



**La viudez desde una perspectiva interseccional:
experiencias de mujeres teenek de Ciudad Valles,
San Luis Potosí**

TESIS

**Que para obtener el grado de
Doctora en Estudios Antropológicos**

Presenta

Vianey Azucena Mayorga Muñoz



**La viudez desde una perspectiva interseccional:
experiencias de mujeres teenek de Ciudad Valles,
San Luis Potosí**

TESIS

**Que para obtener el grado de
Doctora en Estudios Antropológicos**

Presenta

Vianey Azucena Mayorga Muñoz

Directora de tesis

Dra. Mónica Adriana Luna Blanco

Agradecimientos

Cuando agradecemos siempre corremos el riesgo de hacer omisiones, pero necesario es reconocer que un trabajo de esta magnitud, es el resultado de un proceso colectivo de muchos conocimientos, lenguajes, afectos, presencias y acompañamientos. Esta tesis no hubiera sido posible sin el apoyo del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT), a través del Programa Nacional de Posgrados de Calidad en El Colegio de San Luis (COLSAN).

Agradezco a mi directora de tesis la Dra. Mónica Adriana Luna Blanco por ayudarme a retomar el camino al principio de mi investigación y por su guía y apoyo durante todo el proceso. Agradezco a mi comité de tesis, la Dra. Mónica Inés Cejas por guiarme y acompañarme con sus conocimientos, por acuerparme con afecto y confianza hacia mi persona y como investigadora. Gracias querida Mónica Inés por devolverle la luz a este trabajo. Y al Dr. Mauricio Genet Guzmán Chávez por su acompañamiento, su lectura y atenta revisión a los detalles de esta investigación.

Mi agradecimiento a todas las mujeres que me recibieron en sus comunidades y hogares y me brindaron la oportunidad no sólo para conocerlas a ellas, sino para re-conocerme a mí misma. Agradezco a quienes me compartieron sus experiencias de vida y a quienes me acompañaron y apoyaron en el proceso; con especial atención y cariño, las nombro: Magdalena, Reynalda, Lina, Alicia, Margarita, Zefe, Julia, Jessi, Juanis, Josefa, Aure y Alicia

Gracias a mi familia que ha estado en todo momento y que de varias maneras ha contribuido para llegar a este momento; especialmente a Doña Mari, Miriam, Héctor y José Luis. A mis amigas y amigos quienes han estado presentes en este proceso, me han querido, escuchado y aconsejado, en especial a Nelly López, Rebe Rodríguez y Jorge Bautista. Con inconmensurable amor agradezco a César, Diego y Jesús por permitirme ver el mundo desde otras perspectivas.

Contenido

Introducción	8
Capítulo 1. Panorama de la viudez en las mujeres: situación actual y campo de estudio	28
1.1 Contexto internacional de las mujeres viudas	29
1.2 Contexto mexicano de las mujeres viudas	31
1.3 Estudios sobre viudez.....	35
1.3.1 Viudez y vejez	36
1.3.2 Género y viudez.....	37
1.3.3 Clase social y viudez	40
1.3.4 La viudez, entre un estado de vulnerabilidad y un evento transformador	41
1.3.5 La viudez en los contextos indígenas	43
Capítulo 2. El pensamiento feminista interseccional como marco teórico	48
2.1 Interseccionalidad.....	49
2.2 Categorías interseccionales	58
2.2.1 Raza/Etnicidad.....	59
2.2.2 Género/Ser mujer.....	61
2.2.3 Clase/situación socioeconómica	63
2.3 Otras ategorías interseccionales	64
2.4 Interseccionalidad y experiencia	66
2.5 Interseccionalidad y matriz de dominación.....	68
2.6 La interseccionalidad en América Latina.....	70
2.7 La interseccionalidad y el feminismo decolonial	77
2.8 La interseccionalidad en el ámbito de los estudios indígenas	80
Capítulo 3. Espacio, región y territorio. Los territorios de la cordillera teenek en el confín huasteco del municipio de Ciudad Valles	83
3.1 La Huasteca potosina	83
3.2 El territorio teenek frente a la configuración de la región Huasteca	88
3.3 La construcción local de la identidad huasteca mestiza e indígena de Ciudad Valles....	97
3.4 Contexto actual de Ciudad Valles	102
3.5 Importancia económica y administrativa de Ciudad Valles.....	102
3.5.1 Características demográficas.....	104

3.6	Configuración actual de los territorios teenek de Ciudad Valles: los casos de La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal.....	109
3.7	La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal.....	118
3.8	La identidad cultural de las mujeres teenek	137
Capítulo 4. Ser mujer y ser mujer viuda en los territorios teenek de Ciudad Valles.....		140
4.1	Poder ser, poder hacer, poder estar	142
4.2	Primer grupo: “porque nacimos mujeres”	146
4.3	La autopercepción de la identidad de las mujeres teenek: permanencias y trasgresiones	155
4.4	Segundo grupo: las mujeres viudas del territorio teenek	164
4.5	Condición, situación y posición de las mujeres viudas	171
Capítulo 5. Estrategias de resistencias de las mujeres viudas teenek		176
5.1	Experiencias de vida.....	178
5.2	Reynalda.....	181
5.3	Magdalena	186
5.4	Alicia	189
5.5	Ma Lina	197
5.6	Margarita	205
5.7	Análisis interseccional y matriz de dominación.....	207
5.8	La negociación de los roles de género	215
Conclusiones		219
Referencias de Consulta		227
Anexos		236

Índice de mapas

Mapa 1: Ciudad Valles con relación al estado de San Luis Potosí	15
Mapa 2: Relación de las comunidades de San Antonio Huichimal, La Lima y La Subida con respecto a la cabecera municipal de Ciudad Valles	19
Mapa 3: Extensión territorial de la Alcaldía Mayor de Valles, 1746-1786	89
Mapa 4: Ejidos y comunidades del territorio teenek, parte 1	110
Mapa 5: Ejidos y comunidades del territorio teenek, parte 2	111
Mapa 6: Ejidos de San Antonio Huichimal, La Lima y La Subida	112

Índice de tablas

Tabla 1. Percepciones de sí mismas de las mujeres de La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal	156
Tabla 2. Cuando las mujeres no cumplen con los roles y estereotipos de su género	161
Tabla 3. Rangos de edad de las mujeres viudas en el espacio analizado	165
Tabla 4. Perfil de las mujeres viudas entrevistadas	179

Índice de imágenes

Imagen 1: Infografía de indicadores de la viudez en México 2015	32
Imagen 2: La Colectiva del Río Combahee en 1974	51
Imagen 3: Parroquia de Santiago de los Valles	90
Imagen 4: Vivienda tradicional de la cultura teenek	92
Imagen 5: Separación de San Antonio Huichimal a mediados del siglo XX	95
Imagen 6: Interior del mercado de “Gonzalo N. Santos”	100
Imagen 7: Carretera que conduce hacia las comunidades teenek	109
Imagen 8: Caminos cotidianos de La Lima	114
Imagen 9: Capilla junto al pozo de agua	115
Imagen 10: Tianguis dominical en el ejido La Lima	118

Imagen 11: Iglesia católica de La Subida	119
Imagen 12: Calle recién revestida en San Antonio Huichimal	121
Imagen 13: Calle principal de La Subida	123
Imagen 14: Aprovechamiento del traspatio para la crianza de ganado menor La Lima	125
Imagen 15: Caña de azúcar afectada por la sequía	126
Imagen 16: Paisaje de La Lima	127
Imagen 17: Espacios cotidianos del hogar en San Antonio Huichimal 1	132
Imagen 18: Espacios cotidianos del hogar en San Antonio Huichimal 2	134
Imagen 19: Taller en San Antonio Huichimal	148
Imagen 20: <i>In k'awintal an minlabchik tenek</i>	151
Imagen 21: La maternidad	155
Imagen 22: Aplicación de encuestas a mujeres viudas en el ejido La Subida	166
Imagen 23: Mujeres viudas del ejido La Lima	168
Imagen 24: Mujeres viudas de La Subida	172
Imagen 25: Magdalena recolectando mangos para venderlos en la ciudad	187
Imagen 26: Alicia en su vivienda, limpiando chochas para cocinarlas	191

Introducción

Todo lo he hecho a sabiendas de que, si probablemente no soy ciega ni sorda frente a ciertos asuntos, es porque esos temas me interpelan, me tocan, y por eso considero que vale la pena detenerme a pensar en ellos e intentar decir algo sobre ellos (Mara Viveros, 2021).

La viudez en las mujeres indígenas de la Huasteca potosina, al igual que en otras regiones de México y del mundo, no se vive de igual forma y difiere a la situación de viudez en los hombres. En un esfuerzo por comprender y visibilizar la situación que viven las mujeres viudas, esta investigación que se llevó a cabo de 2019 a 2024, se centra en las mujeres indígenas de las comunidades teenek de La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal, localizadas en el municipio de Ciudad Valles, en el estado de San Luis Potosí.

La situación de las mujeres viudas indígenas en México puede variar considerablemente dependiendo, además de las regiones, de las condiciones socioeconómicas del contexto y de cada caso en particular. En términos materiales, algunas mujeres se ven notoriamente afectadas por la falta de ingresos, la falta de vivienda y la migración, sobre todo cuando la situación de viudez se presenta en la juventud y cuando se ve atravesada por la maternidad. Sin embargo, pese a que la viudez es un tema poco explorado y más aún la viudez en las mujeres indígenas, los estudios nos muestran diferentes maneras en que las mujeres han enfrentado los desafíos relacionados con el acceso a los recursos, la educación, la atención médica y el empleo. Las dinámicas culturales también juegan un papel importante en las experiencias de las mujeres viudas indígenas, pues la falta de visibilidad ha contribuido a acrecentar su vulnerabilidad.

Algunas de las mujeres viudas que han colaborado en esta investigación en particular, son mayores de 60 años de edad y tienen una mejor aceptación social que las viudas jóvenes; a mayor edad se pueden volver respetadas y pueden llegar a tener cierto prestigio dentro de la comunidad. Esta situación les ha permitido ser sujetas de decisión en los ámbitos que tradicionalmente han sido considerados para hombres, como el acceso legal a la tierra o a los cargos de autoridad ejidal, siendo el de jueza auxiliar el máximo al que pueden aspirar; no como una falta de derechos sino una falta de acceso por cuestiones socioculturales. Pero antes de que alguna mujer viuda lograra algún posicionamiento, sobre todo quienes enviudaron desde jóvenes, sufrieron también críticas y rechazos, probablemente más visibles hace 20 o 30 años. Estas mujeres tienen una historia de vida que va de la subordinación a la generación de estrategias de un poder ser para poder hacer y poder estar en la comunidad.

En general, la viudez ha sido estudiada como un fenómeno asociado a la vejez (Lasagni *et al*, 2014; Montes de Oca, 2011; Pérez y Infante, 2005), en donde destacan la forma en que se afronta de acuerdo con la edad y el género, las emociones ante la pérdida y las estrategias para sobreponerse ante ésta y continuar con la vida cotidiana. Lasagni *et al* en su estudio “Viudez y vejez en América Latina” señalan que la viudez puede presentarse de diferentes maneras en la vida de las personas y provoca distintas vivencias para quienes la transitan (Lasagni *et al*, 2014, p. 11).

Si bien este estudio indaga cómo se vive la viudez según las categorías identificadas, no explora la relación de estas categorías o el cómo no pueden ser posibles las unas sin las otras; es decir, el por qué las mujeres padecen más la viudez en términos económicos que los hombres o el por qué la tendencia señala que hay más hombres que mujeres que vuelven a contraer matrimonio después de enviudar. De la investigación de Lasagni rescato que las vivencias junto con las

condiciones socioculturales, económicas y personales crean distintas experiencias de vida en cada mujer que es atravesada por la viudez.

En este estudio presento las experiencias de quienes aceptaron compartir su vivir y su sentir a través de entrevistas, charlas informales y en la convivencia de las actividades cotidianas, esta información representa el principal sustento de esta investigación. Las mujeres viudas teenek, pese a una serie de circunstancias que al paso del tiempo han complejizado sus historias de vida, también han construido estrategias de resistencia ante la imposición de roles de género. Una de las principales resistencias es no volver a contraer matrimonio y trabajar la tierra, ya sea directamente y/o a través de la ayuda de algún familiar y la contratación de terceras personas.

Hago énfasis en el rechazo al matrimonio y el acceso a la tierra porque son dos factores que por generaciones han sido característicos de la estructura social en las comunidades rurales y rurales indígenas. Por una parte, culturalmente se ha construido el estereotipo de que el destino de las mujeres es el matrimonio y la procreación de hijas e hijos y, por otra, el acceso a la tierra en el campo ha estado destinado a los hombres, en una idea establecida como “tradicional” de la asignación de los roles de género. Montes de Oca (2011) señala que la viudez es un fenómeno que puede indicar el desmantelamiento de la unidad básica de producción (Montes de Oca, 2011, p. 78) al faltar la persona que es percibida socialmente como propietario de la tierra y el principal sostén económico de la familia.

En las comunidades teenek, la producción de la tierra, cuando se es ejidataria viuda, se da sobre todo en las mujeres mayores de 60 años, pues las más jóvenes optan por emplearse en la cabecera municipal de Ciudad Valles como trabajadoras domésticas, actividad que representa un ingreso seguro para la manutención de sus hijos. La falta de acceso de las mujeres a las actividades remuneradas y a los bienes las convierte en población vulnerable ante la muerte del cónyuge.

Actualmente, la Organización de las Naciones Unidas en su Declaración identifica esta vulnerabilidad y reconoce del Día Internacional de las Viudas, que

en muchas partes del mundo todos los aspectos de la vida de las viudas y sus hijos se ven afectados negativamente por distintos factores económicos, sociales y culturales, como la falta de acceso a la herencia, la tenencia de la tierra, el empleo y los medios de subsistencia, las redes de seguridad social, la atención de la salud y la educación (ONU, 2011, p. 2).

En el contexto teenek, sobre todo las mujeres que enviudan antes de los 30 años de edad y poco después de los 40, transitan un proceso de lucha que comienza desde su situación de mujeres solas para la crianza y manutención de sus hijos e hijas, hasta la percepción negativa que tienen sobre ellas las demás personas de la comunidad, tanto hombres como mujeres, por no contar con una pareja masculina lo cual, como veremos, está asociado a la sexualidad principalmente.

Piña (2012) menciona que, en las sociedades patriarcales, lo más inquietante de las mujeres viudas no es su situación de desamparo por lo cual deban ser mantenidas, sino su sexualidad despierta y experimentada, que representa una amenaza para el orden moral, del linaje y sucesorio (Piña, 2012: 24). Aunque Piña ofrece una rica revisión lingüística e histórica en torno a cómo se ha establecido el concepto de viuda como un constructo social en diferentes sociedades, no problematiza de manera sistemática la situación de las mujeres viudas, así como tampoco incluye historias particulares de mujeres en contextos específicos.

En el contexto teenek, a diferencia de las mujeres, los hombres que enviudan, por lo general poseen una vivienda, tierras de cultivo, ya sean para milpa o caña de azúcar, lo que les otorga una relativa estabilidad económica. Los hombres viudos, en contraste con las mujeres viudas, no se encargan del cuidado directo de sus las hijas e hijos pequeños, por lo que la condición de viudez de las mujeres se complejiza desde el momento que la familia se convierte en una “carga” al

momento de pretender establecer una nueva relación de forma sexo-afectiva con el género masculino. Tampoco sufren de la estigmatización si buscan un nuevo matrimonio. Para las mujeres, la viudez implica una serie de cuestionamientos sociales que exigen explicaciones y vivencias de comportamientos heredados y muchas veces estereotipados (Lidia Possas, 2008 en Galicia, Almeida y Carvallo, 2019, p. 3).

Para conocer y entender la compleja situación de las mujeres viudas teenek y a partir de las lecturas realizadas sobre mujeres viudas en otros contextos, retomaré la interseccionalidad, una perspectiva teórica y metodológica, para identificar cómo el género, el origen étnico-racial y las características socioeconómicas de las mujeres viudas teenek, han contribuido para crear opresión y subordinación en ellas.

