. Estos dos segmentos, la unidad doméstica y el barrio, van dibujando escalafones que las mujeres no podrían subir, y al no

²¹⁹ *Estatuto Comunal*, pp. 19-30.

poder subirlos limitaba, o anulaba, la posibilidad de ejercerse de forma legítima en los espacios públicos.²²⁰

Encontramos así una organización de gobierno al interior de la comunidad de San Felipe de Los Herreros similar a la de otras comunidades indígenas, sin lugar a dudas, es distinta a las formas de organización de órganos de gobierno dispuestos por el Estado Mexicano; hay evidencia entonces del escenario político diverso en el cual se desarrollaron las Profesoras Alma y Elvia, lo cual nos da cuenta de la variedad amplia que tuvieron para ejercerse, o no, políticamente hablando. Tuvieron pues mayores espacios para pugnar, diversos valores y apreciaciones sociales para poder hacerlo y formaciones complementarias manadas de los espacios e ideas que cohabitaron.

Aun cuando se muestran escenarios de acción política diversa para los habitantes de las comunidades en general, pero para las mujeres en particular, no debemos perder de vista, aunque hablamos de un territorio occidentalizado, las dinámicas sociales varían y adquieren fundamentos y motivos distintos que las mantienen vivas, las alimentan y procuran su reproducción.

Aunado a las aportaciones historiográficas para el acercamiento a los pueblos originarios se encuentran también las lecturas antropológicas que nos acercan a una postura de comprensión más sensible y decolonial hacia las formas de organización y vida de la comunidad, una de éstas, con respecto a la participación política nos indica que “la comunidad como el espacio en el que se dirimen los conflictos colectivos y se toman las decisiones locales en función del bien común, dentro de una estructura de autoridad que se considera representativa, democrática e incluyente”,²²¹ es decir, sin afán de idealizar a la

²²⁰ Sin embargo, dejando de momento a un lado la cuestión de exclusión de las mujeres indígenas dentro de los espacios de acción política, debe destacarse la relevancia relacional del engranaje comunitario, ya que éste nos muestra de formas muy sutiles que la existencia dentro de las comunidades indígenas obedece a una dinámica distinta en tanto a la participación de cada uno de sus integrantes como forma de alimento a la vida comunitaria, se presenta un sistema social que concatena con cuidado sus partes, en el cual aunque el ejercicio individual es posible, el de grupo impera y les proporciona una vida acompañada.

²²¹ Paloma Bonfil Sánchez, Dalia Barrera Bassols & Irma Aguirre Pérez, *Los Espacios Conquistados: Participación política y liderazgo de las mujeres indígenas en México*, México, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2008, p. 116.

organización de los pueblos originarios, es conveniente pensarles desde la colectividad para desde ahí comprender cómo se entreteje su organización y cómo, sin negar las brechas sexo-genéricas, sí es posible visibilizar participación política significativa de las mujeres desde los espacios “privados”, esto precisamente porque aunque sean privados no dejan de ser también colectivos, de fuerza, lucha, resistencia y decisión y, asimismo, permanecen en relación y diálogo directo o indirecto con los órganos comunitarios que se congregan en lo público.

III. IV Fiestas religiosas y participación política de las mujeres. Mujeres en acción comunitaria

Ahora bien, quedando abierta ésta posibilidad interpretativa de los ejercicios de participación política de las mujeres al interior de las comunidades, desde los mecanismos de autogobierno, queda un escenario más por analizar, mismo que se hace manifiesto en las celebraciones religiosas por medio de los cargos.

Los cargos religiosos han servido para mantener de alguna manera la tradición de participar en el gobierno de los pueblos purhépecha. Las funciones de servicio que reñían los oficiales de la antigua república de indios en el gobierno civil, las han asumido en alguna forma los “cargueros” de los santos. Los cargos religiosos representan aún formas de servicio a la comunidad. En este contexto, existe una obligación cívico- religiosa de participar en la comunidad. (...) La autoridad a la que se ha dado en llamar “autoridad tradicional” de los pueblos, desde el punto de vista estatal es una autoridad informal o de hecho, pero no por eso deja de tener peso, y en muchos pueblos el grupo de los ex cargueros forma parte de la autoridad tradicional.²²²

Es justo este reconocimiento el que nos permite interpretar las celebraciones religiosas y la toma de los cargos de los santos como un escenario de acción, ya que dentro de cada uno de ellos encontramos particularidades de las acciones de las mujeres que derivan

²²² Moisés Franco Mendoza, “El gobierno municipal entre los p’urhépecha. Sistema actual”, en Carlos Paredes Martínez & Marta Terán (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán. Ensayos a través de su historia*, vols. I y II, Michoacán, El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social / INAH / UMSNH, 2003, pp. 560-561.

directamente en la dinámica política de la comunidad. Por fines prácticos nos enfocaremos en las celebraciones y cargos de los cuales fueron sujetas activas Alma y Elvia, destacaremos algunas labores que en su tiempo fueron exclusivas de mujeres y otras más que se visibilizaban frente a las de los hombres; asimismo, haremos hincapié en algunos de los alimentos elaborados para cada celebración, ya que, como veremos finalmente es en la cocina en donde se prepara no sólo la comida, sino también los proyectos comunitarios y con ellos el rumbo de la comunidad.

Con apoyo en las entrevistas realizadas a Alma y Elvia, las mujeres de éste estudio, al Sr, Agustín Salvador, ex Jefe de Tenencia de la comunidad, a la Señora Josefina Alejo Gutiérrez, antigua de la comunidad y testimonios de corroboración tomados de otros informantes,²²³ así como del trabajo de campo recuperado de la bitácora producto de la asistencia personal a las celebraciones de la comunidad, habremos de organizarlas atendiendo a un orden de prioridades comunitarias, cuya jerarquización mana de los propios testimonios.

Precisamos tener en cuenta que todos los cargos de las ceremonias religiosas tienen una temporalidad anual, se realizan ceremonias cada determinado día de mes –dependiendo el santo al cual se festeje- y se concluye con una gran celebración en el día del santo que reciben como familia. Son cargos rotativos y voluntarios, en mínimas ocasiones las condiciones económicas de las familias no han sido suficientes y en esos casos el Jefe de Tenencia es quien se encarga de la organización de la celebración tomando el cargo en representación de toda la comunidad y todas las familias, sin distinción, aportan lo propio para no dejar a los Santos sin festejos; para poder recibir el cargo éste debe ser apalabrado familiarmente con el Jefe de Tenencia y las autoridades comunales dentro de la Jefatura., dicho lo anterior, partiremos de la celebración del Santo Patrono de la Comunidad:

²²³ Sra. María Luisa Fuentes Alonso, mujer oriunda, y César Salvador Sanabria, hijo de Elvia Salvador Sanabria.

1. San Felipe. Fiesta patronal.²²⁴

La inserción de las celebraciones atribuidas a éste Santo en México data del siglo XVII, es considerado uno de los Santos nativos novohispanos.²²⁵ Dentro de la comunidad de San Felipe de Los Herreros no se tiene registro de las fechas en las cuales comenzaron con dicha celebración, sin embargo, dentro de los relatos orales se dice que ha sido realizada desde hace al menos un centenar de años en las fechas que hasta el momento ocupan, es decir, en las vísperas del mes de mayo.

Debido a que es ésta la celebración comunitaria de mayor relevancia, es en ella en la cual podemos rastrear los rituales de iniciación más representativos para la vida de la comunidad, a entender, como hemos dicho antes, que los matrimonios recién formados cobran importancia justo dentro de las fiestas del Santo Patrono del pueblo. Así pues, en la usanza que data de 100 años a la fecha, abarcando en ello la temporalidad de nuestro interés la celebración procedía de la siguiente forma:

Los preparativos iniciaban al día siguiente de la fiesta, es decir, una vez concluida la fiesta de ese año se comenzaba con las actividades del siguiente, y en esta participaban solamente los matrimonios recién formados; A un costado de la iglesia, existía un espacio dispuesto en medio círculo, el cual era conocido como “yurincio”, los padres de los recién casados avisaban con antelación a las “cabildas”²²⁶ si sus hijos tomarían ese espacio en algún mes del año que comenzaría. Para ingresarlos al “yurincio” los llevaban acompañados por

²²⁴ Anticipamos ahora que no es de nuestro interés particular indagar sobre la inserción de los santos a las comunidades, sino cómo las celebraciones de los mismos provocan participaciones específicas de cada uno de los sectores poblacionales de la comunidad, en específico, cómo es que las mujeres se insertan en ellas y las repercusiones que éstas tienen en sus acciones políticas de la vida comunitaria.

²²⁵ Raymundo Padilla Lozoya, *Representaciones de San Felipe de Jesús (santo patrono contra incendios y temblores)*, 1ª Ed., Colima, Praxis/Universidad de Colima, 2015, p. 240.

²²⁶ Solamente las mujeres podían ser cabildas de la iglesia, su labor además de cumplir como sacristanas era también la de velar por los matrimonios que recién se formaban, hacían pues el papel que posteriormente tomarían los padrinos de velación con los recién casados. En la figura de la cabilda encontramos a la máxima autoridad religiosa femenina, las mujeres dueñas de los espacios sacramentales tenían una figura de autoridad importante frente al resto de las mujeres de la comunidad.

sus familias con la orquesta tradicional, usando sus vestidos de novios; vivían ahí durante un mes, y la forma de anunciar su presencia dentro de ese espacio era colocando un “churingo”²²⁷ prendido al exterior del “yurincio”. Los recién casados designados tenían que encargarse de amenizar las celebraciones del mes, a entender que el día primero de cada mes se realizaba una comida y rezos a nombre del Santo.

Cada día, durante el mes que la pareja permanecía viviendo en el “yurincio”, se encargaban de cortar y preparar atole de nurhíteni,²²⁸ así como de la elaboración de las paranguas²²⁹ para acompañar el atole; tras su preparación, debían repartir los alimentos a todos los viejos, enfermos y presos de la comunidad.

Encontramos en ésta herencia tradicional el espíritu de compromiso y servicio a la comunidad desde el origen del matrimonio, como actividad compartida que debe ser realizada por dos en conjunto y por sus familias en colaboración; posteriormente ésta celebración se modificó, sin embargo, la cooperación familiar y comunitaria permaneció y con ella algunos resquicios de las celebraciones ancestrales.

En la época en la cual contrajeron nupcias Alma y Elvia, las celebraciones habían sido ya resumidas en las formas y los tiempos, el Santo Patrono se había vuelto ya dos imágenes movibles cuyos cargos se designaban a las familias que lo pedían en casa y esas familias se encargaban de realizar durante todo el año lo que antes hacían las parejas recién casadas cada mes, es decir, elaborar una comida cada primero de mes para ofrecerla a quienes acudieran a rezarle al Santo. Asimismo, se encargaban-encargan de la compra de cera/velas para prenderlas al Santo el día de su fiesta; pese a que los recién casados ya no formaron

²²⁷ Artefacto elaborado de manera rústica, utilizado para alumbrar.

²²⁸ También conocido como *nurite*.

²²⁹ “Gorda de maíz” cocida en el fogón (Parankua).

parte del cargo dentro de esta fiesta, dependería de ella su presentación formar en los espacios de interacción social de las mujeres y los hombres.



Ilustración 20. Celebración de San Felipe en La Comunidad de San Felipe de Los Herreros. Fotografía de Carlos Alberto Moreno.

En la víspera de la celebración la nueva tradición indicaba que los varones debían ser llevados por sus padrinos de velación a la jefatura de tenencia para ser presentados a las autoridades comunitarias –Jefes de Tenencia y Representantes de Bienes Comunales- y puestos a la vez al servicio de la comunidad, realizando un acuerdo previo para que todos los varones recién casados, con sus respectivos padrinos, acudieran a la jefatura de tenencia provistos de cigarros y aguardiente para celebrar la inserción de los nuevos comuneros a la vida comunitaria; los jóvenes adquirirían un compromiso ante sus padrinos y las autoridades so pena de que si no cumplían con sus labores serían deshonrados, encarcelados y con ellos despojados de la posibilidad de acceder a algún cargo político, ya que éstos tenían- tienen, una relación directa con la honorabilidad de la persona. Los varones que eran presentados y casados durante esta celebración ocuparían, durante el siguiente periodo de gobierno, el cargo de Jefes de Manzana para iniciar así una vida de actividad política jerárquica.

Por su lado las mujeres recién casadas conservaron en sus actividades una parte más sustancial de la tradición previa, éstas permanecieron con la usanza de la elaboración y distribución del alimento, aunque las paranguas dejaron de hacerse, el atole de nurhítene

permaneció; así es que se dedicaron durante las vísperas de esta celebración a realizar solamente el atole y en lugar de llevarlo a viejos, enfermos y presos, lo llevaban-llevan a la familia de origen de la novia, y de su nueva familia. Al tocar las puertas de los hogares de sus familiares y entregarles el preciado atole éstos les obsequian flores, dinero y huevos.²³⁰

Así como podemos palpar cómo va conformándose la estructura de la comunidad desde la integración de las familias y su inserción en la vida comunal, se deja entrever cuáles han sido los espacios designados para las acciones tanto de hombres como de mujeres; siendo por antonomasia, los de éstas últimas, la iglesia y la cocina, sin embargo, debe considerarse que la cocina no es un espacio de reclusión y silencio, sino uno de congregación, de membresía, de interacción, de alcances y de recurrencia para las mujeres al interior de la comunidad, entonces pues, el matrimonio acerca a las mujeres a espacios de acción y decisión que al ser solteras no pueden acceder.

Asimismo, a esta celebración de ritualidad magna que implica la inserción de las mujeres en la vida comunitaria desde la figura del matrimonio, se suman celebraciones menores que ayudan a perfilar a las mismas a una posibilidad de membresía mayor como prospecto de esposa y de mujer al servicio de la comunidad. Son las celebraciones de Semana Santa en las cuales se realiza la presentación social de las mujeres recién casadas –y generalmente sucede poco antes de la fiesta del primero de mayo-; durante la semana grande las mujeres eran llevadas por sus madrinas a “besar los pies” del Santo patrono y ahí conocen al resto de las recién casadas y, durante la fiesta del primero, mientras el marido era llevado a la jefatura, ellas –la recién casada y su madrina- paseaban por la plaza y el atrio de la iglesia para que la nueva mujer casada fuera presentada a las demás mujeres de su condición; entre mayor fuera la red de la madrina, mayor sería también la de la nueva mujer-comunera, y por ende de la nueva familia que se conformaba.

Sumada a éstas celebraciones, a la de San Felipe y Semana Santa, se suma una celebración menor para la comunidad, pero de suma relevancia para las mujeres, ésta se realiza el Domingo de Resurrección en honor a la Virgen de La Magdalena; desde el origen

²³⁰ Encontramos pues en cada ocasión la muestra de los valores comunitarios ligados siempre al fomento de redes que establecen mediante el servicio a la comunidad y a la reciprocidad en las relaciones.

del rito eran elegidas cuatro mujeres adolescentes, una de cada barrio, éstas eran presentadas por sus familiares a la carguera y ésta última decidía si esa mujer podía, o no, participar con la virgen el día de la fiesta. Las adolescentes eran elegidas justo después de que pasaba el domingo de ramos, así podrían hacerse cargo de la virgen durante un año completo y culminar sus cuidados justo el domingo de resurrección siguiente y pasar a las siguientes adolescentes el cargo.

Para poder ser elegidas para llevar a la Virgen de la Magdalena en andas éstas adolescentes debían cumplir una serie de requisitos asociados a los ideales religiosos de la virginidad, es decir, no solamente ser núbiles, sino también no haber tenido novio, no haber dado motivo de escándalo alguno, conservarse puras: “debe ser la muchacha bien limpia, porque debe estar con la virgen durante un año”.²³¹ Es pues, para las adolescentes elegidas, un honor ser custodias de la virgen.

Llegado el día de la celebración, las adolescentes cargan en andas a la virgen alrededor del atrio de la iglesia, al sonido de la música, portando sus trajes tradicionales y recibiendo en su andar obsequios para ellas por parte de sus familiares y de las personas que reconocen en ellas su valía por permanecer puras; es preciso tener en cuenta que la edad



Ilustración 21. Adolescentes cargueras de la Virgen de La Magdalena. Fotografía de Carlos Alberto Moreno.

²³¹ Entrevista realizada por María de Fátima Prieto Razo a María Luisa Fuentes Alonso, mujer oriunda de la Comunidad de San Felipe de Los Herreros, el día 20 de mayo del 2018 en San Felipe de Los Herreros, Michoacán.

recurrente para contraer nupcias, dentro de las comunidades p'urhepecha no rebasa la mayoría de edad y es por ello que la comunidad entera reconocía de ésta forma y asumía una valía mayor en las mujeres que participaban de esta celebración como cargueras.²³²

A las adolescentes les acompañaban también niñas pequeñas, a éstas no se les selecciona con la misma rigurosidad, ya que al ser menores aún se les atribuye a priori la inocencia, nubilidad y pureza; para éstas la gracia es recibir las bendiciones de la virgen que, generalmente, se asocian a la conservación de la salud y de la vida.



Ilustración 22. "Niñas corriendo", acompañando a las cargueras de María Magdalena. Fotografía de Carlos Alberto Moreno.