La interseccionalidad es un modelo teórico desarrollado en Estados Unidos a finales de la década de los ochenta por Kimberlé Crenshaw, el cual se utilizó para señalar las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres negras en el ámbito laboral, haciendo referencia con este término a un grupo cultural específico y que, como tal, quieren ser denominados con un nombre propio (Crenshaw, 1989, p. 139).

La interseccionalidad es un análisis que asegura o afirma que los sistemas de raza, clase social, género, sexualidad, etnicidad, nación y edad forman mutuamente características constructivas de una organización social. Lo cual forma a las experiencias de mujeres negras y, al mismo tiempo, son formadas por mujeres negras (Collins, 2000, p. 299).

Mara Viveros (2016) señala que la interseccionalidad ha servido para desafiar el modelo hegemónico de “La Mujer” universal, y para comprender las experiencias de las mujeres pobres y

racializadas como producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en contextos de dominación contruidos históricamente (Viveros, 2016, p. 8). Esto significa que es una teoría aplicable a todos los contextos en los que haya mujeres consideradas subalternas.

En este sentido, el objetivo general de esta investigación es analizar desde una perspectiva interseccional¹ la situación de las mujeres viudas y sus experiencias particulares al contradecir la imposición de los roles de su género, en el contexto indígena teenek de Ciudad Valles.

Para lograr este objetivo, planteo tres objetivos específicos: analiza

- a) Explicar el contexto sociocultural de las mujeres viudas desde la interseccionalidad en la imbricación de categorías identitarias de género, raza y clase².
- b) Describir las experiencias de las mujeres viudas a partir de la edad y su correlación con la sexualidad, como dos variables que determinan el trato que la sociedad les da, según la edad en la que enviudan.
- c) Analizar las estrategias de resistencia de las mujeres viudas ante la imposición de los roles de su género: insertarse en el mercado informal, ya sea dentro de la comunidad o en la

¹ En términos generales, la perspectiva interseccional indaga cómo diferentes categorías sociales e identitarias se entrelazan y afectan de manera simultánea las experiencias de las mujeres, en este caso, de las mujeres indígenas y determinan sus oportunidades. El concepto de interseccionalidad será abordado ampliamente en el Capítulo 2.

² En esta esta investigación utilizaré en conjunto los conceptos de raza y etnicidad como una relación que muestra la forma en que históricamente se ha enmarcado en el racismo y la discriminación a la población indígena, en este caso a la población teenek, pero que también es parte de un discurso diferenciador y reivindicativo de la población afectada. También es importante mencionar que, como señala Vuorisalo-Tiitinen (2011), la raza tiene un eco de colonialismo y la discriminación y la etnicidad corresponde a una construcción social al igual que el género. En México el término etnicidad engloba el concepto de raza, el cual es poco utilizada y se oculta o invisibiliza en los discursos de la diversidad cultural. En la introducción de *La nación y sus otros*, Rita Segato (2007) señala que “raza” es un signo, el trazo de una historia en el sujeto que le marca una posición y señala en él la herencia de una desposesión, pero este signo no necesariamente es sinónimo de pueblo constituido, de grupo étnico, de pueblo *otro*, sino trazo, como huella en el paso de una historia otrificadora (*ibid*:23). Femenías (2009) apunta que si en un primer momento de la conquista, la colonización y la constitución de los estados liberales, la noción de "raza" (o "etnia") respondió a una heterodesignación más o menos inferiorizante (con sus modos peyorativos), actualmente asistimos a un proceso de redefinición (pp. 58-59).

cabecera municipal, continuar con la productividad de la tierra (quienes la poseen), buscar apoyo de otras mujeres dentro de la comunidad para crear redes de apoyo (madres, abuelas, amigas, vecinas, comadres), entre otras.

Las mujeres teenek de Ciudad Valles además de su condición de viudez, habitan en un contexto en el que se encuentran sujetas a múltiples discriminaciones, las cuales producen subordinación y marginación en distintos niveles de la vida cotidiana, tanto pública como privada y tanto al interior como al exterior de sus comunidades. Estas múltiples discriminaciones están directamente relacionadas con el género, la raza, la clase, la sexualidad y la edad. Las experiencias particulares de las mujeres viudas tienen características que las atraviesan y las colocan en uno de los puntos más vulnerables de los entornos indígenas rurales: ser mujer, ser pobre y carecer de una pareja masculina.

Con la pérdida de la pareja, la mujer queda en una situación de indefinición, lo que hace necesaria la creación de explicaciones y reglas para otorgarle un lugar en esas sociedades (Galicia, Almeida y Carvalho, 2019, p. 3). Este estado de indefinición donde no se definen solteras, pero tampoco acompañadas de la figura masculina y, además de la “carga” que representan los hijos, las vuelve blanco fácil de diversos conflictos sociales.

Ante la compleja situación de las mujeres viudas teenek, la aparente y más inmediata solución a los problemas que representa la viudez en las mujeres es un nuevo matrimonio, pero ¿qué ocurre cuando una mujer viuda decide no volver a casarse? ¿Cuáles son las implicaciones personales y sociales en las mujeres teenek viudas que se resistieron a un nuevo matrimonio? Esta pregunta la formulo en pasado porque consideré como punto focal de la investigación a las mujeres de alrededor de 60 años, quienes enviudaron décadas atrás y cuya historia de vida de diversas formas han contradicho las imposiciones de género de su grupo cultural. Sin embargo, también

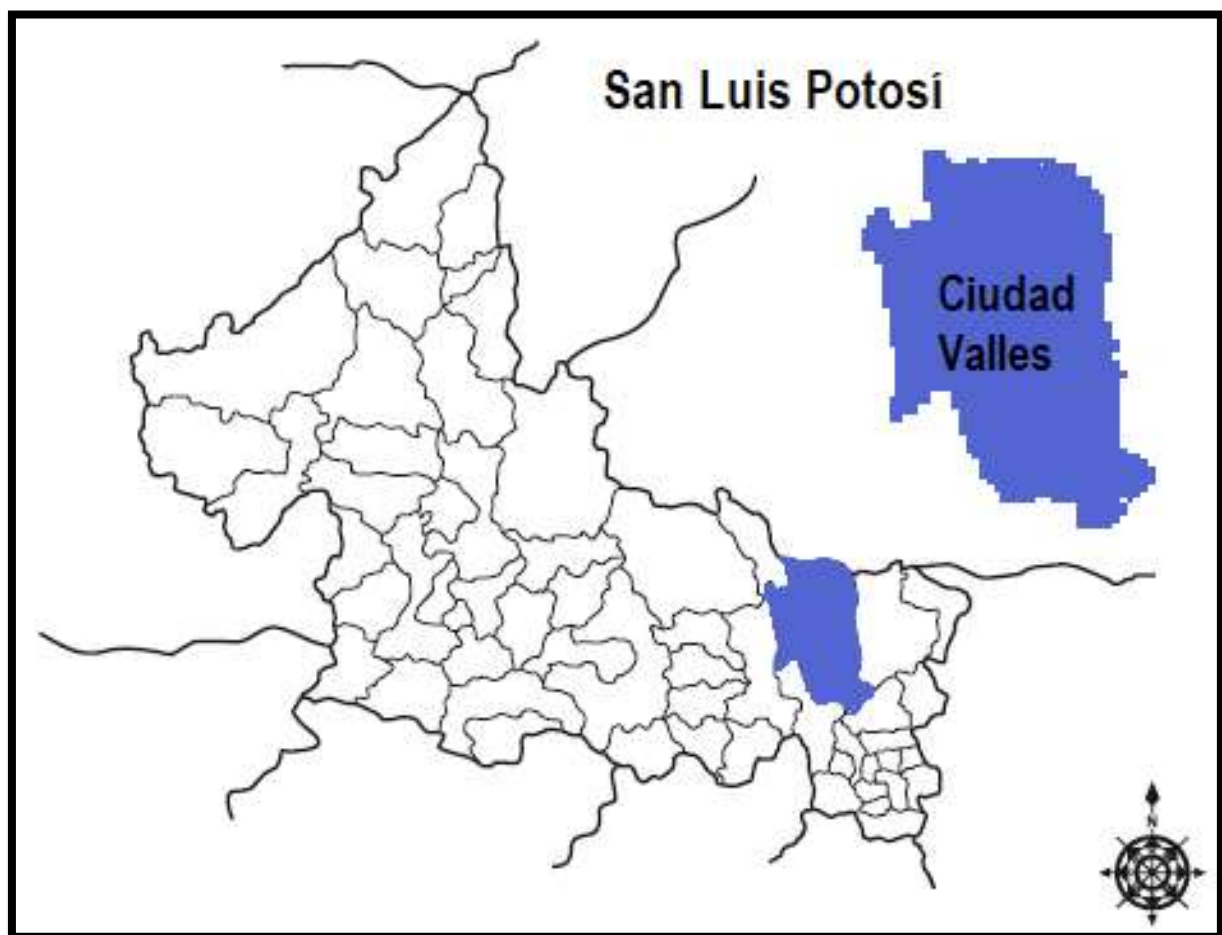
incluyo las perspectivas de mujeres más jóvenes que enviudaron en años recientes, para contrastar el cambio de valores en el tiempo.

La perspectiva interseccional en esta investigación contribuirá para examinar cómo las experiencias de la viudez son diferentes entre hombres y mujeres y cómo el género influye para que la situación socioeconómica se agrave más en las mujeres. También favorece para entender cómo los aspectos étnico-raciales afectan el desarrollo de las mujeres fuera de la comunidad y cómo desde el interior se considera el poder adquisitivo de cada mujer viuda, así como la relación que establecen con el ejido y su involucramiento e inserción a la vida pública comunitaria sin la presencia masculina. La edad a la que se envía es otro aspecto que intervendrá en la forma en que las mujeres experimentan la viudez y cómo está difiere según cada etapa de sus vidas.

Las experiencias de las mujeres viudas teenek aquí presentadas, evidencian una resistencia hacia los patrones culturales en los que siempre han estado en desventaja, desde un matrimonio forzado, violencias durante ese matrimonio en el cual debían permanecer para toda la vida y violencias en su condición de viudez. Cuando estas mujeres llegaron a la tercera edad se convirtieron en mujeres con cierto reconocimiento, pues ahora son vistas como ejemplos de lucha, sobre todo por una cuestión asociada a la maternidad, es decir, son identificadas como madres que lucharon solas por sacar adelante a sus hijos pese a las adversidades; “ellas solitas”, como dicen localmente. Pero, aún hoy en día, las mujeres jóvenes que enviudan repiten esas mismas condiciones de desventajas con las respectivas diferencias del contexto actual, pues la condición de viudez en las mujeres continúa siendo descalificada y considerada como una forma incompleta de estar en el mundo.

El trabajo de campo realizado para este estudio lo efectué en las localidades de La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal en varios periodos de tiempo desde 2019 a 2021, pero son

lugares que debido a la cercanía con el lugar donde yo misma radico, estamos en constante comunicación, no sólo por las relaciones que establecí sino porque compartimos un territorio. Utilicé para ello la identificación de categorías de intersección, tales como la viudez, el género, la etnicidad, la edad, la sexualidad y la condición socioeconómica, mismas que contribuyeron no sólo para el análisis de las experiencias de las mujeres viudas, sino además para la descripción histórica y etnográfica de la región y la comunidad. El desarrollo del trabajo lo llevé a cabo con metodologías cualitativas (entrevistas y grupos focales) y cuantitativas (encuestas), a través de las cuales me enfoqué en las narrativas y experiencias personales de mujeres viudas y no viudas, para ampliar el contexto.



Mapa 1: Ciudad Valles en relación con el estado de San Luis Potosí
Fuente: elaboración propia, 2024

En 2019, comencé a realizar la primera etapa del trabajo de campo de la propuesta de investigación con la cual ingresé al doctorado, que era el tema de la viudez desde las perspectivas de cuatro mujeres nahuas y teenek de tres municipios de la Huasteca potosina. Una de estas mujeres era de San Antonio Huichimal y a la par de las visitas que realizaba a su comunidad, colaboraba como facilitadora en un proyecto sobre derechos de las mujeres e igualdad de género, gestionado a través del ejido La Lima ante el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

Durante el desarrollo de ese proyecto conocí a varias mujeres viudas quienes asistían a los talleres como parte del proyecto y me sorprendió que hubieran estado tanto tiempo solas, es decir, sin volver a casarse. Había una en particular quien se mostraba muy segura de sí misma y acentuaba las conductas machistas de los hombres de su comunidad. Imaginé que las mujeres viudas de La Lima eran así, muy aguerridas (desde mi punto de vista personal) y dispuestas a manifestarse con esa energía.

Dada la complejidad de desplazamiento por la sierra de los tres municipios donde hacía la investigación para el doctorado y de acuerdo con mi directora de tesis, decidí acotar el campo de estudio solo al municipio de Ciudad Valles. Esta decisión, además, fue impulsada por el encuentro con más mujeres viudas en un contexto de interacción más accesible geográficamente y más accesible para mí como investigadora (con mis propias interseccionalidades: madre soltera de dos hijos, estudiante de doctorado y vecina de una comunidad cercana al área de estudio).

Mi acercamiento con las mujeres de La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal comenzó dos años antes de ingresar al doctorado. Contrariamente a lo que se pudiera pensar, apenas en 2016 tuve contacto cercano con otras comunidades teenek de Ciudad Valles, pese a que nací y crecí en el ejido La Pitahaya, perteneciente a la llamada “zona teenek” de Ciudad Valles, apenas unos 10 kilómetros por el camino de terracería entre la sierra y a unos 32 kilómetros por la

carretera pavimentada. Recuerdo tres ocasiones en las que fui a esos lugares, dos siendo niña: a la celebración de una boda en la comunidad de El Maguey, perteneciente al ejido Ojo de Agua, al panteón y de visita con unos familiares de mi cuñado a San Antonio Huichimal en el Día de Muertos; y ya de joven, a una tienda de CONASUPO³ en Ojo de Agua. Las tres visitas con espacio en un lapso de tiempo de varios años.

La Pitahaya es un ejido pequeño, poblado de 300 habitantes aproximadamente. Aunque siempre ha sido considerada una comunidad indígena, es difícil identificar aquellos elementos que la constituyen como tal. Cuando en el año 2010 se llevó a cabo el levantamiento del Padrón de Comunidades Indígenas en el estado de San Luis Potosí, unos de los principales criterios para la determinación de la identidad cultural, fue el uso de la lengua materna. La Pitahaya desde décadas atrás había disminuido considerablemente el uso de la lengua teenek.