Ahora bien, la relevancia de éste cargo específicamente estriba en dos aristas, la primera es que resalta con obviedad las posibilidades que tendrá de actuar una mujer que haya sido carguera de la María Magdalena, esto es porque son expuestas como símbolo de nobleza, grandeza espiritual, actitud de servicio y cuidado del cuerpo, esta imagen ante la comunidad le permitirá tener mejores prospectos para desposarse y con ello de establecerse de mejor manera social y económicamente.

La segunda cuestión relevante es que este cargo involucra directamente a las mujeres de nuestro estudio; inicialmente éste fue adquirido por un grupo de mujeres cabildas, solteras

²³² Esta celebración aún pervive, sin embargo, como muchas de las celebraciones ancestrales, ha perdido en algo la solemnidad de la misma.

y núbiles, una de ellas era la tía de Alma y Elvia (cabe destacar que ambas en sus respectivos momentos participaron de esta celebración como cargueras) posteriormente, tras la muerte de cada una de las mujeres, la única que quedó fue la tía de ellas y al no tener a quien dejar el cargo lo tomó la mamá de Alma, Amelia, quien para entonces había enviudado y podía por condición moral llevarlo; sin embargo, Amelia comenzaría a padecer alzhéimer y Alma hubo de hacerse responsable, hasta la fecha, del mismo.

Encontramos así un nuevo escenario de membresía, como mujeres, dentro de la comunidad y reconocemos dentro de él a las de nuestro estudio, aunado a lo anterior se vislumbran también los espacios de acción comunitaria teniendo territorios definidos que promueven el reconocimiento social de la comunidad como un cuerpo colectivo de colaboración, de los barrios como fuerza organizada, de las familias como guía de las dinámicas focalizadas y de las mujeres como agentes activas de la dinámica social; al ocupar un cargo religioso y al adherirse al sacramento del matrimonio no solamente reconocen los espacios rituales más significativos, sino que los ocupan para participar activamente en la vida tanto pública como privada de la comunidad.

Ahora bien, tras esta breve escalada en la celebración religiosa más relevante de la vida comunitaria en San Felipe de Los Herreros, su relación con la Semana Santa y el cargo menor de la Virgen de La Magdalena nos lleva a visualizar en paralelo el festejo religioso familiar de mayor significación para la comunidad ya que, como hemos dicho antes, los motivos religiosos son también motivos de alianzas familiares y reconocimiento comunitario y es en la ceremonia de San Juan Bautista en la que se mostraba, de forma más evidente, la fortaleza y alcances de las relaciones familiares y las dinámicas de inclusión propias de la comunidad.

2. San Juan Bautista.



Ilustración 23. Figurilla de San Juan Bautista.

Al igual que en la fiesta de San Felipe el cargo del Santo es tomado por quien lo desee, sin embargo, ésta no es una celebración comunal, es decir, no es realizada por todos los barrios, sino por una familia -y sus familias- es la solemnidad más grande de esta categoría; aunque similar a todas las anteriores, se solicita el cargo para pedir bendiciones para quien lo toma (usualmente las madres y padres piden el cargo para sus hijos e hijas menores, deseando así resguardar la salud y vida de sus descendientes), y son justamente las alianzas familiares las que hacen de ésta una festividad distinta.

Cuando son los padres de familia quienes toman el cargo para alguno de sus hijos o hijas eligen generalmente a una cincuentena de padrinos y madrinas que les acompañarán en el transcurso del año, éstos no colaborarán económicamente, pero sí con presencia física durante la celebración. La fiesta entera se celebra en honor a San Juan Bautista, pero a salud del carguero y sus padrinos y madrinas, por ello llegado el día las familias les agradecen con obsequios, alimentos y bebidas a los padrinos y madrinas y éstos últimos agasajan al carguero con ropas y regalos.

La familia que recibe el cargo es apoyada por sus familiares de primer y segundo grado de consanguinidad, así como por sus ahijados sacramentales; este apoyo es palpable durante el transcurso del año de preparación para la fiesta, ya que serán los cargueros y sus familias quienes se encarguen de preparar y ofrecer el alimento mensual²³³ y de las celebraciones finales, así como de colaborar con la hechura de los *canceles*²³⁴ y otorgar regalías monetarias a los cargueros para la renta de la música, compra de *agradecimientos*²³⁵ para los padrinos del carguero y de materias primas para la elaboración de las comidas propias de la fiesta.

Se entiende con lo anterior que las familias grandes cobran mayor valía por la posibilidad de apoyo económico y de manos al que tienen acceso en conjunto, cuanto más grande es una familia mayor es su posibilidad de tomar un cargo y con ello de ampliar sus relaciones al interior de la comunidad y de volverse agentes políticos con mayor solidez y trascendencia; en el caso de las mujeres, encontrarán en ésta la posibilidad de generar nuevos vínculos sociales, fortaleciendo así su fuerza comunitaria.

Dentro de esta ceremonia las mujeres toman peculiar importancia, además de sus labores rituales que atañen a la preparación de los alimentos, en el transcurso de esta celebración las solteras se engalanan con sus trajes tradicionales procurando así el cortejo con los varones, es decir, en el vestir se encontrará reflejada, además de su belleza, su riqueza económica y su potencial como mujer casadera y como mujer de la comunidad. Ostentando vestimentas que varían en calidades, ya sea por su laboriosidad manual o por la finura de sus telas, las mujeres solteras y casadas dejan plasmado su poderío, mismo que se traducirá en liderazgo entre las suyas y con ello en influencia política en la vida de la comunidad.

²³³ Así como en la celebración de San Felipe, también en la de San Juan Bautista los cargueros realizan rezos cada 24 de mes y tras éstos ofrecen desayuno, comida o cena a quienes les acompañan, como muestra de agradecimiento por sus oraciones.

²³⁴ Espacio acondicionado con una estructura de madera apropiada para guarecer a los asistentes a la fiesta de la lluvia y el sol; generalmente está organizada de forma cuadrangular, el lugar de mayor vista es utilizado para colocar el altar al santo y en el resto se distribuyen bancas hechizas y tarimas apropiadas para la danza de los sones tradicionales.

²³⁵ Obsequios entregados a todos los padrinos y madrinas por igual, generalmente a los hombres se les regala un sombrero y un morral y a las mujeres un rebozo y una bolsa.

Encontramos entonces que no todas las familias han tenido la posibilidad de recibir este cargo, precisamente por una cuestión que estriba principalmente en las relaciones sociales que se ven fortalecidas cuando se atiende a los cargos tanto civiles como religiosos al interior de la comunidad, es decir, una familia sin matrimonios no genera vínculos nuevos, un matrimonio con pocos hijos priva sus relaciones e hijos sin cargos desprovee de esa posibilidad multitudinaria de interacción social que genera a su vez posibilidades de acceso y membresía al interior de la comunidad traducido en poder político.

Reposicionando a Alma y a Elvia encontramos a un par de mujeres que han tenido posibilidad de acceder directamente a cargos religiosos menores²³⁶ e indirectamente, es decir como parte de las familias a las que pertenecen tanto ellas como sus maridos, a cargos mayores religiosos y comunitarios, tenemos pues mujeres que además de pertenecer a barrios bien posicionados, son también pertenecientes a familias con alcances sociales significativos para la comunidad, lo cual les otorga la posibilidad de participar en eventos públicos, como los permisos y compadrazgos en la Jefatura de Tenencia, así como en eventos privados en los cuales su esfera de influencia se vuelve sólida y contundente.

Aunque hombres y mujeres tengan labores específicas no priman unos sobre las otras, esto es, los hombres tienen membresía en los espacios públicos y las mujeres en los privados, los primeros tienen una preponderancia de facto en la toma de decisiones de beneficio comunitario, mientras que las mujeres se enfocan a labores más concretas en el ámbito del hogar y de la iglesia, sin embargo, cada una de éstas va vinculándose de manera jerárquica y progresiva y con ello va posibilitando que las mujeres repliquen sus voces en las de sus esposos en las asambleas comunitarias y que los hombres hagan lo mismo en las de las mujeres al interior de la iglesia y del hogar.

Como hemos señalado antes en una comunidad no se gestan entes políticos individuales, sino grupos de personas y son estos los agentes políticos que vuelven fuertes o débiles las ideas y propuestas que determinan el rumbo comunitario; para el caso, siendo de nuestro interés particular la participación política de las mujeres podemos encontrar su

²³⁶ San Agustín y La Sagrada Familia, son cargos también familiares, sin embargo, su relevancia comunitaria no es altamente representativa como el caso del cargo de San Juan Bautista.

participación en la vida comunitaria siempre a la par de los varones, es decir, también ellas deben iniciarse en el matrimonio, deben colaborar con las labores de la comunidad en las celebraciones y su pertenencia a ciertos grupos favorece sus alcances, así pues, al igual que los hombres, no tienen la misma membresía si están solteras, no pueden participar activamente en las celebraciones, esto es, su voz también se expresa desde la experiencia y desde la membresía en los quehaceres de la comunidad y mientras éstas no sean suficientes no serán consideradas relevantes para la toma de decisiones.

Es así como podemos encontrar ciertas pautas de relación y actividades específicas, en cada una de las celebraciones, que marcan posibilidades de interacción y alcances sociales. Cada ritual ha fungido un papel en específico que se expresa precisamente en la fortaleza de la comunidad, en su estructura, sus ideas y sus dinámicas, es decir, queda expuesta la organización de conjunto, la preponderancia de la familia, las alianzas comunitarias y los beneficios de grupo. Así como también es posible ponderar cuáles son las labores que cada grupo o subgrupo debe realizar y de qué forma; tanto hombres como mujeres quedan insertas en las distintas celebraciones, sin embargo, aunque éstas últimas no han tenido voz pública no dejan de ser partícipes activas de todo cuanto acontece al interior de la comunidad. Y ésta participación activa se genera desde sus espacios designados socialmente y alcanza también a las asambleas comunitarias a través de las voces de sus núcleos familiares y aliados de comunidad

Ahora bien, en dónde podemos encontrar las voces de las mujeres, la génesis de sus prácticas políticas o el bastión más significativo de la expresión de sus influencias comunitarias, como ya se ha dicho, es en los espacios privados y en la iglesia, sin embargo, el de mayor significancia es el hogar y dentro de él el espacio designado para la elaboración de los alimentos.

III.V De las celebraciones a la acción política. La cocina, espacio de preparación social

Como hemos visto, en la escalada relacional se encuentran a la par hombres y mujeres, sin embargo, las formas de expresión de ese poderío y alcances de los mismos se manifiestan de maneras diversas, ya que los espacios de acción son específicos para cada sexo; las mujeres

poseen un lugar de diálogo constante que cobra vida de asamblea en cada una de las festividades religiosas, civiles y comunitarias, no pueden adquirir valor y fuerza política si se les piensa en reclusión o subrogadas, es entonces imprescindible ubicarlas en el lugar al que más acuden, en el que se congregan y muestran su voz políticamente activa. ¿En dónde pues ha estado ese espacio, dónde se han congregado, dónde han analizado las cuestiones de la vida de la comunidad y dónde han generado estrategias de acción para la misma?, ha sido en el lugar en el que generan el alimento, que no será solo real, sino también simbólico y político, en el que se conocen, en el que las que tienen experiencia hablan y las que no, solo escuchan, pero en el que todas ayudan y al que todas asisten: en la cocina. La cocina como espacio de “poder” y el poder traducido como servicio, cómo se intersecan las construcciones del afuera y el adentro de la comunidad.

La cocina tiene un lugar preponderante para las mujeres dentro los pueblos nativos, no son pues las cocinas occidentales en las que sólo cabe la madre-esposa, sino que son espacios de interacción colectiva. Como bien se ha dicho antes, es un escenario de acción en el cual se congregan las mujeres para organizar su participación en cada una de las celebraciones que atañen a los distintos escalafones comunitarios, es decir, es el espacio en el que se preparan para delegar responsabilidades, hacer comitivas, gestionar conflictos, adquirir experiencia y, sobretodo, para permanecer en unión como cuerpo familiar, colectivo y comunitario.

Desde la distribución del espacio de la cocina podemos ver una constitución circular-cuadrangular, pero con lugares determinados para quienes lideran y quienes secundan los liderazgos dentro de una familia. No son territorios reservados para una sola mujer, sino para grupos grandes de ellas, dentro de los cuales la interacción es directa, aunque siempre jerárquica.



Ilustración 24. Distribución de la cocina tradicional.

Podemos encontrar siempre en el lugar principal a la mujer que cocina, que generalmente es la de mayor edad o la cabeza moral de ese círculo colectivo, es ella quien marca la pauta no solo de la preparación del alimento, sino también de las conversaciones que se siguen durante el transcurso de la reunión. Todas pueden participar de lo que aquella mujer indica, no se subordinan, sino que colaboran con ella debido a que existen convenciones colectivas de respeto a las voces de las antiguas. En la intimidad de esas reuniones es posible escucharlas hablar sobre las problemáticas que acontecen al interior de la comunidad, es decir, al sonar del “torteo” las voces van formando también acuerdos de mejoras consensuadas, van de temas que tocan la salud pública y la organización de las celebraciones hasta la expresión tajante sobre sus descontentos con las autoridades comunales, las gestiones de recursos y las necesidades de infraestructura o servicios.

Aun cuando no hablamos de rituales de mesa, podemos emular el decir de Coulon al detallar cómo la cocina se vuelve un objeto político: “los rituales de mesa representan otro ámbito muy visible de lo político, en el que éste se escenifica bajo formas variadas que expresan visiones y prácticas diferenciadas del poder y de la autoridad (...) Los rituales de mesa son, pues, vehículos de sociabilidad política vertical u horizontal, y definen espacios simbólicos de lo político”.²³⁷

Podemos pues, desde la cocina, visualizar a las mujeres como agentes políticos cuya organización rebasa incluso a la de las autoridades de gobierno de la comunidad a la que pertenecen, esto debido a que las congregaciones son mucho más recurrentes que las de las asambleas comunales, ya que los motivos para celebrar no son menores durante el transcurso del año y cada celebración conlleva un alimento de por medio que ameritará reuniones multitudinarias de mujeres, cada motivo festivo cataliza los temas de ocasión y las posibles vías de acción de ellas, de sus familias y de la comunidad entera. A entender entonces que dentro de la comunidad quien tiene el poder en la cocina tendrá una fuerza política representativa y de acción contundente.

Ahora bien, esta acción puede verse representada por dos vías posibles, una de ellas obedece a las relaciones sociales y parentelas de las mujeres congregadas con las autoridades comunales, es decir, si alguna de las presentes es, además de la antigua o la cabeza moral, la esposa o madre del Jefe de Tenencia o del Representante de Bienes Comunales, la posibilidad de que las inquietudes vertidas en la cocina sean tocadas en asamblea son mucho mayores y si también las demás mujeres tiene vínculos familiares con el resto del esquema de autoridades menores de la comunidad se vuelve casi ineludible que se tomen acciones respecto a las problemáticas que éstas ven en la comunidad, sin embargo, si sus voces no son escuchadas desde la asamblea y apremia actuar, las mujeres han empleado la vía de la acción directa, tomando los espacios públicos para obrar conforme a lo que consideran es un bien común (léase caso Cherán).

²³⁷ Christian Coulon, “La cocina como objeto político”, en Francisco Letamendia & Christian Coulon (coords.), *Cocinas del mundo. La política en la mesa*, Madrid, Editorial Fundamentos, 2000, pp. 26-27.

En esta situación de convivencia entre mujeres, al interior de la comunidad, en la que se gestan ideas políticas y se esbozan determinaciones de índole familiar y comunitario fue posible encontrar a Alma y a Elvia compartiendo testimonios y suscitando temas de interés común. Es aquí donde se inserta el motivo que dio pie a la presente investigación.

Durante el día 03 de septiembre del año 2016 se convocó a Asamblea Extraordinaria dentro de la Comunidad Indígena de San Felipe de Los Herreros, ello con la finalidad de permitir el abordaje de una problemática comunitaria que aqueja a la juventud, la drogadicción, misma que desembocó en el asesinato de uno de los comuneros; en extenuante debate hubieron de tocarse fibras sensibles y añejas de la comunidad y sus habitantes, eventualmente, en animosas participaciones, dos mujeres tomaron la palabra (Elvia Sanabria Bernabé y Alma Tomás Sanabria, tía y prima política, respectivamente, del fenecido). Al avanzar la asamblea la cuestión se profundizó y entre comentarios sórdidos la voz contundente de un varón (Luis Alonso) se alzó para decir: “¿Y las mujeres?, también tienen voz y voto, la comunidad se los acaba de brindar dada la situación, para poder pedir auxilio a la autoridad, para no vivir con miedo!”; posteriormente, al dar paso a los resolutive finales, entre otros puntos, se acordó llevar a consejo la propuesta de otorgar voz y voto a las mujeres en las Asambleas, que éstas fueran pues para toda la comunidad.

Se puede visibilizar, en la presente relatoría de hechos, el decir: “otorgar la voz y el voto a las mujeres”. En la indagatoria concisa sobre la distinción de éste momento histórico por encima de cualquier otro en la vida de la Comunidad, porque se exige de esa forma y qué evidencia. Pareciera mostrarse un escenario en el que aparentemente las mujeres han permanecido silentes, inactivas, subrogadas a lo privado y ajenas a lo público.