En el discurso de los habitantes de La Pitahaya ha predominado la negación de lo indígena, pues los indígenas son los que viven en la zona teenek: los de Ojo de Agua, los del Huichimal, los de La Lima... “allá sí son indígenas”. O más lejos: Tancanhuitz, Aquismón, Tamazunchale... En años recientes con la integración del Consejo de Autoridades Indígenas y los beneficios⁴ que de

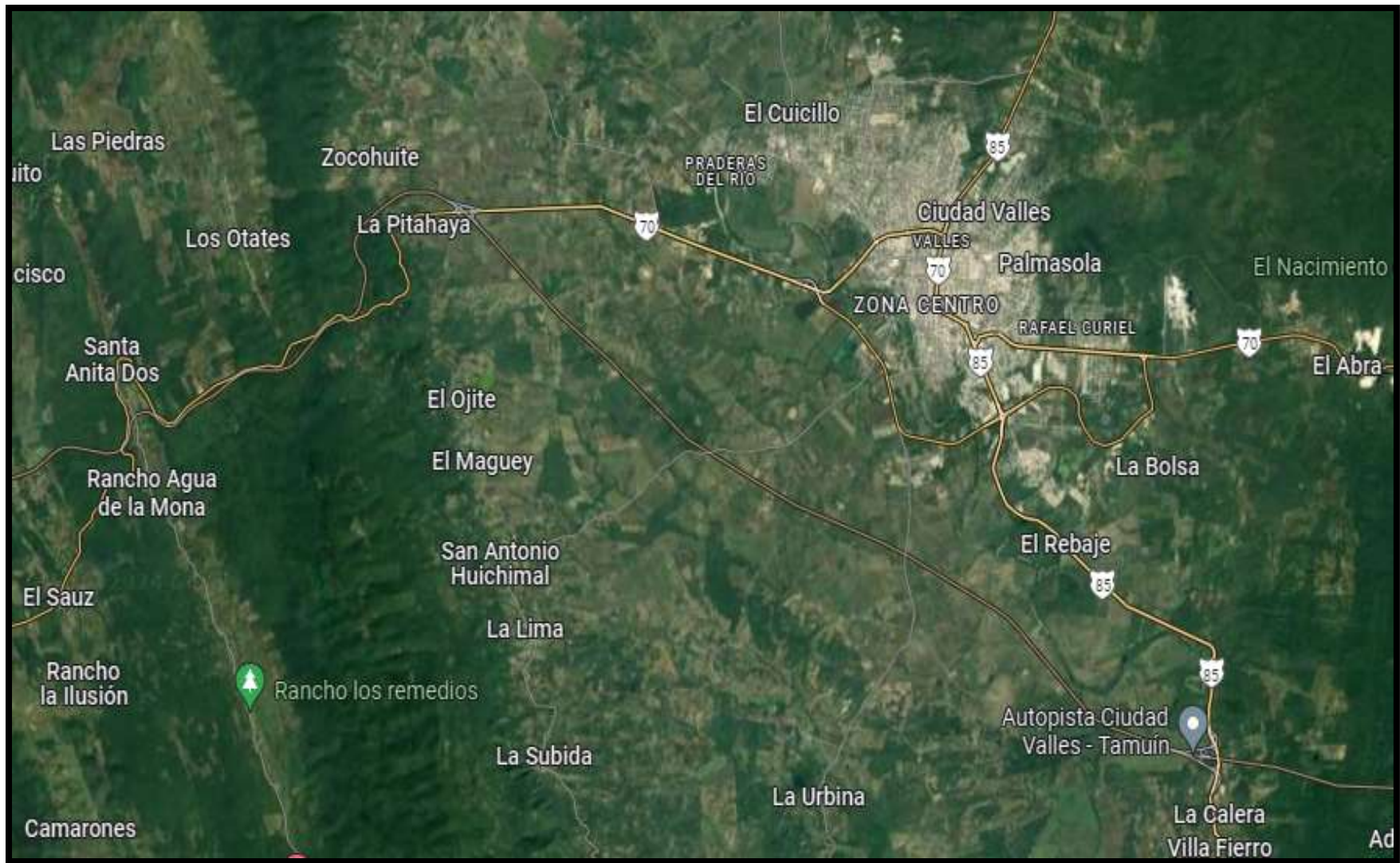
³ La Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO) fue creada en 1961 como una empresa paraestatal mexicana, durante el gobierno de Adolfo López Mateos, con la finalidad de garantizar la compra y regulación de precios en productos de la canasta básica, principalmente de maíz. Estos almacenes abastecían a tiendas comunitarias de zonas marginadas, principalmente en el ámbito rural. Posteriormente fue sustituida por DICONSA (Distribuidora Conasupo). En décadas pasadas, tanto CONASUPO como DICONSA recibieron muchas críticas por vender productos como maíz y leche en mal estado. Se argumentaba que las tiendas comunitarias no tenían condiciones para conservar los alimentos, pero la crítica fue contra los almacenes de la Compañía quienes surtían productos en mal estado (maíz y otros granos con gorgojos y leche contaminada).

⁴ Entre los beneficios destaca el aseguramiento de los programas de becas para las y los niños de educación básica; uniformes –incluidos tenis y zapatos, mochilas, útiles escolares, programa de escuela de tiempo completo lo que representa el acceso a desayunos fríos y calientes y comidas. Acceso a programas de salud, a proyectos para el campo, de infraestructura, de derechos, entre otros. Sin embargo, sobre todo en el tema de los proyectos, hay poca participación de la población en general.

cierta manera tiene el ser considerada una comunidad indígena, en La Pitahaya hay una mayor disposición al respecto.

En la década de los ochentas, cuando yo ingresé a la educación primaria, en La Pitahaya había un internado (“el albergue”) para niños de comunidades indígenas, como parte de los programas del entonces Instituto Nacional Indigenista (INI). Tanto los maestros y maestras que impartían las clases en las aulas como el personal del albergue eran bilingües, hablaban teenek y español, pero sólo se comunicaban en lengua materna con las y los estudiantes que llegaban de fuera, nunca con los de La Pitahaya. Mi mamá ahora me platica que, a la gente de aquí del rancho, como llamamos a La Pitahaya, les daba vergüenza hablar “el huasteco” y preferían que sus hijos no la aprendieran. Pero la negación del uso del teenek, así como de la autoidentificación como indígenas, tenía y tiene que ver con una historia de racismo y discriminación en esta y en la mayoría de las comunidades indígenas de la región.

Durante mis estudios de licenciatura –alrededor del 2009-, fui nuevamente al panteón de San Antonio Huichimal para la celebración de Día de Muertos, con una compañera de la licenciatura, en donde con mucho orgullo yo le explicaba la riqueza cultural de la región. Cabe señalar que desde que comencé a estudiar Ciencias Antropológicas en la universidad, hubo en mí un proceso de revalorización de mi propia historia, de mi contexto, de mi propia situación como persona que había nacido en una comunidad indígena.



Mapa 2: Relación de las comuniddes de San Antonio Huichimal, La Lima y La Subida con respecto a la cabecera municipal de Ciudad Valles.
Fuente: GoogleMaps (2024)

Aunque aún me sentía lejana, comencé a hacer trabajo de campo para mi tesis de licenciatura, después en el servicio social de la entonces Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) -ahora INPI- y, posteriormente como gestora de proyectos desde el ámbito comunitario indígena. Pero las primeras acciones de estos trabajos comenzaron en municipios nahuas que, geográfica y culturalmente, eran más lejanos a mí.

En 2016, siendo colaboradora de la asociación civil Quasar Consultores Sociales, realizamos un proyecto sobre derechos humanos desde la cultura local, subsidiado por la CDI, el cual desarrollamos en el ejido La Subida. La dinámica social que separaba a hombres y mujeres en su convivencia y la falta de participación de las mujeres en espacios mixtos a causa de la constante interrupción de los hombres me hizo centrarme en la situación de las mujeres. Había una separación muy marcada entre ambos géneros, no solo espacialmente –hombres sentados en un extremo, mujeres en el otro -, sino que además las mujeres participaban poco, no trabajaban en equipos con los hombres, no expresaban su sentir y apenas sonreían. Las excepciones eran una maestra jubilada y una joven encargada del centro de salud comunitario, quien, con casi 30 años, no estaba casada y según sus propias palabras, era criticada por su soltería.

En 2018 a través de la misma asociación civil y con el subsidio del programa Proequidad del Instituto Nacional de las Mujeres, ampliamos nuestra propuesta de trabajo a dos comunidades más: Ojo de Agua y San Antonio Huichimal, enfocándonos en la igualdad de género y la participación de las mujeres en el ámbito comunitario. Entre otras mujeres muy valiosas, conocí a Zeferina quien se desplazaba desde La Lima hasta Ojo de Agua para asistir a los talleres y a Alicia, de San Antonio Huichimal, quienes posteriormente colaboraron conmigo para identificar la situación de las mujeres viudas de sus comunidades.

A partir de los resultados del proyecto de La Lima en 2019, organizamos un grupo de mujeres llamado *In k'awintal an minlabchik tenek* (“La voz de las mujeres teenek”) con la intención de crear redes de apoyo para mujeres en situación de violencia. La dinámica de la comunidad, en donde las autoridades casi siempre son hombres y donde predomina la idea de que acusar de violencia a los hombres es generar problemas para toda la familia, no nos ha permitido hacer lo suficiente para ayudar a mujeres violentadas. Aun así, continuamos en la lucha para contribuir a mejorar las condiciones de vida de las mujeres.

Para entender las situaciones que viven las mujeres viudas de La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal, fue necesario identificar cómo son las mujeres teenek en general, es decir, mujeres que no están en situación de viudez, ya sean solteras o casadas y de diversas edades. Para ello, el trabajo de campo estuvo dividido en dos partes atendiendo a grupos diversos de población: el primero durante los talleres en donde identifiqué la situación de las mujeres en general (solteras, casadas y viudas), a partir de su sentir y del trabajo etnográfico enfocándome en las actividades cotidianas de las mujeres y en entrevistas y charlas informales con ellas. La segunda parte corresponde al grupo compuesto específicamente por las mujeres viudas, con quienes tuve un acercamiento más directo y personalizado y más aún con quienes aceptaron ser entrevistadas.

Para conocer las características de las mujeres viudas diseñé dos instrumentos (ver Anexos) desde una perspectiva interseccional que me permitieran identificar el entrecruzamiento de sus condiciones de vida (ingresos, infraestructura, servicios) y sus relaciones sociales y personales con el hecho de ser mujeres en un contexto indígena. El primer instrumento tuvo como objetivo identificar a las mujeres viudas de las comunidades de mi investigación, por lo que en este ámbito se trabajó con una encuesta y un taller. Dicho instrumento ayudó a ubicar el número total de

mujeres viudas, así como datos relevantes en su historia de vida y sus características socioeconómicas.

El segundo instrumento fue una guía de preguntas para poder interactuar con las mujeres viudas que accedieron a compartir sus testimonios, logrando recuperar experiencias significativas en torno al antes y el después de su situación de viudez. Estas entrevistas fueron realizadas teniendo presente la imbricación de categorías identitarias de género, raza y clase, pero atendiendo también otras categorías interseccionales que fui identificando como la edad, la sexualidad y la maternidad.

Con el primer grupo trabajé en diferentes momentos con un aproximado de 60 mujeres de las tres comunidades quienes asistían a los talleres⁵, de diferentes edades, algunas casadas, otras solteras y unas más, viudas. El segundo grupo se integró a partir de los resultados de un sondeo realizado a 75 mujeres viudas, a través de una encuesta que les fue aplicada en sus viviendas y en puntos de encuentro en las casas ejidales. La aplicación de esta encuesta surgió, además de la necesidad metodológica de identificar las características y condiciones de vida de las mujeres viudas en cada localidad, como una colaboración entre la colectiva *La voz de las mujeres teenek* y Quasar Consultores Sociales, AC, para continuar trabajando en proyectos sobre derechos y autonomía de las mujeres en el ámbito comunitario.

La voz de las mujeres teenek está integrada por Julia, estudiante de la licenciatura en derecho de la Universidad Intercultural de San Luis Potosí, campus Ciudad Valles, a quien conocí durante el trabajo de campo en su misma comunidad. Zeferina, madre de Julia; Juana, cuñada de Zeferina y Jessica, vecina y amiga de todas. Estas cuatro mujeres también son

⁵ Cabe señalar que la propuesta de los talleres de 2019 fue diseñada con dos objetivos: el primero fue generar espacios de convivencia para las mujeres a través del tema de los derechos de las mujeres indígenas y el segundo para conocer el contexto de las mujeres en estas comunidades dado que, como ya mencioné, una de las mujeres viudas que colaboraría en esta investigación es de San Antonio Huichimal.

instructoras del Instituto Estatal de Educación para Adultos (INEA). Todas ellas mujeres sensibles y preocupadas por la situación que enfrentan muchas mujeres de su comunidad, pues observan diversas prácticas violentas por parte de los hombres y la falta de acceso a la justicia por parte de las mujeres.

En La Subida, la colaboradora en la aplicación de la encuesta fue Analí, originaria de esta comunidad y amiga de Julia y Alicia en San Antonio Huichimal, con quien mantengo contacto desde 2018 por el proyecto de Proequidad. El teenek es la lengua materna de todas, con excepción de Alicia quien es hablante de náhuatl y originaria del municipio de Xilitla, aunque entiende conversaciones en teenek pues es la lengua materna de su esposo. En 2020 se integraron al equipo de trabajo Feliciano de La Lima y Aurelia y María Luisa de San Antonio Huichimal.

En esta colectiva hemos realizado además de los talleres, otras actividades sobre temas de derechos de las mujeres indígenas, igualdad de género y acciones para la prevención y atención de la violencia de género. Todo esto atendiendo al contexto local, considerando que es en el entorno comunitario donde principalmente se violan los derechos de las mujeres y se genera la violencia en su contra. Pero también como una forma de brindarles herramientas que les posibiliten el acceso a la justicia y al pleno ejercicio de sus derechos más allá de la comunidad. En la cabecera municipal, de acuerdo con las experiencias de las mismas mujeres teenek, los ámbitos donde más violencia se ejerce hacia las mujeres indígenas son: el sector salud, educación, empleo y en el acceso a la justicia.

Debido al trabajo que han realizado como instructoras del INEA, Zeferina, Juana, Julia y Jessica, han sido cercanas a la población adulta mayor y conocen sus necesidades y principales problemáticas. Cuando les hablé de mi investigación de doctorado, les agradó la idea de dar a

conocer la situación en la que viven las mujeres viudas de su comunidad, la cual no dista mucho de la situación que, en general, viven las mujeres de su comunidad (La Lima) y las demás comunidades teenek de Ciudad Valles. Uno de los principales señalamientos que hicieron estas colaboradoras, fue que las mujeres casi nunca comparten sus sentires ni sus experiencias, sobre todo las que les han causado algún tipo de daño y, además, si involucran a sus familiares.

Resultado del proceso de investigación teórica y práctica del doctorado, elaboré los cuatro capítulos que conforman esta tesis. Cada uno de estos capítulos aborda el tema, el contexto y el aporte directo de las mujeres viudas y en ellos está presente la perspectiva interseccional, no sólo para entender que la situación de viudez está imbricada con un ser mujer subordinado por la pobreza y la discriminación étnico-racial que han vivido las mujeres viudas, sino que, además, permite identificar el entrecruce co-constitutivo de estas categorías y otras, a lo largo de la historia de las comunidades teenek de Ciudad Valles y la región Huasteca. A continuación, describo brevemente cada capítulo.

En el primer capítulo realizo una revisión de lo que se dice sobre la viudez de las mujeres a través de indicadores de manera general y en casos específicos, en donde predomina un fenómeno asociado a la vejez. En estas lecturas sobresale la visión de que la viudez no se vive de acuerdo con el género y cómo esta crea desventajas según la cultura y más aún la cuestión económica. Este capítulo me permite ubicar la propia propuesta de investigación en un campo determinado: el de los estudios sobre la viudez.

En el segundo capítulo presento una revisión teórico-metodológica en torno a la interseccionalidad, como una perspectiva que favorecerá la identificación de diversos aspectos de las mujeres viudas como sujetas y del contexto sociocultural en el que se desenvuelven. También me apoyo en algunos postulados del feminismo decolonial como una propuesta más centrada en

el contexto latinoamericano, y destaco en particular el concepto de matriz de dominación utilizado por Patricia Hill Collins (2000) que hace referencia a cómo está organizado el poder en una sociedad.

En el tercer capítulo doy cuenta de los territorios de la cordillera teenek en el confín huasteco del municipio de Ciudad Valles. Muestro el entorno geográfico y sociocultural de las comunidades, la llamada zona teenek o cordillera teenek de Ciudad Valles, la cual posee características que la convierten en un territorio entendido como un espacio geográfico, cultural e histórico definido y que dota de identidad a sus habitantes. A partir de datos históricos y actuales que nos aportan un panorama sobre la identidad de la región Huasteca, podemos comprender la situación de las localidades que componen el territorio teenek. En este capítulo realizo un bosquejo de las localidades de La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal como centros geográficos y de convivencia de la región.

En el cuarto capítulo me acerco a la realidad de las mujeres de manera general y particularmente a la condición, situación y posición de las mujeres viudas. Presento diversas experiencias que las mujeres viudas tuvieron que transitar en el ámbito individual y en los espacios públicos de sus comunidades; sus testimonios dan cuenta de las decisiones que tuvieron que tomar al quedarse solas, principalmente respecto a la maternidad, que es la principal característica que las define y determina sus formas de ser y estar.

En el quinto capítulo expongo las negociaciones de los roles de género que las mujeres viudas han realizado desde hace décadas, a partir de diversas acciones, como no volver a casarse. Y que, si bien es cierto que de manera ideal y a nivel discursivo se ve al “hombre” como el proveedor de las necesidades del hogar, las mujeres teenek desde hace décadas contribuyen con trabajo no remunerado y remunerado para los gastos de sus familias. De esta forma, el ingreso

económico de las mujeres representa la única fuente de abastecimiento para los hijos e hijas al faltar el padre; empero, deben negociar con las comunidades la ausencia de la pareja masculina para los asuntos relacionados con la organización social. Para concluir este capítulo cierro con un análisis interseccional de la situación de las mujeres viudas. Identifico y analizo las diferentes opresiones que las atraviesan, pero también como a partir de estas, transforman sus espacios y, por tanto, sus intersecciones sociales.

Finalmente presento las conclusiones de esta investigación en donde destaco los hallazgos con relación a las preguntas y objetivos de la investigación, así como los pendientes y retos que esta misma presenta. Asimismo, exteriorizo mi propia experiencia durante la investigación como académica y cohabitante del territorio. Por último, señalo los caminos que abre esta investigación para otras en el futuro.

Capítulo 1. Panorama de la viudez en las mujeres: situación actual y campo de estudio

La viudez es un rol considerado en desventaja o poco importante para ser objeto de investigación (Ida Blom, 1991).

La viudez en las mujeres es principalmente una condición asociada a la vejez y en México, como veremos en este capítulo, los indicadores muestran que efectivamente hay mayor número de población viuda en el rango de edad de 60 años y más (INMUJERES, 2020). En este capítulo comienzo presentando un panorama general de la viudez en el mundo, como una forma de mostrar que los estudios aquí mencionados comparten características con otras regiones a nivel internacional. Posteriormente continúo con un antecedente histórico que nos muestra cómo la situación de la viudez en las mujeres se experimenta de manera distinta cuando con ésta se entrecruzan otros aspectos como la estructura de clase y las características étnico-raciales que les son atribuidas, lo cual también se puede visualizar en los indicadores nacionales aquí presentados.

En este tenor, expongo una clasificación de los estudios de viudez de las mujeres asociada a la edad, al género, a la clase social y como un evento que las sitúa en un estado de vulnerabilidad, pero también como una posibilidad de transformación; sin embargo, cabe señalar que las categorías aquí mencionadas, no necesariamente son estudiadas en conjunto en su intersección o entrecruce.

1.1 Contexto internacional de las mujeres viudas

La importancia de un contexto internacional del tema de la viudez en las mujeres ayuda a situar esta condición como una problemática que no es exclusiva de una región y a identificar elementos que les son comunes, pero, sobre todo, para indagar cómo se crean las distintas experiencias de las mujeres viudas, los factores que intervienen para generar las desigualdades y en esa misma medida generar condiciones más igualitarias.

Naciones Unidas, en su página oficial⁶ menciona que hay más de 258 millones de viudas en todo el mundo, las cuales, históricamente han pasado desapercibidas. La ONU declaró el 23 de junio como el Día Internacional de las Viudas, sobre las cuales comparte información alarmante de la situación generalizada que hay en el mundo. Estos datos los concentra en cuatro grupos: pobreza, violencia, salud y situaciones relacionadas con conflictos armados; a continuación, los retomo de forma textual.

Pobreza

- “Poco o ningún acceso a créditos o a otros recursos económicos, ni siquiera para el cuidado de los hijos o la educación.”
- “Limitados o nulos derechos a heredar o a la propiedad de la tierra, según la tradición y la ley religiosa.”
- “Dependientes de la caridad de los parientes de su esposo.”
- “En India, sus familiares les quitan las propiedades y ellas se quedan en la calle, lo que las lleva a buscar trabajos informales como empleadas domésticas a mendigar o a prostituirse.”

⁶ Disponible en: <https://www.un.org/es/observances/widows-day>

- “En ciertos casos, las viudas pueden pasar a ser responsables de las deudas de su esposo fallecido” (Naciones Unidas, 2024).

Violencia

- “Especialmente en África y Asia, las viudas son víctimas de la violencia a nivel físico y mental (inclusive el abuso sexual), debido a las disputas por la herencia, la tierra y la propiedad.”
- “Se fuerza a las mujeres a participar en prácticas tradicionales perjudiciales, degradantes e incluso peligrosas como parte de los rituales de sepultura y duelo. Por ejemplo, en determinados países, se obliga a las viudas a beber el agua con la que se ha lavado los cadáveres de sus esposos. Los rituales de duelo también pueden implicar tener relaciones sexuales con sus parientes varones, afeitarse el cabello y escarificación” (Naciones Unidas, 2024).

Salud

- “Nutrición deficiente, viviendas inapropiadas y vulnerabilidad ante la violencia, conjuntamente con la falta de acceso a la atención médica.”
- “La salud sexual y reproductiva de las viudas pueden quedar desatendida.”
- “Las viudas son particularmente vulnerables frente al VIH y SIDA. Posiblemente, no se informe a las mujeres de que la causa del fallecimiento de su esposo esté relacionada con el SIDA y se las somete a un ritual de purificación manteniendo relaciones sexuales con sus parientes hombres. La inseguridad económica que sufren las lleva en ocasiones a convertirse en trabajadoras sexuales” (Naciones Unidas, 2024).

Situaciones relacionadas con conflictos armados

- “Una gran cantidad de mujeres quedan viudas debido a un conflicto armado. En ciertas partes del este de la República Democrática del Congo, por ejemplo, alrededor del 50% de las mujeres son viudas, a la vez que se estima que existen tres millones en Iraq y más de 70 000 en Kabul (Afganistán).”
- “Las viudas tienen que cuidarse a sí mismas y a sus hijos en sus países, en los campos de refugiados o en los países de asilo.”
- “Trauma durante y después del conflicto: muchas han visto cómo sus esposos eran torturados o sufrían un trato cruel e inhumano. Las viudas mismas pueden ser víctimas de violencia en relación con los conflictos -lo que incluye la violencia sexual-, pudiendo ser violadas, mutiladas e infectadas de VIH” (Naciones Unidas, 2024).

1.2 Contexto mexicano de las mujeres viudas

Actualmente, en el contexto mexicano, la viudez se presenta como una situación de desventaja para las mujeres, pero sus orígenes no son recientes, sino que forman parte de remanentes del pasado (el origen étnico-racial), que se han ido entretejiendo con otros factores sociales de la actualidad (falta de acceso al empleo, salud, educación, etc.). María Eugenia Zavala (1995), en su artículo “Estudio de la familia en México”, ofrece algunos datos sobre las mujeres viudas, los cuales nos ayudan a vislumbrar el panorama de la situación en la que, a lo largo de la historia, se han encontrado.

A partir de varios sistemas demográficos de la Nueva España, Zavala considera que se pueden “inferir algunas consecuencias hasta nuestros días” (p. 2). Y pareciera que, en las transformaciones sufridas de las estructuras familiares en México, podemos observar que las

mujeres viudas no han tenido una historia muy diferente a la de nuestro presente. Aquí algunos datos sobre el contexto histórico de la viudez en la Nueva España.

- “La situación demográfica dibujaba un entorno extremadamente rígido: por un lado, una alta mortalidad, epidemias, una alta prevalencia de la viudez, más que nada en las mujeres (Zavala, 1995, p. 2).
- La migración a ciudades, villas y nuevos poblados coloniales “ofrecían refugio y empleo a las viudas y a los huérfanos” (p. 2).
- En las mujeres indígenas, “la viudez era alta, pero no se conocen las edades de las viudas, que representaban la quinta parte de las mujeres alguna vez unidas” (p. 3).
- “Los viudos [indígenas] se volvían a casar en promedio en unos 200 días; las mujeres tardaban más, 4 años en promedio” (p. 3).
- “Las viudas españolas no tenían muchos incentivos para volverse a casar, al quedar libres y generalmente ricas, condición inapreciable que sólo proporcionaba la viudez, ya que solteras y casadas eran consideradas como permanentes menores de edad” (p. 11).

Actualmente en México, según el Sistema de Indicadores de Género⁷ del Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES), en el 2020 se calculó un total de 3.7 millones de mujeres que habían enviudado y de 1.1 millones de hombres en esta condición entre la población de 12 años y más, de acuerdo con el Censo de Población y Vivienda. Los indicadores señalan que, estas personas se concentran en grupos con mayor edad: entre las mujeres de 30 a 59 años la proporción de viudas es de 3.7 por ciento mientras que entre aquellas con más de 60 años ésta es de 34.0 por ciento, es decir, diez veces mayor. Entre los hombres se observa también un aumento de .9 por ciento (para el grupo 30 a 59 años) a 12.9 por ciento entre aquellos con 60 años y más.

⁷ Disponible en: <http://estadistica-sig.inmujeres.gob.mx/formas/tarjetas/Viudas.pdf>

Otros indicadores sobresalientes del Censo de 2020⁸ sobre la viudez en México, son los relacionados con el hogar, en donde se considera la jefatura del hogar; en educación donde se analiza por grupos de edad para ver las diferencias generacionales. En lo relativo al trabajo, se considera el grupo de 15 a 64 años; en los servicios de salud se indica sobre toda la población de mujeres viudas, al igual que en la condición étnica.



INEGI INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA

Imagen 1: Infografía de indicadores de la viudez en México 2015

Fuente: INEGI, 2024

⁸ Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados>

A continuación, retomo otros indicadores del INMUJERES, basados en el Censo de 2020, los cuales están desagregados en hogar, educación, trabajo, afiliación de los servicios de salud, limitación o discapacidad y, por último, condición étnica.

- Hogar: 76.2 por ciento de las mujeres en condición de viudez declararon ser las jefas de su hogar, mientras que el 12.1 por ciento manifestaron ser las madres del jefe(a) de hogar y el 4.7 por ciento las suegras de la persona con la jefatura del hogar (INMUJERES, 2024, p. 1).
- Educación: en el grupo de 15 a 24 años se tenían en promedio 9.6 años de educación formal; las de 25 a 44 años reportaron 9.3; las de 45 a 64 años un total de 7.2; y aquellas de 65 años y más sólo 4.5. En contraste, aquellas mujeres en otro estado conyugal tienen de escolaridad en el grupo de edad de 15 a 24 años 10.9 años de escolaridad; aquellas entre 25 a 44 años reportan 11.1; las de 45 a 64 años declararon 9.2 años; y las de 65 años y más 6.1 años. Lo que demuestra que las mujeres en situación de viudez tienen en promedio menos escolaridad que aquellas en otra situación conyugal (p. 1).
- Trabajo: El 55.3 por ciento de las mujeres viudas son parte de la población económicamente activa (PEA) y se encuentran en el rango de edad entre los 15 y 64 años, mientras que mujeres en otro estado conyugal conforman el 51.0 por ciento en el PEA. En el grupo de 65 años y más se observa una tendencia distinta donde el 12.1 por ciento de las mujeres en viudez están en la PEA, mientras que este valor es de 16.4 por ciento para aquellas en otra situación (p. 1).
- Afiliación de los servicios de salud: el 80.1 por ciento de las mujeres viudas tenían cobertura en algún sistema de salud, sólo un poco mayor al 75.0 por ciento de las no viudas (p. 1).

- Limitación o discapacidad: las mujeres viudas en el rango de edad de 30 a 59 años presentan en un 22.8 por ciento alguna limitación y el 7.5 por ciento una discapacidad, valores mayores presentados por quienes no son viudas que mostraron un 12.5 por ciento de limitación y un 3.8 por ciento de ellas con una discapacidad. En el grupo de 60 años y más, el 34 por ciento de las viudas tienen alguna limitación, y el 30.3 por ciento una discapacidad, y entre aquellas quienes no son viudas sólo el 30.7 por ciento tienen limitación de algún tipo y el 17.3 por ciento una discapacidad (p. 1).
- Condición étnica⁹: el 10.4 por ciento de las mujeres que enviudaron, equivalentes a 342.3 mil personas, son hablantes de alguna lengua indígena, en comparación con el 5.6 por ciento de las mujeres hablantes que no son viudas (p. 1).

1.3 Estudios sobre viudez

Si bien no hay una producción alta de estudios académicos sobre la viudez en general y en particular sobre las mujeres, los estudios sobre mujeres viudas indígenas son más escasos aún. Pero, la literatura que hay sobre el tema, nos brinda la posibilidad de entender como esta condición se enmarca y responde a diversos contextos culturales y a condiciones socioeconómicas particulares, que producen experiencias distintas en las mujeres. La escasez de estudios sobre la viudez en las mujeres indígenas también responde a la marginación de las comunidades indígenas, en las que temas culturales relacionados con la ritualidad, la lingüística, las festividades, etcétera,

⁹ Se considera la lengua indígena como indicador de la identidad cultural.

acaparan el interés de investigadoras e investigadores. En este apartado presento la revisión de algunos estudios que abordan el tema de la viudez en las mujeres, desde diferentes perspectivas.

1.3.1 Viudez y vejez

Como señalé en la introducción, la viudez ha sido estudiada como un fenómeno asociado a la vejez (Lasagni *et al*, 2014; Montes de Oca, 2011; Pérez y Infante, 2005). En estos estudios subrayan la manera en que se enfrenta la viudez de acuerdo a la edad y el género, las emociones ante la pérdida y las estrategias para sobreponerse ante ésta y continuar con la vida cotidiana. Lasagni *et al* (2014) en su estudio “Viudez y vejez en América Latina” señalan que la viudez puede presentarse de diferentes maneras en la vida de las personas y provoca distintas vivencias para quienes la transitan. Además de que este estado dependerá de las condiciones socio-culturales, económicas y personales tales como la edad, género, cantidad de años vividos con la pareja, etapa de la vida en la que se experimenta la viudez entre otros (p. 11).

Los objetivos del estudio citado se centraron en investigar las circunstancias de la viudez, consecuencias, la red social de apoyo, participación social y formación de nuevas parejas, a través de un estudio descriptivo transversal en personas mayores de 60 años de edad y más con al menos 10 años de viudez, residentes en distintas zonas de Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Paraguay, Uruguay y Venezuela (p. 13-14). Entre otros resultados, se mostró que la mayoría de las mujeres perdieron a sus maridos a causa de una enfermedad terminal y que más de la mitad de la población femenil estudiada, se encargó de su cuidado. Según este estudio, una mayor esperanza de vida en las mujeres determina un mayor porcentaje de viudas. Pero a su vez, con la viudez aparecieron problemas económicos, problemas de salud y soledad.

Montes de Oca (2011) en “Viudez, soledad y sexualidad en la vejez: mecanismos de afrontamiento y superación” realiza una investigación sobre cómo impacta la viudez en la vejez, a partir del análisis de estudios de caso en el Estado de México, muestra cómo se percibe la viudez, el significado que tiene en la vejez, así como sus impactos económicos y sociales. Rescata los discursos y contradiscursos que se han generado por los sujetos analizados para superar la soledad, el aislamiento, la necesidad de afecto y amor más allá del que proporcionan la familia y los hijos (p. 73).

La autora hace referencia a que la estructura conyugal no sólo consiste en la formalización de la vida familiar, sino que también es un componente fundamental del modo de producción agraria. Las unidades familiares han sido también unidades domésticas de producción agrícola; por ello, en un determinado momento, la viudez era un fenómeno que indicaba el desmantelamiento de la unidad básica de producción (p. 78). Así, al faltar un miembro de la unidad de producción, sobre todo el hombre quien en los entornos rurales e indígenas es asociado principalmente con el trabajo agrícola y propietario de la tierra, la unidad doméstica sufre fuertes estragos por la ausencia del principal sostén económico.

1.3.2 Género y viudez

Ahora bien, ser viuda tiene connotaciones diferentes a ser viudo. Según la Real Academia Española (RAE), viuda remite al adjetivo viudo, viuda, y lo define como “dicho de una persona

que ha perdido a su cónyuge por haber muerto éste y no ha vuelto a casarse”¹⁰. Por otra parte, el Diccionario del Español de México separa los vocablos según su género:

viuda adj y s f: Mujer a quien se le ha muerto su cónyuge y no se ha vuelto a casar

viudo adj y s: Persona a quien se le ha muerto su cónyuge y no se ha vuelto a casar¹¹

Al respecto, Piña (2012) en su tesis de maestría *De castitas a sanctitas: las modificaciones en el constructo de la viuda del paganismo al cristianismo primitivo en Ad uxorem de Tertuliano*, menciona que estas acepciones revelan una característica importante del uso de tal nombre al ofrecer una entrada separada para el femenino; es decir, “los hablantes notan y marcan una diferencia de uso” (p. 24), la cual no reparan otros diccionarios¹² en donde los conceptos de viuda y viudo, son entendidos como personas a quien se les ha muerto su cónyuge y no han vuelto a casarse.