Cómo podríamos entender ese silencio si son, aparentemente, las mujeres mencionadas quienes fungen las veces de voceras, de moderadoras, de dolientes y no solamente se les escucha, sino que se les pide su voz dentro de ese máximo ejercicio político la Asamblea Comunal.²³⁸

Unas horas antes de la citada Asamblea en la cual la voz de ambas maestras se hizo escuchar, hubieron de reunirse grupos de mujeres en diversas cocinas de la comunidad con la finalidad de preparar la comida para los familiares –hombres- que habitan fuera de la comunidad y habían llegado para presentarse a dicha asamblea. En la casa de la abuela Consuelo Hernández, suegra de la profesora Elvia, se congregaron ella, Alma, algunas de sus cuñadas,

²³⁸ Relatoría de la Asamblea Comunal del día 03 de septiembre del 2016 en San Felipe de Los Herreros, Michoacán

un par de sobrinas y sus nueras. Mientras se preparaba la comida, entre la pesadumbre de la situación, Elvia comenzó a comentar que debían las mujeres ir a la Asamblea también, arguyó que debían tomarlas en cuenta también a ellas porque su sobrina política había quedado viuda y con hijos a su cargo y no tenía ni trabajo, ni propiedades, entonces debían ir para exigir que la comunidad respaldara a la mujer y a sus hijos. Asimismo, señaló que debían formar ellas parte de la solución porque los hombres no estaban sabiendo qué hacer con el problema de las drogas y el alcohol en la comunidad.

Hubo quien permaneció en silencio, también hubo quien señaló que eso sólo haría el problema más grande y así, entre lamentos, molestia y escepticismo terminó de prepararse la comida, Alma se adelantó a su casa a terminar sus labores y prepararse para la Asamblea, más tarde Elvia se retiró el delantal, lavó sus manos y pidió a una de sus nueras que la acompañara a caminar por las calles para ver a cuantas mujeres encontraban e invitarlas a la Asamblea.

Como era de esperarse se apersonaron las mujeres de la familia Sanabria Bernabé –a la cual pertenecen Alma y Elvia- y, finalmente, se logró en la Asamblea lo que ellas habían fabulado horas antes en la cocina de *Mamá Cheyo*. Se determinó apoyar a la viuda tras un tórrido discurso de Elvia y se realizaron cuadrillas de cuidado para mantener vigilada la comunidad para capturar a los hechores del crimen, Inicialmente Elvia, Alma y las mujeres presentes encabezaron las listas, pero pronto fueron los hombres quienes desdoblaron el listado para encargarse ellos de los cuidados del territorio.

Si bien puede discutirse ampliamente sobre los alcances y resistencias de las mujeres y la ocupación de los espacios para las diversas formas de expresión política, no puede ignorarse el hecho de que la política, en la comunidad, también sucede en la cocina, queda pues suscrita a territorios distintos que alimentan el espectro de acción de mujeres que se gestan en fronteras territoriales y epistémicas.

Así pues, encontramos a Alma y Elvia cuyas voces suenan más altas que los molcajetes y metates al hacer las salsas, que coordinan banquetes para las ceremonias y revueltas para las problemáticas sociales, envuelven con gracia las corundas y con ellas

abrazan el sentir del valor comunitario, cálido, compacto, con sabor a terruño y a manos unidas. Son mujeres que congregan a otras, ocupadas y preocupadas por mantener y fortalecer a su comunidad que, al emplear sus relaciones familiares, sus vínculos parentales y sus posiciones económicas catapultaron la diversificación de la participación política de las mujeres en San Felipe de los Herreros, ocupando sus cocinas y saliéndose de las mismas en voz y acción para exigir no solamente espacios nuevos de acción, sino también para defender aquellos que ya tenían ganados.

CONCLUSIONES

Inicialmente podemos concluir que dentro de la comunidad p'urhepecha de San Felipe de los Herreros, Michoacán, es posible encontrar sucesos que nos permiten visibilizar ciertos fenómenos que no escapan del todo a las influencias externas, al “afuera”, y a la misma vez evidencian prácticas que obedecen a pensamientos cruzados entre el afuera y el adentro que motivan dinámicas diversas, como sucede con la comprensión de la participación política de las mujeres, dentro y fuera de la comunidad.

Podemos además decir, a partir de lo expuesto en la presente tesis, que es posible palpar la presencia y pervivencia de vidas no sólo divergentes, sino elaboradas desde la confluencia constante entre dos epistemes que fueron construidas desde distintos escenarios y la creación de una nueva episteme producto de ese intercambio intercultural. Han sido pues mujeres que en lo cotidiano provocaron un diálogo entre dos territorios y cosmovisiones, y a partir de él suscitaron en sí mismas el reaprendizaje y reestructuración de su propia subjetividad.

Reconocemos que la vida de cada ser es susceptible de reconocimiento, que en cada lucha individual podemos encontrar propuestas y mecanismos de lucha, resistencia y posibilidades de subjetivación diversas y cada una es tan importante como la otra, sin embargo, no podemos negar que hay acciones que se vuelven hitos y marcan un antes y un después de las acciones llevadas a cabo por mujeres o grupos de mujeres exigiendo sus derechos en espacios que les eran restringidos. Deseamos que sea esta la lectura final que se tenga sobre esta obra, la de admitir que la historia se vive secuencialmente y en todo momento podemos encontrar nodos de unión entre la historia pasada y presente. No podemos pensar pues a las mujeres de este estudio disociadas de aquellas otras que lucharon en el movimiento feminista mexicano, ni de aquellas otras mujeres indígenas que habitan en *caracoles* atrincheradas, luchando por sus tierras, ni de las sindicalistas, obreras, etc. Resaltamos pues la relevancia de la comprensión de la historia como una red de hechos y actoras que posibilitaron estas expresiones políticas que en este trabajo enunciamos.

Procurando ampliar el análisis de la cuestión, y volviéndose ésta nodal, fue imperante reflexionar sobre esos pensamientos colonizadores que procuran determinar, desde fuera y desde dentro, a ambas mujeres originarias de San Felipe, definiendo sus seres a ciertos ejercicios y espacios específicos, pero que terminan siendo útiles para provocar rupturas epistémicas que les permiten generar una suerte de pensamiento fronterizo, cuya lectura puede ser comprendida, muchas veces respaldado en el feminismo indígena. Sin embargo, no debe dejar de cuestionarse la condición de cómo estas mujeres han procurado el replanteamiento de su lugar a los ojos de la comunidad total, para poder evidenciar en el trayecto el paso por el pensamiento colonial/de-colonial y sus respectivos planteamientos para así discernir la relevancia de vivirse en frontera.

La cuestión está dada en aristas específicas; primero en las mujeres que se mueven entre dos espacios territoriales diferentes; después, en estos territorios que las definen uno desde sus nacimientos y otro desde su ingreso a la educación superior, permaneciendo ambos espacios en su configuración durante el resto de sus vidas hasta la actualidad; por último, la evidencia de sus acciones trascendentales de vida ciudadana y comunitaria, volviéndose una la fundadora de la primera escuela primaria experimental en Uruapan (2002) y la otra, la primera mujer de la comunidad en ocupar un cargo público en la comunidad de Charapan, siendo Regidora de Deporte y Cultura (2008).

Aunque históricamente han existido estudios sobre lo indígena y recientemente el enfoque de género promueva el abordaje de las mujeres desde una perspectiva que dé nuevas miradas a la participación de las mujeres en la historia de los espacios en los cuales éstas se han desarrollado, el hacer el presente, un estudio transversal que procuró una visión inclusiva de las sujetas de estudio, intentó no solamente colaborar con la escritura de y desde las mujeres en la historia, sino también buscó en todo momento visibilizar un espacio que permanece sin letras históricas formales como lo es La Comunidad Indígena de San Felipe de Los Herreros, Michoacán. Dentro de este espacio la identidad ha quedado sujeta a letras informales esporádicas y a la tradición oral, que si bien es un bagaje cultural importante suele quedar al amparo de las voces que lo cuentan y que, por desgracia, cada vez son menos.

No habiendo un análisis que anteceda al presente sobre San Felipe de Los Herreros, ni sobre la vida de las mujeres dentro de la comunidad, la historia de vida de éstas dos mujeres será de utilidad para hacer un primer acercamiento y enfocar la mirada hacia un espacio y una población sin historia escrita y, asimismo, el acercamiento a la comunidad y reconstrucción de la misma no parte de una mirada externa, de discursos coloniales, sino procuró en todo momento respetar las palabras y ejercicios propios de reflexión y recuperación de la propia comunidad y de las mujeres que prestaron su voz para la realización del presente trabajo.