Debido a esto, la autora se pregunta: ¿por qué hay una diferencia entre el hombre y mujer que se quedan sin pareja? ¿Qué variante social provoca o refleja la pertinencia de separar el femenino y el masculino? ¿Por qué se escinde *mujer de persona*, al elaborar las definiciones? ¿Qué tiene o de qué carece la viuda -mujer- que en el lenguaje ocupa un espacio aparte? (p. 24).

En las sociedades patriarcales, explica Piña (2012), el otro, por antonomasia es la mujer. Con el marido muere la asimilación principal de la otredad de la mujer, facilitada por el matrimonio, estado que le permite ser miembro productivo de un núcleo familiar (p. 24). Pero en

¹⁰ <https://dle.rae.es/viudo> Actualización 2019

¹¹ <https://dem.colmex.mx/Busqueda/Avanzada>

¹² Esta autora también refiere al Diccionario del Uso del Español de María Molinier (1991) en el que el adjetivo viudo, a, se aplica a la persona a la que se le ha muerto su cónyuge y no está casada nuevamente; así como a la persona que tiene a su cónyuge ausente.

la condición de viudez la construcción de la mujer como ese otro, debe reconfigurarse dependiendo de las imposiciones culturales, las cuales además estarán determinadas por la edad en la que se adquiriera dicha condición. Las nociones de cuerpo y sexualidad son indispensables para entender dicha reconfiguración; la alteridad de las mujeres viudas queda libre de asimilación:

[...] si la viuda es joven, la sociedad buscará volver a casarla porque su cuerpo constituye una promesa de procreación; si la viuda es de edad avanzada, la sociedad deberá manejar la presencia de una otredad verdaderamente incómoda: muerto el marido, no hay quien mantenga, proteja y controle a la mujer madura... la sociedad deberá ocuparse de ella. El desequilibrio económico que generaría la mujer soltera que ya no procrea y que debe ser mantenida, no es, empero, lo más inquietante, sino su sexualidad despierta y experimentada, que representa una amenaza para el orden moral, del linaje y sucesorio (Piña, 2012, p. 24).

En contraparte, de acuerdo con Piña, no existe una figura del viudo que sea equivalente a aquella de la viuda. La sola muerte de su cónyuge, nos dice Piña, no vuelve al varón *ipso facto* débil, ni desprotegido, ni necesitado de control, ni se considera su sexualidad -también despierta y experimentada- una amenaza para el orden de la comunidad; su nuevo estado social no inquieta ni debe ser normativizado (p. 25); es decir, el género como categoría social y de análisis problematiza la manera en que la viudez se vive (Galicia, Almeida y Carvalho, 2019, p. 2).

En este sentido es que Piña entiende a la viuda como un constructo social, el cual permite establecer que no es una entidad empírica, es decir, que no es sólo la mujer que se queda sin marido, según nuestra definición actual; sino una unión de significados, no pertenecientes a la dimensión denotativa de las palabras, sino connotativa (Piña, 2012, p. 6).

Galicia, Almeida y Carvalho (2019) en “La viudez en las mujeres. Aproximaciones diversas en las ciencias sociales” concuerdan con Piña y señalan que ser viuda, como un constructo social,

anima a interrogar por qué a las viudas se les ha caracterizado como mujeres pobres, desamparadas, incompletas y hasta peligrosas (p. 3).

1.3.3 Clase social y viudez

Para las mujeres, la viudez implica una serie de cuestionamientos sociales que exigen explicaciones y vivencias de comportamientos heredados y muchas veces estereotipados (Lidia Possas, 2008 en Galicia, Almeida y Carvallo, 2019, p. 3). La falta de acceso de las mujeres a las actividades remuneradas y a los bienes, las convierte en población vulnerable ante la muerte del cónyuge. Actualmente, la misma Organización de las Naciones Unidas en su Declaración identifica esta vulnerabilidad y reconoce del Día Internacional de las Viudas, que

en muchas partes del mundo todos los aspectos de la vida de las viudas y sus hijos se ven afectados negativamente por distintos factores económicos, sociales y culturales, como la falta de acceso a la herencia, la tenencia de la tierra, el empleo y los medios de subsistencia, las redes de seguridad social, la atención de la salud y la educación (ONU, 2011, p. 2).

En el contexto colombiano de finales del siglo XX, Tovar (1999) en “Más allá del matrimonio, un territorio llamado viudez” señala que la ruptura matrimonial producida por la muerte del cónyuge no solo tiene un significado personal y afectivo, sino que trae consigo un cambio social profundo afectando de manera diferente a los hombres y a las mujeres (p. 179). Para Tovar, las dificultades que sufren las mujeres viudas de todas las edades eran poco conocidas en su medio, pues a los problemas emocionales y afectivos se le sumaban conflictos económicos y en muchos casos la necesidad de adaptarse y sobrevivir el desplazamiento y otros traumas producidos por la situación de orden público en el país (p. 179). Y explica que, en muchas lenguas, incluido el castellano hasta

el final de la Edad Media, la palabra viudo no existía. La palabra viuda proviene del latín “*vidua*” que quiere decir vacía, puesta a un lado, separada (p. 179-180).

Tovar apunta que son las grandes tradiciones religiosas del mundo como el cristianismo, el judaísmo, islamismo e hinduismo quienes tienen una variedad de controles y reglamentos no solo para restringir la sexualidad de las viudas, sino sometiendo las esposas a sus esposos (p. 181). Con la pérdida de la pareja, la mujer queda en una situación de indefinición, lo que hace necesaria la creación de explicaciones y reglas para otorgarle un lugar en esas sociedades (Galicia, Almeida y Carvalho, 2019, P. 3). Este estado de indefinición donde no se definen solteras, pero tampoco acompañadas de la figura masculina y, además de la “carga” que representan los hijos, las vuelve blanco fácil de diversos conflictos sociales.

1.3.4 La viudez, entre un estado de vulnerabilidad y un evento transformador

Galicia, Almeida y Carvalho (2019) presentan una revisión bibliográfica sobre la viudez en las mujeres en las ciencias sociales, con el que muestran los temas discutidos y los enfoques desde los que se ha realizado. Presentan tres ejes temáticos: la viuda como una construcción social, la viudez como una condición de vulnerabilidad y la viudez como un evento transformador. Esta investigación se reconoce feminista y se propone como una vía para la producción de conocimiento que motive la deconstrucción del concepto y estimule la creación de alternativas que resignifiquen y dignifiquen la viudez vivida por las mujeres.

Galicia, Almeida y Carvalho reconocen que la mayor parte de producción de estudios sobre mujeres viudas son en una organización social patriarcal heteronormada, pero también incluyen la revisión de un estudio que visibiliza experiencias de la viudez lesbiana en el contexto brasileño.

Con respecto a la viuda como una construcción social, parte importante la retoman de Beatriz Piña, antes mencionada.

Sobre la viudez como una condición de vulnerabilidad en las mujeres, realizan una revisión bibliográfica de *Widowhood: A roleless role*, de Hiltz (1979), en el contexto norteamericano, quien señala la viudez en las mujeres como categoría considerada negativa, “el rol sin rol”¹³, porque significa la pérdida de la fuente central de identidad, apoyo financiero y relaciones sociales (Galicia, Almeida y Carvallo, 2019, p. 5). Hiltz explica que, a pesar de la liberación de las mujeres en sociedades industrializadas, los roles más importantes de las mujeres son el de esposa y madre (Hiltz, 1979, en Galicia, Almeida y Carvallo, 2019, p. 5).

En este tenor, la viudez manifiesta la pérdida de esos dos roles, sobre todo en los casos donde se asocia a la vejez. Blom (1991), otra autora que retoman las recién citadas investigadoras, problematiza lo que identifica como “una falta de interés por el estudio de la viudez en la Historia” (Blom, 1991, en Galicia, Almeida y Carvallo, 2019, p. 5), es decir, “enuncia que la viudez es un rol considerado en desventaja o poco importante para ser objeto de investigación” (p. 5), pues coincide con Hiltz en que se les da mayor importancia a las mujeres como madres o esposas.

El tercer eje temático de Galicia, Almeida y Carvallo (2019) es el estudio de la viudez como un evento transformador en el cual agrupan y discuten estudios que muestran esta condición social más allá de las consecuencias negativas que puede traer. En este eje temático, investigaciones multidisciplinares retratan experiencias de viudez que contemplan acciones como emprendimientos, activismo, construcción de nuevas relaciones sociales y afectivas y una percepción distinta de sí (p. 7).

¹³ Comillas de las autoras

1.3.5 La viudez en los contextos indígenas

En el contexto local de la Huasteca potosina, Villegas (2011) en su tesis de maestría: *Madres solas, relaciones de género y parentesco. Caso del ejido teenek de Tancuime, Aquismón, S.L.P.*, aborda un problema que gira en torno a cómo la estigmatización y las transformaciones en la sexualidad de los teenek de Tancuime en el municipio de Aquismón, han impulsado el incremento de madres solas que ha tenido un efecto en el grupo doméstico y a nivel comunitario, teniendo como antecedente la referencia del padrón de comunidades indígenas de 2005. Según la investigadora, el padrón reflejaba el incremento de este tipo de mujeres a partir de la migración femenina. Por madres solas, Villegas hace referencia a las mujeres que crían a sus hijos sin la participación de una pareja masculina, sobre las que hace una categorización como, por ejemplo: la mujer abandonada por el padre de su hijo, la mujer viuda, divorciada, separada, entre otras (Villegas, 2011, p. 11).

Villegas plantea interrogantes que giran en torno al factor o factores para la presencia de madres solas entre los teenek y en especial en el ejido de Tancuime, el perfil de las mujeres y los motivos que inciden en ser madres solas. En este contexto observa que tal fenómeno se da por la combinación de tres factores principales: la poliginia¹⁴, el estatus asignado culturalmente a la mujer y la pérdida del *chabich* –proceso tradicional de petición de la novia-. Para ello analiza cuáles son las normas para controlar o restringir a quienes han desobedecido y las acciones para controlar el cuerpo de las jóvenes o madres solas.

¹⁴ En el contexto teenek la poliginia es una práctica que se daba más frecuentemente entre los hombres de generaciones pasadas, en las que un hombre vivía en concubinato con dos mujeres en la misma vivienda o en el mismo solar en casas separadas.

Villegas apunta que, bajo la perspectiva construccionista, cada grupo configura sus pautas sexuales de acuerdo con las nociones del cuerpo, el deseo, los placeres, los fluidos y el uso de los intercambios sexuales; y éstas son compartidas por el general considerando que la naturaleza de las pautas se establece en un momento histórico y son legitimadas, considerándolas como lo “normal”. Sin embargo, las normas sociales establecidas en cada cultura no consideran la diversidad de formas de expresión de las personas en torno a su sexualidad, y todo lo que se considera inadmisibile es reprimido y castigado (p. 15-16).

Con respecto de las mujeres viudas, Villegas menciona que tener un hijo siendo viuda coloca a las mujeres en una condición menor, porque se han vuelto a involucrar sexualmente sabiendo que los hombres no se hacen responsables de los hijos, pues no cumplen con las promesas que hacen. Entonces cargan con doble estigma: el de ser viudas y luego madres solteras. En la comunidad de estudio identificó un mayor índice de mujeres viudas que de hombres viudos, lo cual según los datos etnográficos de la autora se debía a que los trabajos que realizaban los hombres en el campo, los conducían a un mayor riesgo de sufrir un accidente, al igual que el alcoholismo. Este último factor desencadenaba además de enfermedades, otros problemas como riñas y suicidios.

María Teresa Rodríguez (2017), en su estudio “Mujeres indígenas y sistema de cargos en el siglo XXI. Un acercamiento desde la Sierra de Zongolica, Veracruz”, menciona el rol que se les ha asignado a las mujeres viudas, como parte del grupo de mujeres que no cuentan con la figura masculina. Esta autora sostiene que las mujeres viudas participan de los procesos rituales y el sistema de cargos ante la ausencia del propio cónyuge, pero también ante la ausencia de otros hombres de la comunidad a causa de la migración. Así, las mujeres viudas, solteras y separadas ocupan “espacios vacíos en los puestos del calendario ceremonial” (Rodríguez, 2017, p. 49). Este

fenómeno es interesante porque es la necesidad imperante de la ritualidad, pero sólo por la falta de las figuras masculinas; es decir, si no existieran estos vacíos, la dinámica sería diferente.

Por su parte, María Teresa Sierra (2009), en su estudio “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos”, enfatiza que son las propias mujeres quienes buscan en los nuevos lenguajes de derechos referentes que les ayuden a enfrentar su realidad y les den la fuerza para legitimar ante sus compañeros sus demandas de construir relaciones más adecuadas, de complementariedad y apoyo mutuo (Sierra, 2009, p. 84). Al respecto ejemplifica con la policía comunitaria indígena de Guerrero, en donde menciona que la mayoría de las mujeres que participan en ésta, son solteras o viudas, generalmente abandonadas, que consiguieron sacar adelante a sus hijos y que mantienen la decisión de seguir luchando a pesar de los grandes obstáculos que enfrentan (p. 84).

Mercedes Bustamante (2019), en “Experiencias de una investigación participativa: construcción de un movimiento de campesinas para demandar la co-titularidad en la propiedad social”, a través de metodologías participativas en las nueve regiones indígenas del estado de Chiapas, aborda el tema del acceso a la tierra de las mujeres indígenas y menciona la situación de las mujeres viudas. Bustamante apunta que las mujeres viudas al igual que las madres solteras, son un blanco fácil para el despojo, pues muchas veces han sido vendidas sus parcelas sin que ellas sean consultadas (p. 581). Esta autora comenta que el “22,8% de las personas titulares de la propiedad social a nivel estatal son mujeres, principalmente viudas, de edad avanzada, que en muchas ocasiones solo son propietarias hasta que el hijo mayor o menor según la costumbre, crece” (p. 585).

La literatura de los estudios sobre viudez en las mujeres aporta importantes elementos para vislumbrar la situación a la que se enfrentan; a su vez, estos estudios ofrecen diferentes

perspectivas para entender las diversas dimensiones de esta experiencia, sobre todo, según la edad en la que enviudan, pues como ya expuse en este capítulo, la viudez se asocia principalmente a la vejez. Los estudios aquí revisados aportan conocimientos sobre el impacto en la salud física y mental que provoca la muerte del cónyuge, así como el cambio en las relaciones sociales y la modificación de los roles sociales. Además, y en concordancia con los indicadores nacionales, los estudios sobre viudez en las mujeres enfatizan en el impacto económico, pues la mayoría de las viudas no tiene acceso a pensiones y se enfrentan a distintas barreras para insertarse en el mercado laboral.

Por otra parte, los estudios sobre mujeres indígenas viudas más escasos aún y requieren abordarse desde enfoques que atiendan las experiencias de las mismas mujeres, considerando su cultura, es decir, desde sus propias prácticas, creencias y estructuras sociales, las cuales varían según las regiones y cada grupo étnico. También es necesario abordar el impacto emocional y psicológico en las mujeres indígenas, ya que el cambio de estatus afecta su relación con el entorno y en ocasiones puede llegar a ser muy dramático el trato que la comunidad les da.

En el tema de derechos se hace mención a la situación de las mujeres viudas y aborda, casi siempre, la falta de acceso a los recursos y a oportunidades laborales. En este tenor, es necesario partir desde los testimonios y las narrativas de las mujeres viudas. Estos estudios también favorecen, y de ahí la importancia de rescatar las narrativas propias, la agencia de las mujeres ante los desafíos no sólo de la pérdida conyugal, sino la confrontación de un entorno que casi nunca está estructurado para aceptar a las mujeres sin la presencia masculina.