La relevancia de éste, además de salvar una ausencia de escritura, procura un ejercicio de visibilización de las acciones femeninas dentro de espacios generalmente vetados para las mujeres, esta evidencia resulta importante ya que marca también pautas para el acercamiento a la equidad entre hombres y mujeres. Queda así esclarecido que desde la investigación y escritura de estas cuestiones se van enunciando formas de cambios que ayudan a la recomposición del dañado tejido social.

Asimismo, la visión que pretende la presente busca hacer manifiesto al lector la existencia no solo de momentos históricos coloniales, sino a la permanencia de decires, sentires, pensares y expresiones que se mantienen en la estructura colonial, exigiendo con ello, además de una mirada desprejuiciada, un ejercicio personal de reflexión sobre las formas de escribir y contar la historia acercando a las voces silenciadas a la escritura de su realidad.

Así pues, una de las características particulares de éste trabajo recae en la reflexión teórica que sugiere, es decir, tras visibilizar la historia de vida de ambas mujeres, de bosquejar los espacios y momentos en los cuales se desarrollaron y de re-construirlas en el paso de las décadas (1970-2010) se procurará un momento de análisis sobre las acciones de dichas mujeres, contrastando así sus actuares comunitarios y ejercicios políticos en la ciudad, para evidenciarlas como migrantes en este ir y venir y de esta manera derivar la existencia, en ellas, del pensamiento fronterizo, mismo del cual poco se ha hablado asociado a los/las p'urhepechas y a las mujeres.

De esta forma la estructura y escritura de la presente tesis intenta en todo momento señalar la existencia de ejercicios de subjetivación que ocurren en el movimiento físico, moral, ideológico y cultural de las personas, y, además propone una lectura dialógica y, toda vez respetuosa de las mujeres que la acuerpan y de la comunidad que permitió la escritura de estas letras. Reconociendo que el ejercicio autoreflexivo de la identificación de la colonialidad en las actividades propias de la academia recién comienza argüimos que este primer acercamiento nos otorga herramientas para comenzar a hacer escrituras y lecturas reconociendo como sujetas/os activos a aquellas/os sobre quienes la historia escribe.

Por otro lado, como conclusiones generales podemos aseverar que desde el pensamiento fronterizo es posible entablar un diálogo intercultural, ya que éste nos permitirá no sólo comprender la cuestión señalando las dominaciones y disintiendo desde los conocimientos y las prácticas coloniales, sino también a dar pie o entrada a nuevas epistemes, dinámicas y formas de entender las vidas que han sido subsumidas o subrogadas a escenarios coloniales.

Comprendemos, por ende, que es necesario distinguir que existen discursos dominantes para poder entender a aquellos que son dominados. Sin embargo, desde la comprensión del pensamiento fronterizo podremos repensar a dichos discursos no sólo en pugna, sino también en diálogo, dando forma a nuevas subjetividades que subsisten en la interacción constante de ambos.

Asimismo, es viable la analogía que enmarca el *adentro* y el *afuera* en escalas micro, que no trascienden fronteras internacionales, pero que finalmente marcan una diferencia al interior de una nación, es decir, podemos entenderlos territorialmente, tal y como se explicó la distinción entre la comunidad p'urhepecha de San Felipe de Los Herreros y las ciudades michoacanas: Uruapan y Morelia.

Sin embargo, también hay un adentro y un afuera que toma cuerpo desde la estructura del conocimiento que se apuesta en espacios que habitaron en frontera Alma y Elvia, dentro de los cuales encontramos que aquellos que pertenecen al adentro –San Felipe- no son los que hacen nacer epistemes o formas de entender el mundo que sí podemos ver configurados

en estos otros territorios que se escapan a La Comunidad –Uruapan, Morelia- y que se vuelven alternativas de vida una vez que son apropiados por las sujetas como, en este caso, el marxismo, el feminismo o el Estado mismo.

Finalmente, en ciertos territorios que no nacen, se imponen todas estas cuestiones dialógica o autoritariamente en otros espacios, sin embargo, terminan también por ser susceptibles de apropiación, y en ésta se interponen o interactúan directamente las otras formas de ser y de saber. Con esta expresión nos referimos justamente a las que surgen en las comunidades, específicamente en San Felipe de Los Herreros; es en éstas donde encontramos sujetas ciertas formas de conceptualización o determinación de la vida, ciertas cosmovisiones, como lo son: el servicio, la costumbre, la comunidad, y con ellas formas específicas de ejercerse políticamente, las cuales involucran un asunto identitaria que se sale por completo de las cuestiones coloniales.

Podemos partir de lo anterior para comprender –justamente- ese diálogo intercultural en el que finalmente, si no existe tal, si no existe esa apropiación y el intercambio directo o indirecto, no pueden surgir sujetas históricas como las que investigamos, y que insistimos, no es que sean mujeres que valgan más o menos que el resto; simplemente son aquellas que dan la pauta para entender a una sujeta histórica determinada por la interacción entre el afuera y el adentro territorial-discursivo, que termina por definir una forma específica de actuar y de ser que escapa por completo tanto del afuera como del adentro, que se vuelve pues, una subjetividad fronteriza, demostrada ésta desde la participación política.

Entendido lo anterior, debemos destacar la trascendencia de la participación política de las mujeres, de sus luchas a través de la historia tanto en nuestro país como a nivel mundial que, como alas de mariposa en movimiento, han vertido efectos décadas más tarde en territorios y cuerpos alejados de aquellos otros que podían hablar desde discursos ajenos a los de la interseccionalidad. No podemos pensar a las mujeres de los 70's sin aquellas otras que desde el porfiriato comenzaban a esbozar la idea de la pertinencia de exigir unos derechos para ellas, para nosotras. Tampoco podemos sin esas otras mujeres empapadas de las ideas de lucha abrevadas del socialismo, sin las que comenzaron a exigir espacios en la esfera pública, sin las que se determinaron a sindicalizarse, a pugnar y pugnarse.

Dejo así un primer cierre necesario, para acercarnos a una sujeta histórica en el pasado lejano o inmediato, no debemos pensarlas aisladas, como producto de sí mismas, sino como una consecución necesaria de ideas, conocimientos, territorios ocupados, exigencias, luchas y caminos cruzados que dieron forma al momento histórico que le permitió ocupar ese y no otro discurso vital.

No afirmamos con lo anterior la incapacidad de autodeterminarse, de decidir, sin embargo, sí resaltamos la relevancia de reconocer los escenarios de desarrollo para con ellos comprender a qué tipo de determinaciones pudo estar sujeta una persona y cómo esas sujeciones en pugna-resistencia se vuelven subjetividades históricas específicas. Sólo de esta forma podríamos comprender la complejidad de estudiar vidas y no fenómenos sociales generales.

Así pues, podemos redondear las vidas de Elvia y Alma. Ambas quedaron sujetas a décadas de vida-juventud determinada, situadas en los 70's, avanzando con el tiempo, las ideas y los territorios en ellas, socorridas por el pensamiento marxista, por el sindicalismo, por el discurso renovado de progreso y desarrollo, por la lucha en las calles, pero también por los usos y costumbres de su comunidad, por los ejercicios políticos desde la cocina, por el sentido de comunidad arraigado en sus seres, por el amor al terruño –y también, por las violencias diversificadas ejercidas sobre ellas-.

Entonces pues, desde ahí es que debemos comprender su participación política expresada en los escenarios que ocuparon, en las formas de ejercicio reconocidas en esos territorios y en las maneras en las cuales encarnaron los mismos. Pensarse en frontera es también pensar decolonialmente y, asimismo, hacerlo implica un ejercicio de pensamiento interseccional, no precisamente desde las violencias, sino desde la diversidad de vivencias que atraviesan y constituyen subjetividades.

Precisamente señalando esa mirada interseccional, dentro del primer capítulo se pudieron hacer manifiestas las situaciones contextuales de la participación política de las mujeres, tomando con ello la alternativa de comprender la diversidad que ha existido en las

expresiones de participación-acción política de las mujeres en México, para de ahí entender de forma más focalizada a las mujeres indígenas en Michoacán.

Finalmente, en el segundo y tercer capítulo pudimos introducirnos a analizar las condiciones que abrazaron a las profesoras Alma y Elvia, pese a que el análisis fue hecho desde la visión política no pueden negarse las condiciones que determinan los alcances que una mujer puede llegar a tener, más si ésta es de origen indígena, si tiene cierta posición económica y social y cierto nivel de estudios, si bien ellas se enfrentaron a escenarios de plena hostilidad y de poca disposición y apertura lograron no ser sólo ellas, mujeres, escribiéndose históricamente dentro del sistema patriarcal, sino abrir espacios para que otras más pudieran continuar ocupándolos sin la misma hostilidad.

De esta forma también podemos concluir que, pese a que esta investigación haya sido enfocada en dos mujeres primordialmente, la intención de retomar sus vidas no es exclusivamente la de homenajear sus luchas, sino también posibilitar ampliar las miradas sobre las distintas formas de vivirse mujer y de sensibilizarnos hacia estas otras prácticas políticas que si bien no son cercanas al contexto occidentalizado sí lo son en algunas culturas originarias, a la p'urhe en nuestro caso. Es decir, se ha hecho manifiesta la diferencia entre los escenarios de acción y con ella queda abierta la posibilidad de comprender que existe un abanico de subjetividades que surgen en momentos específicos de la historia.

“Compañera, hermana:

Bueno, pues ahí te encargamos la pequeña luz que te regalamos.

No dejes que se apague.

Aunque la de nosotras se apague aquí con nuestra sangre, y aunque se apague en otros lados, tú cuida la tuya porque, aunque los tiempos ahora son difíciles, tenemos que seguir siendo lo que somos, y es que somos mujeres que luchan.”

Carta de las Zapatistas a las mujeres que luchan en el mundo. 11/02/19

Ejército Zapatista de Liberación Nacional

FUENTES

“Acuerdos de San Andrés Larraínzar entre gobierno y zapatistas”, 30 de diciembre del 2013, www.aristeguinoticias.com

“La reforma constitucional en materia indígena en México”, en *Revista Lex*, núm. 79, 2002.

“Observaciones finales”, Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer a la República de Panamá (1998 y 2010), Panamá, Sistema de Naciones Unidas de Panamá, 2010.

“Participación Política de la Mujer en México”, Comisión Nacional de Los Derechos Humanos, 2009.

(Memorias) “México 1923: primer Congreso Feminista Panamericano”, en *Debate Feminista*, año 1, vol. 1, México, UNAM, 1990.

- 12 de febrero de 1947.
- 17 de octubre de 1953.

Alejandre, Gloria & Torres, Eduard, “El Primer Congreso Feminista de Yucatán 1916. El camino a la legislación del sufragio y reconocimiento de ciudadanía a las mujeres.

Construcción y tropiezos”, en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 39. vol. 9. México, UNAM, 2016.

Anaya Leal, José Vicente, “Las Escuelas Normales. La historia de las escuelas de pedagogía”, en página web de FUNDACIÓN UNAM, 2015.

Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Aragón Andrade, Felipe Orlando, *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma al Artículo 4° Constitucional de 1992*, Morelia, UMSNH, 2007.

Archivo personal de la profesora Elvia.

Bartra, Elionor, Anna Fernández & Ana Lau, *Feminismo en México, Ayer y Hoy*, México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.

Blauberg, *Diccionario marxista de filosofía*, 3ª ed., México, Ediciones de Cultura Popular, 1975.

Bonfil Sánchez, Paloma, Dalia Barrera Bassols & Irma Aguirre Pérez, *Los Espacios Conquistados: Participación política y liderazgo de las mujeres indígenas en México*, México, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2008.

Bremauntz, Alberto, *La Batalla Ideológica en México*. México, Ediciones Jurídico Sociales, 1962.

Bustillo Marín, Roselia & García S., Enrique Inti, *El derecho a la participación política de las mujeres indígenas: Acceso, ejercicio y protección*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2014.

Canal, María, *El sujeto y el poder, Foucault y el poder*, México, UAM - Xochimilco, 2010.

Carrillo, Juan, “Juntas de Buen Gobierno y constitucionalidad: autonomía de facto, autonomía de *iure*”, en *Argumentos*, núm. 51, 2006.

Castro Apreza, Inés, “Institucionalidad oficial vs. usos y costumbres. Ciudadanía femenina indígena y ciudadanía étnica”, en Cejas, Mónica & Lau Jaiven, Ana (coords.), *En la Encrucijada de Género y Ciudadanía. Sujetos políticos, derechos, gobierno, nación y acción política*. México D.F., Itaca / UAM Xochimilco, 2011.

Cienfuegos-Fidalgo, Juan Álvarez, *La cuestión del indio. Bartolomé de Las Casas frente a Ginés de Sepúlveda. La Polémica de Valladolid de 1550*, prólogo de Mauricio Beuchot, Morelia, Editorial Jitanjáfora, 2001.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, Parte 1, Artículo 1. Panamá, Sistema de Naciones Unidas de Panamá, 2010.

Cortés Máximo, Juan Carlos (coord.), *Marhuatspekua. El servicio en reciprocidad entre los p'uerhepecha*, México (en prensa).

Costa, Malena, “Distintas consideraciones sobre el binarismo sexo/género”, en *A Parte Rei. Revista de filosofía*, núm. 46, 2006.

Coulon, Christian, “La cocina como objeto político”, en Letamendia, Francisco & Coulon, Christian (coords.), *Cocinas del mundo. La política en la mesa*, Madrid, Editorial Fundamentos, 2000.

Dahlerup, Drude, “El uso de cuotas para incrementar la representación política de la mujer”, en *Mujeres en el parlamento: más allá de los números*, Suecia, Internacional Institute for Democracy and Electoral Asistanse, 2002.

Del Jurado Mendoza, Fabiola (coord.), *Agenda Política. Mujeres indígenas de México*, México, Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI), 2012.

Diario Oficial de La Federación

Dietz, Gunther, “Zapatismo y movimientos étnico-regionales en México”, en *Revista Nueva Sociedad. Democracia y Política en América Latina*, núm. 144, Noviembre – diciembre de 1995.

Dietz, Gunter, *La comunidad purépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán*, México, Abya-Yala, 1999.

Dussel, Enrique, Conferencia 24 de marzo del 2017, México, Facultad de Filosofía – UMSNH.

Erlj, David, “Precursoras de la democracia en México”, en *Letras libres*, mayo 2005.

Espinosa Damián, Gisela, “Mujeres indígenas construyendo su ciudadanía. Quince notas para su reflexión”, en Cejas, Mónica & Lau Jaiven, Ana (coords.), *En la Encrucijada de Género y Ciudadanía. Sujetos políticos, derechos, gobierno, nación y acción política*. México D.F., Itaca / UAM Xoxhimilco, 2011.

Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Michoacán, México, UNAM / Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad / Secretaría de Pueblos Indígenas del Gobierno del Estado de Michoacán, 2017.

García Campos, Adriana, “A 64 años del voto femenino en México, el reto es la paridad en los cargos públicos”, en *La Jornada Aguascalientes*, 18 de octubre de 2017.

García S., Inti, *El derecho a la participación política de las mujeres indígenas: Acceso, ejercicio y protección*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2014.

González Marín, María Luisa (coord.), *Metodología para los estudios de género*, México, Instituto de Investigaciones Económicas - UNAM, 1996.

Guzmán, Virginia & Moreno, Claudia, “Hacia un horizonte paritario en América Latina: representación política de las mujeres”, en *Décima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y El Caribe*, Ecuador, CEPAL, 2007.

Hernández Castillo, R. Aida, “El zapatismo y el movimiento de mujeres indígenas en México”, en Chaire Nycole Turnel, *Sur les espaces publics et les innovations politiques*, Canadá, L'Université du Québec à Montréal. 2008.

Hernández, Castillo, R. Aida, “Entre el etnocentrismo feminista y sus demandas de género. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, en *Debate Feminista*, núm. 24, México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) - Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

“Movimientos de mujeres indígenas: re-pensando los derechos desde la diversidad”, en Gisela Espinosa & Ana Jaiven, *Un Fantasma recorre el siglo: Luchas feministas en México 1910-2010*, México Itaca, 2011.

Hernández Navarro, Luis, *Documental Cero en Conducta. Crónicas de la resistencia magisterial*, México, Para leer en Libertad A.C., 2011.

Highton, Helena, “El camino hacia el nuevo derecho de los pueblos indígenas a la propiedad comunitaria en la constitución de 1994”, en *Derecho Privado y Comunitario*, núm. 7, Argentina, Rubizal-Culzoni Editores, 1994.

Huacuz Elías, María Guadalupe & Barragán Solís, Anabella, “Acciones en contra de la violencia de género: Representaciones y discursos de líderes del movimiento feminista en Michoacán”, en *Discurso & Sociedad*, vol. 11 (1), 2017.

Hurtado Tomás, Patricia, “Una Mirada, una escuela, una profesión: Historia de las escuelas Normales 1821-1884”, México D.F., Publicaciones Digitales DGSCA – UNAM, (año no indicado).

Illades, Carlo, *Pensamiento Socialista del siglo XIX. Plotino Rhodakanaty. Juan de Mata y Rivera*, México, UNAM, 2001.