Por último, el tema de la viudez en las mujeres indígenas requiere, y, es lo que se trabaja en la presente investigación, una perspectiva interseccional que aborde la problemática desde la imbricación de categorías identitarias, tales como el género, clase social, edad, etnicidad y otras

categorías que se intersectan para influir en las experiencias de las mujeres viudas. La mayoría de las investigaciones sobre viudez, de mujeres indígenas y no indígenas, no ahondan en cómo las múltiples identidades intervienen en las vivencias y retos que enfrentan las mujeres ante la muerte del cónyuge.

Las mujeres teenek de Ciudad Valles además de su condición de viudez, habitan en un contexto en el que se encuentran sujetas a múltiples discriminaciones, las cuales producen subordinación y marginación en distintos niveles de la vida cotidiana, tanto pública como privada y tanto al interior como al exterior de sus comunidades. Estas múltiples discriminaciones están directamente relacionadas con el género, la raza, la clase, la sexualidad y la edad. Las experiencias particulares de las mujeres viudas tienen características que las atraviesan y las colocan en uno de los puntos más vulnerables de los entornos indígenas rurales: ser mujer, ser pobre y carecer de una pareja masculina.

Sin embargo, como mencioné anteriormente, estas mujeres han creado otras formas de estar en el entorno comunitario, a partir de decisiones que les permitieron contradecir sus roles de género, los cuales son tres principalmente: el estado civil, es decir, no volver a contraer matrimonio; la manutención de las hijas e hijos, pues deben trabajar en empleos remunerados, casi siempre fuera de la comunidad; y el trabajar la tierra, quienes tuvieron la fortuna de ser herederas de sus esposos o en su caso, alguna herencia recibida por el padre o abuelo. Estas decisiones se identifican de forma notoria en la narración de sus experiencias personales donde, sobre todo, enfatizan su resistencia a un nuevo matrimonio.

Capítulo 2. El pensamiento feminista interseccional como marco teórico

La homogenización de estándares hace oídos sordos a la existencia de diferentes tipos de necesidades (Kimberlé Crenshaw, 2012).

La interseccionalidad es un marco teórico perentorio para abordar la viudez de las mujeres indígenas teenek, porque me permitirá analizar cómo se entretajan múltiples identidades que les generan opresiones, así como la identificación de las estructuras de poder que han influido en la historia y presente de las mujeres viudas. Esto significa que, entender el problema de la viudez de las mujeres indígenas desde una perspectiva interseccional, contribuirá a visualizar cómo sus vivencias personales están enmarcadas en un contexto mucho más amplio: el patriarcado, el colonialismo y el racismo.

En este sentido, en el presente capítulo realizo una revisión bibliográfica sobre la teoría-metodología de la interseccionalidad, la cual analiza cómo las categorías identitarias de género, clase, raza, etnicidad, edad y sexualidad, entre otras, generan opresiones en las mujeres indígenas viudas. Para comprender la forma en que se crean las categorías identitarias como ejes o estructuras de poder, me apoyo en la “matriz de dominación” y en el feminismo decolonial que cuestiona las estructuras de la colonización y los efectos que mantienen sobre las mujeres indígenas.

2.1 Interseccionalidad

Algunas feministas consideran a la interseccionalidad una metodología (MacKinnon, 2013), mientras que para otras es un nuevo paradigma de investigación (Hancock, 2007). Para Natti Golubov (2016), dado que se ha utilizado como concepto en una amplia gama de disciplinas con metodologías de investigación propias, la interseccionalidad es más bien una herramienta útil para detectar las múltiples discriminaciones de tal forma que cotidianamente producen la subordinación y la marginación de las mujeres, en distintos niveles de la vida pública y privada (Golubov, 2016, pp. 197-198).

Siguiendo esta línea de pensamiento sería insuficiente explicar las problemáticas de las mujeres a través del género y más aún, a las mujeres que tienen una historia particular que se ha visto atravesada por su condición étnica. En este sentido es que la interseccionalidad es una forma particular de entender la ubicación social en términos de sistemas de opresión cruzados (o entrelazados). Específicamente la interseccionalidad es

un análisis que asegura o afirma que los sistemas de raza, clase social, género, sexualidad, etnicidad, nación y edad forman mutuamente características constructivas de una organización social. Lo cual forma a las experiencias de mujeres negras y, al mismo tiempo, son formadas por mujeres negras (Collins, 2000, p. 299).

Pero, la interseccionalidad se nos presenta, no sólo como una herramienta útil en el contexto de las mujeres afroestadounidenses, sino también en el contexto de las mujeres indígenas, entre las cuales, el origen étnico racial, el sexo y el género, determinan parte fundamental de su experiencia de vida. En esta investigación, la interseccionalidad es a la vez una perspectiva teórica y una metodología que contribuye a identificar diversos aspectos de las mujeres viudas como sujetas que

han sido oprimidas y para explicar el contexto sociocultural en el que se desenvuelven y que, por otra parte, ha contribuido para las diferentes formas de opresión y exclusión. En *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, Collins (2000) menciona que lo importante es la forma en como la interseccionalidad crea diferentes formas de experiencias de vida y realidades sociales.

Mara Viveros Vigoya (2016) en “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, realiza una genealogía de lo que hoy llamamos interseccionalidad y se remonta hasta Francia cuando Olympia de Gouges (1791) en *La declaración de los derechos de la mujer* comparaba la dominación colonial con la dominación patriarcal y establecía analogías entre las mujeres y los esclavos. De acuerdo con esta autora, en Estados Unidos en el siglo XIX se puede hacer referencia a las alianzas entre las luchas abolicionistas y las luchas feministas, poniendo en evidencia las similitudes de funcionamiento del racismo y del sexismo. Otro ejemplo que considera notable es la compilación de ensayos publicados en 1903 del sociólogo William Edward Burghardt Du Bois, a propósito de la experiencia cotidiana de pobreza de su pueblo en el periodo de la segregación racial: “Es duro ser un hombre pobre, pero ser una raza pobre en el país de los dólares es la peor de las pruebas” (Du Bois, 2004/1903, en Viveros, 2016, p. 3).

En el contexto latinoamericano poscolonial, en la literatura y el arte también se evidencian estas intersecciones como en la literatura peruana de Clorinda Matto de Turner (2003/1899) en su libro *Aves sin nido*, el cual es por demás conmovedor en su narrativa, pero potente y estremecedor en las denuncias de los abusos sexuales perpetrados por gobernadores y curas locales sobre las mujeres indígenas, evidenciando su vulnerabilidad por su condición étnico-racial y de género. En el siglo XX, las feministas lésbicas afro-estadounidenses denunciaron el olvido de parte de todos los movimientos sociales (el de los derechos civiles, el nacionalismo negro, la izquierda blanca y

las propias feministas blancas) de su condición de discriminación especificada como una prioridad (Viveros, 2009, p. 67).

En “¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer?” Platero hace énfasis en cómo estos debates que se producen desde los años sesenta y setenta en el contexto de los feminismos anglosajones, y que posteriormente se conforman como los “feminismos de la tercera ola”, ahondan en las diferencias existentes entre las mujeres, rompiendo con la posible visión de un sujeto universal y homogéneo llamado “mujer” (Platero, 2014, p. 79). Para Platero, estas diferencias entre las mujeres no siempre han sido tomadas en cuenta por los feminismos, que han recibido fuertes críticas por ser liderados por mujeres que encarnaban privilegios de clase social, raza, sexualidad, acceso a la academia, entre otras.

Estos feminismos de la tercera ola, Platero los identifica como una serie de voces críticas, que señalaban ya desde esas décadas las situaciones concretas de las mujeres. Por ejemplo, la emblemática Colectiva del Río Combahee y feministas como Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks (Gloria Jean Watkins), June Jordan, Norma Alarcón, Chela Sandoval, Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa, Chandra Talpade Mohanty, María Lugones, entre otras, se expresaron contra la hegemonía del feminismo “blanco” por los sesgos de raza y género de la categoría mujer empleada por éste (Viveros, 2016: 4). La Colectiva del Río Combahee buscaba crear una política que, en contraste con el proyecto del feminismo blanco, fuese antirracista, y a diferencia de los movimientos sociales negros fuese anti-sexista.

La Colectiva se propuso desarrollar un análisis y una práctica basados en el principio de que los sistemas de opresión racial, sexual, heterosexual y de clase estaban interrelacionados de tal forma que era difícil distinguirlos en la experiencia concreta de las mujeres racializadas y planteó la necesidad de constituir un espacio político de alianzas y luchas comunes en relación con

las complejas intersecciones constitutivas de las relaciones de subordinación a las que se enfrentan las mujeres concretas, respondiendo no solo a la dominación de género y de clase, sino también al racismo y al heterosexismo (Viveros, 2009, p. 67).



Imagen 2: La Colectiva del Río Combahee en 1974. De izquierda a derecha: Demita Frazier y Helen Stewart. Arriba de izquierda a derecha: Margo Okazawa-Rey, Barbara Smith, Beverly Smith, Chirlane McCray y Mercedes Tompkins. Fuente: Afroméninas, 2024

El “Manifiesto de la Colectiva del Río Combahee” (1977), en el párrafo 15, especifica su contribución política, como la expansión del principio feminista de que lo “personal es político”, pero en sus propias palabras: “hemos ido más allá de las revelaciones de las mujeres blancas porque estamos tratando las implicaciones de raza y de clase tanto como las del Sexo”. Enfatizan en el carácter cultural y personal de su opresión, pues consideraron que esos asuntos nunca se estudiaron antes. Viveros (2016) señala que esta declaración reunió las orientaciones políticas, teóricas,

metodológicas y los principios normativos que constituirán más adelante el paradigma interseccional.

Mara Viveros menciona que, en Brasil, las problemáticas de las mujeres negras como temas de debate político al interior del Partido Comunista Brasileño, fueron planteadas desde la década de 1960. Activistas e intelectuales como Thereza Santos, Lelia González, Maria Beatriz do Nascimento, Luiza Bairros, Jurema Werneck y Sueli Carneiro, entre otras, promovieron la teoría de la tríada de opresiones “raza-clase-género” para articular las diferencias entre mujeres brasileñas que el discurso feminista dominante había pretendido ignorar (Viveros, 2016, p. 5). Por su parte, Curiel (2017), siguiendo a Dussel (1999) señala que en América Latina y el Caribe desde las propuestas críticas en las ciencias sociales, como la opción decolonial, se entendió el surgimiento de América como producto de la modernidad en la construcción del sistema-mundo que es donde Europa se constituye en torno a su referencia periférica: América (Curiel, 2017, p. 45).

En “Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos”, Ochy Curiel apunta que esta relación ha implicado una estructura de dominación y explotación mundial que Aníbal Quijano en el 2000 denominó la colonialidad del poder y que, ocho años más tarde María Lugones hiciera una crítica al autor desde una propuesta feminista, pues Quijano no consideró la construcción de relaciones de género heterocentradas y binarias; Lugones denominó su contrapuesta: “sistema de género moderno/colonial” (Curiel, 2017, p. 45). Curiel explica que, en la región latinoamericana, desde las prácticas políticas, las luchas indígenas y negras marcan una genealogía de estas contrahegemonías que dan lugar a pensamientos críticos.

A partir de la década de los sesenta y setenta, los movimientos de liberación nacional, frente al imperialismo norteamericano y, frente a las dictaduras, provocaron importantes cambios en la

política y en el pensamiento social crítico. Paralelamente el ecologismo, el pacifismo, los movimientos negros e indígenas y la segunda ola del feminismo fueron las expresiones políticas más importantes de este momento dando lugar a lo que posteriormente se denominó “nuevos movimientos sociales” que colocaban nuevas cuestiones (sexo, raza, sexualidad, etnia, etc.) como categorías importantes para entender lo social desde sus demandas identitarias y por el reconocimiento (Curiel, 2017, p. 45).

A finales de la década de los ochenta, Kimberlé Crenshaw (1989) desarrolló un modelo teórico que articulaba estos sistemas de opresión, al cual nombra: interseccionalidad. Utilizó este modelo para señalar las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres negras en el ámbito laboral, haciendo referencia con este término a un grupo cultural específico y que, como tal, quieren ser denominados con un nombre propio (p. 139).

En “*Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*”, Crenshaw (1989) se propuso ilustrar cómo muchas de las experiencias a las que se enfrentan las mujeres negras¹⁵ no están delimitadas por los márgenes tradicionales de la discriminación racial o de género, tal y cómo se comprenden actualmente, y que la intersección del racismo y del sexismo en las vidas de las mujeres negras afectan sus vidas de maneras que no se pueden entender del todo mirando por separado las dimensiones de raza o género (p. 140). Crenshaw se basó en estos argumentos y

¹⁵ Crenshaw (2012) en Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color (originalmente publicado en 1991 como “*Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*”) explica que utiliza las categorías Negra, Negras, Negro y Negros y los coloca en mayúsculas, pues al igual que los asiáticos, latinos, y otras minorías, constituyen un grupo cultural específico y, como tal, quieren ser denominados con un nombre propio. Así mismo señala que no pone en mayúsculas “blanco”, al no ser un nombre propio, ya que los blancos no constituyen un grupo cultural específico. Por la misma razón, no pone en mayúsculas “mujeres de color”.

exploró las diversas formas en las que la raza y el género se cruzan y dan lugar a aspectos estructurales y políticos propios de la violencia contra las mujeres de color¹⁶.

A diferencia de muchos otros conceptos retomados y adaptados por el feminismo para estudiar a las mujeres, la interseccionalidad es una herramienta heurística introducida por Crenshaw con el propósito de incorporar a las mujeres de color a la reflexión teórica y el quehacer político del feminismo y del activismo antidiscriminatorio afroestadounidense (Golubov, 2016, p. 197). Golubov retoma a Kathy Davis (2008) para señalar que, con la interseccionalidad, Crenshaw reconcilió dos tendencias que en ese momento reflexionaban a cerca de las identidades y el problema de las opresiones múltiples y simultáneas.

Esta aproximación se dio con la teoría feminista postestructuralista que desarmó la categoría de *mujer* y sus usos esencialistas y universalistas y la idea de que existe una identidad común o experiencia de la subordinación compartida de todas las mujeres por igual y, por otro lado, la teorización de las mujeres de color que rechazaban los supuestos del feminismo de las mujeres blancas (Davis 2008, en Golubov, 2016, p. 200).

En “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”, Kimberlé Crenshaw (2012) aborda la interseccionalidad en dos categorías: la interseccionalidad estructural, entendida como “las formas en las que la posición de las mujeres de color en la intersección de raza y género hace que la violencia doméstica, la

¹⁶En una nota al pie en “Colonialidad de Género. Hacia un feminismo descolonial”, María Lugones (2014) explica que el término “mujeres de color” es una frase que fue adoptada por las mujeres subalternas, víctimas de dominaciones múltiples en los Estados Unidos y no apunta a una identidad que separa, sino a una coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras, cherokees, puertorriqueñas, sioux, chicanas, mexicanas. Pueblo, en fin, toda la trama compleja de las víctimas de la colonialidad del género. Pero participando en la trama no como víctimas, sino como protagonistas de un feminismo descolonial. La coalición es una coalición abierta, con una intensa interacción intercultural.

violación, y la recuperación sean cualitativamente distintas de aquellas que sufren las mujeres blancas” (p. 90); y la interseccionalidad política donde analiza “cómo las políticas feministas y antirracistas han funcionado conjuntamente para relegar la cuestión de la violencia contra las mujeres de color” (p. 90). Y, por último, Crenshaw plantea las implicaciones de la perspectiva interseccional dentro de un ámbito más amplio de las políticas identitarias contemporáneas.

En casas de acogida para mujeres de color en Los Ángeles, Crenshaw estudió las dinámicas propias de la interseccionalidad estructural. Identificó que la violencia sufrida por estas mujeres “no es sólo la infligida por un maltratador” (p. 91), sino una serie de formas de dominación cotidianas que dificultan “crear alternativas a las relaciones abusivas, como la pobreza a la que se enfrentan, la responsabilidad del cuidado de niños y niñas, y la falta de habilidades laborales” (p. 91). Crenshaw argumentó que “estas cargas para las mujeres de color son consecuencia de las opresiones de género y clase, e incluyen prácticas discriminatorias raciales en el empleo y la vivienda” (p. 91), lo que daba como resultado, según la autora, que la mayoría de las usuarias de las casas de acogida “volvían a relaciones de maltrato por las dificultades para encontrar empleo y vivienda” (p. 91).

Por otra parte, el concepto de interseccionalidad política subraya el hecho de que las mujeres de color están situadas dentro de al menos dos grupos subordinados, grupos que frecuentemente persiguen agendas políticas enfrentadas (Crenshaw, 2012, p. 97-98). Crenshaw reflexionó sobre cómo el feminismo no se preguntaba por las implicaciones raciales, y esto implica que las estrategias de resistencia que adopta el feminismo pueden reproducir y reforzar la subordinación de la gente de color; y el antirracismo no se pregunta por las implicaciones del patriarcado y frecuentemente este antirracismo redundaba en que se reproduzca la subordinación de las mujeres. La consecuencia de ambas marginaciones, explica Crenshaw, es que:

las mujeres de color no tienen forma de conectar sus experiencias con las de otras mujeres. Esta sensación de aislamiento agrava los efectos de politizar la violencia de género dentro de las comunidades de color, y permite que continúe un silencio mortal sobre estos temas (p. 115).

Para esta autora, “la interseccionalidad ofrece una forma de mediar entre la tensión que se da entre reafirmar una identidad múltiple y la necesidad de desarrollar políticas identitarias” (p. 115). En este sentido, es útil distinguir la interseccionalidad de otra perspectiva relacionada, la anti-esencialista, donde las mujeres de color se han sumado críticamente al feminismo blanco señalando la exclusión de las mujeres de color, y al mismo tiempo, hablando en el nombre de las mujeres de color:

Una interpretación de esta crítica anti-esencialista —que el feminismo está especializando la categoría “mujer”— le debe al postmodernismo la idea de que las categorías que consideramos como naturales o de representación, están de hecho, socialmente construidas dentro de una economía lingüística sobre la diferencia. Aunque el proyecto postmoderno de criticar los significados construidos socialmente es sólido, a menudo estas críticas malinterpretan el significado de una construcción social, y distorsiona su relevancia política (Crenshaw, 2012, p. 115).

Una versión del anti-esencialismo que encarna lo que se puede llamar una teoría vulgarizada sobre la construcción social, es que, ya que todas las categorías son socialmente construidas, no existe tal cosa que podamos llamar “negros” o “mujeres”, y así no tiene sentido seguir reproduciendo estas categorías ni organizarse utilizándolas. Sin embargo, apunta Crenshaw, decir que una categoría como la raza o el género son socialmente construidas no significa que esa categoría no tenga un significado en nuestro mundo.

Al contrario, las personas subordinadas han puesto en marcha un proyecto que consiste en analizar cómo el poder ha agrupado a las personas alrededor de ciertas categorías y cómo se usa

contra otras. Según Crenshaw, este proyecto trata de develar el proceso de subordinación y las formas diversas de vivir estos procesos, en personas que están subordinadas y en personas que tienen privilegios. Y así es como se presume que todas las categorías contienen un significado y conllevan unas consecuencias (p. 116).

2.2 Categorías interseccionales

Como mencioné en la introducción, en este estudio hago un esfuerzo por comprender y analizar la situación de las mujeres viudas teenek desde una perspectiva interseccional, considerando para esto su contexto sociocultural y sus experiencias particulares, las cuales están determinadas por la construcción e imbricación de las categorías de género, la raza/etnicidad y la clase o condición socioeconómica. Además de estas tres categorías identifiqué las categorías de sexualidad, edad y maternidad en las mujeres viudas.

Cabe señalar que, tanto mujeres como hombres teenek, no utilizan estos conceptos, pero recurre a ellos como herramientas para entender la situación de las mujeres. El concepto de género para entender lo que es ser mujer como categoría identitaria sociocultural – en el contexto particular de estas comunidades teenek-, etnicidad para entender lo que es ser indígena y clase como el equivalente a la situación socioeconómica que en general refiere a la pobreza¹⁷.

¹⁷ Pese a que algunas mujeres viudas teenek viven en mejores condiciones que otras, todas viven en comunidades que se encuentran por debajo de la línea de bienestar según el Coneval.

2.2.1 Raza/Etnicidad

Para hablar de raza/etnicidad, utilizo mayoritariamente el término de etnicidad pues, como explico más adelante, en el contexto mexicano el término raza ha sido poco recurrente en la historia contemporánea y casi se ha tratado de invisibilizar. En su lugar es utilizado el término etnicidad para hacer referencia a las características culturales de la población indígena. Empero, sí utilizo el término “mujeres racializadas” para referirme a las mujeres indígenas que, por su apariencia física y sus características culturales –la categoría racial que históricamente les ha sido asignada-, han recibido un trato discriminatorio. Los conceptos de “etnicidad” y “grupo étnico”, en el sentido de identidad cultural fueron adoptados para sustituir el término “raza”, precisamente para subrayar el carácter ideológico-político de las doctrinas y discriminaciones “racistas” (Stolcke, 2000, p. 34). Asumiendo que la raza, en el contexto mexicano, se camufla bajo el discurso de la etnicidad.

Raza y género están presentes en la literatura y los debates feministas en Latinoamérica; sin embargo, para aludir a las poblaciones indígenas en general, es más común encontrar los términos “étnico” y “etnicidad” para hacer referencia a las características culturales de los pueblos indígenas. Comenzado el siglo XXI, Verena Stolcke hacía énfasis en cómo los estudios coincidían en que en el género humano no existen razas en términos meramente biológicos:

Esto quiere decir que siempre que formas de desigualdad y exclusión son atribuidas a diferencias raciales se trata de condiciones sociohistóricas. Rasgos fenotípicos, aunque tiendan a ser interpretados como indicadores de diferencias raciales y a ser utilizados para legitimar prejuicios y discriminaciones racistas, de hecho, sólo reflejan una fracción mínima del genotipo, de un individuo (p. 34).

El término etnicidad fue utilizado por primera vez en 1953 -en la posguerra-, según el Oxford English Dictionary. A partir de ese momento muchos estudiosos rechazaron el término raza motivados por un repudio ético humanista de las doctrinas racistas de los nazis (p. 35). En 1990 Alain Touraine en “Análisis de la xenofobia”¹⁸ señaló que incluso términos como etnicidad y xenofobia encubren racismo.

La antropóloga alemana Verena Stolcke expuso que la controversia acerca de si la etnicidad y la raza son criterios relacionados entre sí o si se trata de sistemas de clasificación social distintos, parece análoga a los debates sobre hasta qué punto diferencias de sexo constituyen la base natural a partir de la cual se construyen las relaciones de género. Señaló que, justo cuando se dejó de hablar de raza para hablar de etnicidad, se sustituyó también en la misma época las interpretaciones biológicas y esencialistas de las diferencias de sexo por un enfoque de género (McDonald, 1989 en Stolcke, 2000, p. 37).

Ochy Curiel (2017) exteriorizó que uno de los debates contemporáneos es si debemos prescindir de la utilización del término “raza”, habiéndose demostrado que las razas no existen como categorías de clasificación humana, sino como construcciones imaginarias, como idea, como significante que contienen una intención política para justificar desigualdades sociales, políticas y culturales (p. 53). Esta activista y antropóloga se preguntó qué significado tendría renunciar a esta categoría. Curiel apuntó que un análisis sobre las relaciones de sexo/género debe contener las maneras como la raza se instaló en esta región que hoy es denominada Latinoamérica y el Caribe y cómo ello ha producido un neocolonialismo, cuyas mayores afectadas son las mujeres, sobre

¹⁸ Disponible en: https://elpais.com/diario/1990/06/12/opinion/645141610_850215.html

todo las racializadas y pobres, pues ambas opresiones, racismo y sexismo, han estado presentes en sus vidas y sus relaciones (p. 53).

2.2.2 Género/Ser mujer

El género es entendido no como una diferencia social “real” entre los hombres y las mujeres, sino como un modo de discurso que se relaciona a grupos de sujetos cuyos roles sociales son definidos por su diferencia sexual/biológica en contraposición a sus posiciones económicas o su membresía en colectividades étnicas y raciales (Yuval Davis, 2004, p. 24). En este sentido, se construye un discurso en torno al ser mujer y ser hombre. En el contexto de esta investigación, también ayuda entender a hombres y mujeres desde una perspectiva materialista, es decir, definidos por una relación social que es de clase, concretamente, son clases de sexo, relación que está ligada al sistema de producción, la división social del trabajo¹⁹ y la apropiación individual y colectiva (Mathieu, 1973, en Curiel, 2017, p. 48). Los constructos de ser hombre y mujer tienen que ver con la asignación de tareas y la reproducción sexual.

Así la diferencia no es diferencia, sino como le llama Mathieu, *diferenciación*, es decir la construcción social (e ideológica y, por tanto, política) de la diferencia que más que ver la construcción cultural del género evidencia la construcción cultural del sexo y la sexualidad. Desde este modo se asume que existe una domesticación de la sexualidad y una imposición de la heterosexualidad como norma obligatoria (Curiel, 2017, p. 48).

¹⁹ En el capítulo 3, a partir del trabajo de campo veremos cómo mujeres y hombres teenek se definen a sí mismas y mismos a partir de sus roles familiares y de las tareas que desempeñan dentro de la comunidad.

En *Género y nación* Yuval Davis (2004) apunta que las diferencias sexuales también deben ser entendidas como un modo de discurso, en el cual los grupos de sujetos sociales son definidos como quienes cuentan con diferentes constituciones sexuales/biológicas (p. 24). Tanto el género como el sexo y la sexualidad son manifestados como formas de control y adiestramiento que tienen la función de regular y reproducir la sociedad, pero estas definiciones no pueden ser utilizadas de forma universalizadora y totalizante, sino contextualizadas.

Aura Cumes (2009) en “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas” especifica que, si bien las mujeres como género nos vemos subordinadas frente al patriarcado de diferentes maneras, las mujeres blancas y mestizas han tenido privilegios en los contextos de colonización y esclavitud (p. 34). Para Cumes esos privilegios permiten evidenciar que ellas han vivido el patriarcado de una forma diferente que las mujeres indígenas y afrodescendientes.

En América Latina, en gran medida, las mujeres blancas han tenido con las indígenas y afrodescendientes una relación de matrona-sirvienta, de propietaria-esclava o de señora-muchacha. La historia nos ha hecho desiguales y sería muy desafortunado ocultar esas asimetrías bajo un argumento falaz de la universalidad de una forma de ser mujer, levantando una única bandera de liberación (Cumes, 2009, p. 34).

En este sentido, Curiel (2017) afirma que tanto raza como género y sexualidad son categorías centrales que permiten analizar las relaciones y las estructuras sociales. Tales relaciones y estructuras deben ser contextualizadas siempre en tiempo y lugar. Mara Viveros (2016) señala que la interseccionalidad ha servido para desafiar el modelo hegemónico de “La Mujer” universal, y para comprender las experiencias de las mujeres pobres y racializadas como producto de la

intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en contextos de dominación contruidos históricamente (p. 8).

Esta misma autora explica que los análisis interseccionales permiten y propician una reflexión permanente sobre la tendencia que tiene cualquier discurso emancipador a adoptar una posición hegemónica y a engendrar siempre un campo de saber-poder que comporta exclusiones y cosas no dichas o disimuladas. Refiere al término “mantra culturalista” (raza, clase, género, sexualidad), denominado así por Wendy Brown (1995) e invita a pensar otras fuentes de desigualdad social en el mundo contemporáneo.

2.2.3 Clase/situación socioeconómica

Moore (2009) explica que la cuestión de determinar la clase de las mujeres plantea serias dificultades, sobre todo en los estudios de clase llevados a cabo en sociedades capitalistas desarrolladas se supone que la clase de una mujer viene determinada por el estatus profesional de la cabeza de familia, que normalmente es un varón (p. 132). Según diversas obras feministas, Moore, distingue tres perspectivas donde se ponen en tela de juicio este punto de vista: a) tanto el marido como la esposa trabajan en distintas escalas profesionales (p. ej. Stünworlh, 1984); b) las mujeres dedicadas al trabajo doméstico constituyen por sí mismas una clase (p. ej. Dalla Costa y James, 1972); y c) la pertenencia de una mujer a una clase determinada depende de las relaciones de reproducción dentro del hogar (p. ej. West, 1978).

Sumado a estas perspectivas, Moore menciona que, en muchos países en desarrollo, el proceso de formación de clases no ha finalizado aún y las relaciones capitalistas de producción coexisten con relaciones no capitalistas de producción; ello complica aún más la determinación

del estatus de clase de las mujeres (Moore, 2009, p. 132). Para esta autora, si aplicamos el estatus profesional, el nivel de educación y las relaciones con el modo capitalista de producción al estudio de países en desarrollo, una proporción considerable de hogares albergarán a personas pertenecientes a distintas clases.

En el contexto teenek de la Huasteca potosina, para explicar la clase o situación socioeconómica de las mujeres viudas, además de considerar la situación de pobreza en que se les coloca desde la perspectiva del Estado, considero la posición donde las coloca la misma sociedad teenek. Esto significa que, dentro del mismo grupo social, hay mujeres viudas más privilegiadas que otras y este privilegio está determinado por el acceso a la tierra, principalmente, y las ganancias que de esta posesión se pueden obtener. Entonces, dentro de las comunidades teenek, la clase social se constituye por algún tipo de bien mueble o inmueble que genera un beneficio, casi siempre económico. Pero la clase social se ve afectada por la edad, pues difícilmente las mujeres viudas mayores lograron obtener beneficios durante la juventud.

2.3 Otras ategorías interseccionales

Ser mujer remite al proceso social de la construcción mediante el cual ciertos valores, prácticas e ideologías son tanto impuestas como asumidas para determinar la categoría de mujer indígena de la Huasteca potosina. Por otra parte, la condición de viudez es vivida y percibida de acuerdo con el género y la edad, lo que significa que las experiencias de las mujeres viudas en la juventud no son equiparables a las que se les presentan en la edad madura o la vejez.

Para entender la manera en que la edad influye en las experiencias de las mujeres viudas, un factor determinante es la sexualidad, pues a partir de ésta es que se articulan los discursos en

torno a ellas y sus implicaciones en el grupo social. Entonces, en la viudez, la sexualidad y la edad hay una relación categorial²⁰, pues solamente a partir de las tres podemos analizar y comprender los procesos de vida por los que atraviesan las mujeres viudas teenek; en el contexto de estudio, estas tres categorías son inseparables.

Beauvoir (1970) apunta que, “biológicamente, la sexualidad de la mujer se ve menos afectada por la vejez que la del hombre” (p. 207), pues, a diferencia de los hombres, las mujeres mayores aún tienen deseos sexuales y tienen la capacidad de relacionarse sexualmente ya sean en relaciones heterosexuales u homosexuales, a diferencia de los hombres que, a cierta edad, ya no son capaces de tener una erección. Sin embargo, el cese de la sexualidad de las mujeres es de tipo cultural, lo que Simon de Beauvoir dice que “a los ojos de todos, una mujer de 70 años ha cesado de ser un objeto erótico” (p. 209). Ni la historia ni la literatura nos han dejado testimonio valedero sobre la sexualidad de las mujeres de edad. El tema es un tabú mayor que la sexualidad de los viejos del sexo masculino (p. 211). La sexualidad aún continúa siendo un tema del que se habla poco entre las mujeres indígenas y más aún, entre las mujeres mayores.

La maternidad como otra categoría interseccional debe entenderse como una experiencia que no es homogénea en todas las mujeres y que, en la historia de vida de las mujeres viudas, se vive de acuerdo con la edad en la que llega la viudez. Una mujer que enviuda cuando sus hijos/hijas están en edad adulta, no tendrá las mismas preocupaciones y dinámicas que una mujer que se ha quedado sin el cónyuge teniendo aún hijas e hijos pequeños.

²⁰ “Categorial” es un neologismo retomado de la obra de María Lugones (2014), “Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial”, en Mignolo, W. (comp.), *Género y descolonialidad*. Lugones menciona que utiliza el término categorial para señalar las relaciones entre categorías. Para entender dicho término, pone como ejemplo el pensar la vejez como una etapa de la vida, pero también podemos pensarla como una categoría relacionada al desempleo y preguntarnos si el desempleo y la vejez se pueden comprender separadas la una de la otra. Por otra parte, nos dice que la separación categorial es la separación de categorías que son inseparables.