Informe de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y protección a las Minorías de la Comisión de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas. (DOCUMENTO)

Juan Olabarría Agra, “Tradición”, en Fernández Sebastián, Javier & Fuentes A., J. Francisco (dirs.), *Diccionario político social del siglo XIX español*, España, Editorial Alianza, 2008.

Korsbaek, Leif & Sámano Rentería, Miguel Ángel, “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad”, en *Ra Ximhai*, núm. 1, vol. 3, enero-abril de 2007, México, Universidad Autónoma Indígena de México.

Lagarde, Marcela, “La multidimensionalidad de la categoría de género y del feminismo”, en González Marín, María Luisa (coord.), *Metodología para los estudios de género*, México, Instituto de Investigaciones Económicas - UNAM, 1996.

Lamas, Marta, “De la autoexclusión al radicalismo participativo. Escenas de un proceso feminista”, en *Debate Feminista*, núm. 23, 2001.

Lamas, Marta, “Diferencias de Sexo, Género y Diferencia Sexual”, en *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, núm. 18, vol. 7, enero-abril de 2000. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

López Avilés, Gil Antonio, *La Participación Política de La Mujer en México: Contexto Histórico Político*, México, Movimiento Ciudadano, Partido Político Nacional, 2016.

López, Verónica, “La colonialidad del poder en Aníbal Quijano: rutas hacia la descolonización”, XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara, 2007.

Loyo, Aurora, “1958: La lucha de los maestros”, en *Nexos*. México, 1 de diciembre 1978.

Maldonado Gallardo, Alejo, *La Educación Socialista en Michoacán*, México, UMSNH, 1995.

Maldonado-Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, Santiago & Grosfoguel, Ramón (edits.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Colombia, Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

Martínez Cobo, José R., “Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas”, en *Informe de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías*, vol. V, México, Comisión de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas, 1986, p. 55.

Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*, 1845.

Méndez, Arturo, “La CNTE: Nacimiento y Trayectoria de Lucha”, en *La Izquierda Diario*. México, 2017.

Mignolo, Walter, *Habitar la Frontera. Sentir y Pensar la Descolonialidad*, México, CIDOB / Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2015.

Mignolo, Walter, “Geopolítica de la Sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, en *Revista de Filosofía*, núm. 2, vol. 74, 2013-2, Venezuela, Centro de Estudios Filosóficos Adolfo García Díaz.

Mignolo, Walter, “Geopolítica de la Sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, Traducción de Marcelo Expósito, en *Diario del Instituto Europeo para Políticas Culturales Progresivas*, Austria, IEPCP, 2011.

Mignolo, Walter, *Desobediencia Epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Argentina, Ediciones del Signo, 2010.

Moisés Franco Mendoza, “El gobierno municipal entre los p’urhépecha. Sistema actual”, en Paredes Martínez, Carlos & Terán Marta (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán. Ensayos a través de su historia*, vols. I y II, Michoacán, El Colegio de Michoacán / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social / INAH / UMSNH, 2003.

Montero Duhalt, Sara, “Antecedentes socio-históricos de la Ley sobre Relaciones Familiares”, en *Boletín Mexicano del Derecho Comparado. Memorias del 11 Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, México, UNAM, 1981.

Mouffe, Chantal, “Por una política de la identidad nómada”, en *Debate Feminista*, vol. 14, año 7, 1996.

Navarrete-Cazales, Zaira, “Formación de profesores en las Escuelas Normales de México. Siglo XXI”, en *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, núm. 25, vol. 17, Julio-diciembre de 2015. Colombia, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Noguez Noguez, Oliva, “Hermila Galindo y “La mujer moderna” (1915-1916). Abriendo espacios: entre la domesticidad y los derechos por la igualdad”, en *Revista Historia 2.0, Conocimiento histórico en clave digital*. núm. 4, vol. 2, Colombia, Asociación de Historia Abierta, 2012.

O' Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1995.

Oikión Solano, Verónica, “María Refugio García, Mujer y Revolución”, en *Legajos. Boletín del Archivo General de La Nación*, México, Archivo General de la Nación, núm. 1, 7ma. Época, 2009.

Orellana Trinidad, Laura, “La mujer del porvenir: raíces intelectuales y alcances del pensamiento feminista de Hermila Galindo, 1915-1919”, en *Signos históricos*, núm. 5, enero-junio de 2001, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Ortega, Gregorio, *El Sindicalismo Contemporáneo en México*, México, Archivo del Fondo de Cultura Económica, 1975.

Padilla Lozoya, Raymundo, *Representaciones de San Felipe de Jesús (santo patrono contra incendios y temblores)*, 1ª Ed., Colima, Praxis / Universidad de Colima, 2015.

Paredes Martínez, Carlos & Terán Marta (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán. Ensayos a través de su historia*, vols. I y II, Michoacán, El Colegio de Michoacán / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social / INAH / UMSNH, 2003.

Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo, núm. 54, t. CXLIII, Morelia, Michoacán, 10 de marzo del 2008.

Por la redacción, “La educación socialista en México: 1933-1945”, en *Revista Proceso*, 8 de enero de 2011.

Ramos Escandón, Carmen, “Mujeres de ayer: participación política femenina en México, 1910-1960”, en *Estudios políticos*, núm. 15. México, UNAM, 1997.

Rocha Islas, Martha Eva, “Nuestras propias voces. Las mujeres en la Revolución mexicana”, en *Revista Historias*, núm. 25, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.

Rodríguez, Victoria, “Las mujeres y el cambio político en México”, en *Revista de Estudios de Género La Ventana*, núm. 10, diciembre de 1999, México, Universidad de Guadalajara.

Ruiz Carbonell, Ricardo, “La Evolución Histórica de la Igualdad entre Mujeres y Hombres en México”, en *Biblioteca Jurídica Virtual*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas – UNAM (año no indicado).

Salazar, Bondy Augusto, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI Editores, 2006.

Sánchez, Julieta, “Publicación electrónica de la revista Violetas del Anáhuac”, en *Sobre la letra digital. Revistas Literarias*.

Sánchez Magallán, Juan Carlos, “Sufragio femenino”, en *Excélsior*, 23 de octubre de 2013.

Sánchez, Francisco, & Leyva, Oswaldo, “Participación política y el ejercicio del poder”, en *Ciencia política: perspectiva multidisciplinaria*, México D.F., Tirant lo Blanch, 2015.

Seoane, Julio & Rodríguez, Ángel, *Psicología Política*, España, Pirámide, 1998.

Sin autor, “49 Aniversario del sufragio femenino en México. Cronología”, en *Jornada UNAM*, México D.F., INMUJERES / UNAM, 2002.

Sin autor, “El FNALIDM a un año de su constitución (1980-4)”, en *Revista Fem*, núm. 13, vol. 4, México, CIEG – UNAM.

Sin autor, “La historia del SNTE”, en página web del SNTE, 4 de febrero de 2014.

Sin autor, “Organizaciones sociales de Mujeres”, México, Unidad de Investigación de México / Proyecto Mujeres Latinoamericanas en Cifras, FLACSO México, 1994.

Sin autor, *Más Mujeres al Congreso*, México D.F., Secretaría de Gobernación / Programa Nacional de la Mujer, 1998.

Sutter, Anne, “Movimiento feminista y política partidista en México: la experiencia Diversa”, en *Mujeres y escenarios ciudadanos*, 2008.

Valles Ruiz, Rosa María, “Hermila Galindo: Ideas y acción de una feminista ilustrada”, en *Ciencia Universitaria bitstream*, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2011.

Vásquez García, Carolina María & Vargas Vásquez, Liliana Vianey, “Situación general de las mujeres rurales e indígenas en México”, en *Mujer Rural y Derecho a La tierra. América Latina y el Caribe*, México, Foro Internacional de Mujeres Indígenas/Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México, 2017.

Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI Editores, 1969.

Zegada Claire, María Teresa, *Indígenas y Mujeres en la Democracia Electoral. Un Análisis Comparativo*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2012.

ENTREVISTAS REALIZADAS

Entrevistas realizadas a Elvia Sanabria Bernabé los días:

- 23 de junio del 2017
- 02 de enero de 2018

Entrevista realizada a Alma Delia Tomás Sanabria el día 06 de Febrero del 2018:

- 24 de Junio de 2017

Entrevista realizada a María Luisa Fuentes Alonso, mujer oriunda de la Comunidad de San Felipe de Los Herreros:

- 20 de mayo del 2018 en San Felipe de Los Herreros, Michoacán.

Entrevista realizada a Agustín Salvador, ex Jefe de Tenencia de la Comunidad de San Felipe de los Herreros:

- 22 de mayo del 2018 en San Felipe de Los Herreros Michoacán.

Entrevista realizada por María de Fátima Prieto Razo al Dr. Felipe Orlando Aragón Andrade:

- Junio del 2017