2.4 Interseccionalidad y experiencia

Desde las propias experiencias de las mujeres viudas se realiza el análisis de la realidad que afrontan en el entorno comunitario principalmente, en el cual están las primeras y más determinantes formas de opresión y subordinación. Utilizando el concepto de matriz de dominación, explicaré la manera en la que se articula el poder que la sociedad ejerce sobre estas mujeres. Es a partir de las experiencias de las mujeres viudas que se busca generar conocimiento en torno a la construcción de las mujeres indígenas y de forma específica, a cuestionar ideas de binarismo y complementariedad de las relaciones sexo-afectivas.

Ana María Bach (2010) en *Las voces de la experiencia. El viraje hacia la filosofía feminista*, menciona que las feministas, activistas y/o teóricas, marcaron como rasgo peculiar de la experiencia, el hecho de que es distinta según los sexos; por ende, la experiencia masculina no es universal (p. 24). Al respecto, Bach aclara que corrientes como la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty reconocen el cuerpo como sexuado, pero padecen de ceguera frente al reconocimiento de que haya otros sexos además del masculino. Bach afirma que la experiencia en su faz cognoscitiva fue reivindicada frente a otras corrientes de pensamiento androcéntrico que la desvalorizan, pues el conocimiento obtenido a partir de ella trae aparejada distintas desventajas, pues es subjetiva y no generalizable (p. 24).

Según Raymond Williams (2003), citado en Bach (2010), desde fines del siglo XVIII se pueden reconocer dos sentidos principales en que se usa el término “experiencia” en nuestra cultura:

uno ligado al pasado, a las llamadas “lecciones” de la experiencia, y el otro en conexión con el presente designando a una conciencia, aunque la separación no sea tan neta en realidad como para

distinguir uno de otro. Lo primero, la *experiencia pasada*, se vincula al conocimiento reunido a cerca de los acontecimientos pasados sobre la base de la observación consciente o por la consideración y la reflexión. La *experiencia presente* indica un tipo de conciencia activa y planea que añade el sentimiento al pensamiento, al dar sentido de autenticidad y de inmediatez (Williams (2003), citado en Bach, 2010, p. 26).

A partir de la segunda ola del feminismo²¹, las teóricas feministas acentuaron tres aspectos de la experiencia: psicológico, político y cognoscitivo. Bach los articula de la siguiente manera:

- 1) Psicológico: las experiencias de los seres humanos son consideradas conformando la subjetividad en un proceso de continua transformación y haciendo hincapié en que son sexuadas.
- 2) Político: en particular, para el caso que nos concierne, las experiencias de las mujeres son promotoras de cambios en el patriarcado. Este aspecto es el que en primera instancia se elabora y se pone de manifiesto en los grupos de autoconciencia o de toma de conciencia, pero ellos son solo un punto de partida hacia la promoción de cambios ulteriores.
- 3) Cognoscitivo: tomar en cuenta el conocimiento que surge de las experiencias de las mujeres en la vida cotidiana, atender a la subjetividad y valorizar su papel, abre el camino a un nuevo enfoque epistemológico en las esferas ordinarias, profesionales y científicas del conocimiento (Bach, 2010, p. 25).

En el feminismo negro, el feminismo de color y en el poscolonial, se pueden identificar las experiencias de las opresiones, las cuales se suman a las experiencias de la opresión patriarcal de las mujeres ya evidenciadas a lo largo de la historia del feminismo blanco. A través de la

²¹ La segunda ola del feminismo hace referencia a los estudios anglosajones entre comienzos de la década de los sesenta y finales de la década de los ochenta.

imbricación de los tres aspectos de la experiencia, las experiencias de las mujeres viudas son vividas por el cuerpo inmediato, es decir, el cuerpo físico, el cual es interpretado de acuerdo a la construcción de mujer. El cuerpo es el principal ejecutor de la experiencia, en el cuerpo está marcada la historia de las mujeres y a través de éste la expresan desde lo profundo de su sentir. En el cuerpo se conjuntan los aspectos psicológicos, políticos y cognoscitivos de la experiencia.

Pero la experiencia no tiene solo fines anecdóticos, a través de la experiencia las mujeres reflexionan sobre sí mismas y sobre su contexto, la experiencia describe, narra, pero también concientiza las condiciones de vida que le fueron impuestas tanto por sí mismas como por la sociedad. A través de la experiencia de las mujeres y pese a identificar las distintas formas de opresión, así como de caracterizar e interpretar los sistemas de dominación, es necesario reconocer el poder de agencia para transformar la realidad, emanado de la experiencia, entendida en este sentido como práctica que se está dando.

2.5 Interseccionalidad y matriz de dominación

Para el análisis interseccional utilizo el concepto de matriz de dominación, la cual es una herramienta interseccional que nos ayuda a entender las formas en que se organiza el poder en una sociedad. Es a través del posicionamiento donde se sitúan las mujeres, con su género, su raza y su clase, principalmente, donde podemos ver la unión de desigualdades que se juntan. La matriz de dominación es un constructo elaborado por Patricia Hill Collins como instrumento de análisis de la teoría (y la práctica) interseccional, y en particular, de su especificación como “una estructura estructurante” (Collins 2017 en Ripio, 2019, p. 21).

Patricia Hill Collins (2000) utilizó el concepto de matriz de dominación para referir a la organización en general de poder en una sociedad. Para Collins hay dos características para cualquier matriz: cualquier matriz específica tiene un acuerdo particular de sistemas de opresión interseccional. Y, los sistemas de opresión de intersección están específicamente organizados a través de cuatro dominios de poder interrelacionados, que son:

Estructural: estructuras sociales como leyes, políticas, religión y economía.

Disciplinario: se expresa a través de protocolos de organización que ocultan los efectos de racismo y sexismo bajo la intercepción de eficiencia, racionalidad y trato igualitario.

Hegemónico: legitima la opresión. Está creado del lenguaje que usamos, las imágenes a las que respondemos, los valores que sostenemos y las ideas que mantenemos. Se produce a través de la escolarización, enseñanza religiosa, medios masivos, cultura comunitaria e historias familiares.

Interpersonal: influencia la vida diaria. Está hecho a base de relaciones interpersonales que mantenemos, así como de las diferentes interacciones que crean nuestra vida diaria. Collins resalta que el cambio en este dominio comienza con lo intrapersonal; lo cual es, cómo un individuo se ve y entiende a sí mismo y sus experiencias, “pensamientos y acciones por encima de la subordinación de alguien más” (Collins, 2000, p. 287).

Vanesa Ripio (2019) en “Otro juego de herramientas: matriz de dominación y resistencia simbólica”, explica que la matriz de dominación como una estructura estructurante hace posible explorar su relación con la noción bourdiana de *habitus* (p. 21). Los *habitus* son producidos por los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia y son definidos como “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores

y organizadores de prácticas y de representaciones” (Bourdieu, 2008, p. 86). Ripio apunta que la novedad que introducen las nociones de *habitus* y matriz de dominación en cuanto estructuras estructurantes, se vuelve posible comprender y acceder al modo de producción de realidad de esos sujetos, es decir, su capacidad estructurante del mundo mientras sigue actuando (Ripio, 2019, p. 23).

Para comprender la realidad de las mujeres viudas teenek es necesario recurrir a dos perspectivas, por una parte, la social que podemos dividir en dos: el territorio y las experiencias individuales de las mujeres. El territorio entendido como la interacción entre los entornos comunitarios rurales y el flujo continuo a la ciudad, pues es en esta relación que se configuran diversos aspectos de las dinámicas sociales, así como las identidades culturales de las personas teenek. Por otra parte, de manera específica, las experiencias particulares de las mujeres viudas también se han construido por un contínuum de vivencias asociadas a la vida del campo y la ciudad.

2.6 La interseccionalidad en América Latina

La perspectiva interseccional ha ido más allá de los estudios de mujeres afroestadounidenses y puede ser aplicada en los estudios de las diferencias que hay entre mujeres y el legado histórico de las exclusiones del movimiento -feminista- (Davis 2008, en Golubov 2016, p. 200). Es decir, la interseccionalidad nos ayuda a pensar los sistemas de opresión de las mujeres consideradas subalternas, a través de cómo se interconectan y no solo en su descripción.

Para entender la situación de las mujeres indígenas en el contexto latinoamericano, Ochy Curiel (2017) habló de una genealogía de contrahegemonías, la cual tuvo como antecedentes en Estados Unidos y Latinoamérica, las luchas indígenas y negras, contrahegemonías tales como la

liberación nacional, el ecologismo, el pacifismo, la segunda ola del feminismo. Esta autora señala que:

Todos estos son antecedentes importantes para lo que hoy conocemos como estudios decoloniales, postcoloniales, culturales y subalternos que han permitido una resistencia crítica y un mayor protagonismo de sujetos y sujetas de países del llamado Tercer Mundo²² que cuestionan el sujeto único y las oposiciones tradición/modernidad, civilización/salvajismo, desarrollo/subdesarrollo, metrópolis/periferia, globalización/localismo, dominación/dependencia colocando en el centro la importancia del discurso de las representaciones coloniales, el género, la raza, la sexualidad, la clase, la geopolítica como importantes categorías analíticas (Curiel, 2017, p. 45).

Las poblaciones indígena y africana poseen una historia compartida por la colonización, en varios aspectos, por ejemplo, al no ser considerados sujetos, al ser comparados con bestias, la discusión sobre la existencia o no del alma, por tanto, “sus cuerpos, sus culturas, se asumía que podían ser manipulados, medidos, domados, controlados, explotados por la razón instrumental” (p. 53). La violación de las mujeres, la comercialización de esclavos, la explotación de mano de obra, todo tipo de apropiación y destrucción de lo que representaban, son clara muestra de la opresión histórica de estas poblaciones, en las que la raza y la sexualidad son factores determinantes para su dominación y explotación.

Sobre la población del *Nuevo Mundo*, Karina Ochoa (2014) en “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización” señala que

²² El Tercer Mundo entendido no solo como un espacio geográfico de los países subdesarrollados o en vías de desarrollo localizados hacia el sur del planeta, sino como una construcción ideológica, política, cultural y económica de dominación. Desde el pensamiento decolonial, se entendió el surgimiento de América como producto de la modernidad en la construcción del sistema-mundo donde Europa se constituye en torno a su referencia periférica: América (Dussel 1999). Esta relación ha implicado una estructura de dominación y explotación mundial a la cual Aníbal Quijano (2000) denominó a la colonialidad del poder y más tarde María Lugones, desde una propuesta feminista, criticó por no considerar la construcción de relaciones de género heterocentadas y binarias, a la que denominó sistema de género moderno/colonial (Lugones, 2008).

son tres tópicos que se encuentran íntimamente ligados al debate y a los discursos que se construyen alrededor de la Conquista: la esclavitud (bestialización), la racialización (de las poblaciones colonizadas) y la feminización de los indios (que incorpora el sexismo y la misoginia); elementos que dan cuenta de la configuración de los patrones de poder y dominación que, desde entonces —y en adelante—, estructurarían al sistema-mundo-moderno-colonial (Ochoa, 2014, p. 105).

Pero como sucede con las poblaciones negras en las que no es lo mismo ser negro que mujer negra, no es lo mismo ser hombre indígena que mujer indígena. Históricamente las mujeres indígenas también han sufrido de una condición de subordinación donde se hace presente una matriz de dominación en la que marcadores identitarios como género, raza y clase se co-constituyen para sostener esta situación, al igual que las mujeres negras: ser mujeres, ser indígenas y ser pobres. La teorización de la imbricación de categorías identitarias, entre otras, del género, la raza y la clase social, que aborda la interseccionalidad, abona a los estudios de las problemáticas de las mujeres indígenas. Sin embargo, estos estudios corren el riesgo de convertirse en un reforzamiento de las experiencias históricas que las colocan en una posición distinta de las mujeres blancas y mestizas. En las mujeres indígenas, el peso mayor está en la raza.

De acuerdo con Ochoa, el debate feminista que se ha desarrollado en las últimas décadas en América, -el de las negras, mujeres de color, lesbianas, chicanas, e indígenas del sur al norte de América y poscolonial-, ofrecen aportes que no solo quedan en una argumentación capaz de develar los múltiples mecanismos que operan en la subordinación de mujeres y hombres que habitamos el mal llamado “Tercer mundo”, sino que ofrecen alternativas desde la concreción misma de las realidades que actualmente vivimos mujeres y hombres (p. 113).

La aplicación de una metodología y teoría interseccionales en los estudios sobre mujeres indígenas en América Latina y de forma específica en México, tiene que ver con entender no solo las formas de opresión y marginación, sino con vislumbrar cómo se construyen estas mujeres desde su situación y cómo estas construcciones son a la vez formas de resistencia que surgen de la multidimensionalidad de opresiones. Es el origen de las formas en que tanto mujeres indígenas como afrodescendientes genera su potencial de transformación.

Algunos planteamientos teóricos para comprender la situación de las mujeres indígenas, afrodescendientes y en general, la situación de las mujeres en América Latina, es la dimensión de la colonialidad de género que proponen los feminismos decoloniales y antirracistas latinoamericanos, la cual está vinculada con la teoría de la interseccionalidad. Walter D. Mignolo (2007) en *La idea de América Latina* menciona que la "colonialidad" consiste en develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común (Mignolo, 2007, p. 32).

Para Mignolo esta lógica fue impuesta en América y se justificó dentro del marco filosófico de la modernidad europea, incluso, aclara, cuando las voces de esa justificación provienen de los criollos descendientes de europeos que habitaban las colonias y compartían el punto de vista de los españoles o los portugueses. Y, continúa acentuando que la idea de América no puede separarse de la colonialidad: el continente en su totalidad surgió como tal, en la conciencia europea, como una gran extensión de tierra de la que había que apropiarse y un pueblo que había que evangelizar y explotar (p. 32).

Mignolo expuso que América no fue descubierta sino inventada, una invención europea moderna, por lo tanto, colonialidad y modernidad fueron proyectos que se establecieron como progreso de la humanidad, de acuerdo al modelo europeo. El pensamiento de Mignolo se puede

identificar en los estudios poscoloniales junto con el grupo de la “modernidad/colonialidad”, de acuerdo con la taxonomía propuesta realizada por John Beverley en 2001, en donde dicho grupo se encuentran: Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Javier Sanjinés, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel, Freya Schiwy, Nelson Maldonado y Santiago Castro-Gómez (Castro-Gómez, 2005, p. 11).

Entre las ideas centrales de estos estudios destaca la continuidad del colonialismo, de uno moderno a uno global, es decir, que la idea del colonialismo como periodo histórico no concluye con la independización de las colonias, sino que continúa y se acentúa con otras formas de producción, comercio, trabajo y jerarquizaciones étnico-raciales. Por su parte, la colonialidad está en un plano cognitivo y simbólico del fenómeno del colonialismo.

Por su parte, Aníbal Quijano (2014) utilizó por primera vez la categoría de colonialidad del poder la cual está vinculada a la concentración del capital en Europa, del salariado, del mercado del capital, en fin, de la sociedad y de la cultura asociadas a esas determinaciones (p. 796). De forma específica, la colonialidad del poder está compuesta de dos partes:

De un lado, la articulación de diversas relaciones de explotación y de trabajo –esclavitud, servidumbre, reciprocidad, salariado, pequeña producción mercantil– en torno del capital y de su mercado. Del otro lado, la producción de nuevas identidades históricas, “indio”, “negro”, “blanco” y “mestizo”, impuestas después como las categorías básicas de las relaciones de dominación y como fundamento de una cultura de racismo y etnicismo (Quijano, 2014²³, p. 757).

²³ Este ensayo fue publicado en: Forgues, Roland (ed.) 1993, *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento* (Lima: Amauta).

Para Quijano, las nuevas identidades históricas son la marca de nacimiento de América y la base misma de la colonialidad del actual poder global. Sobre la colonialidad del poder, Castro-Gómez explica lo siguiente:

Hace referencia inicialmente, a una estructura específica de dominación a través de la cual fueron sometidas las poblaciones nativas de América a partir de 1492. Aníbal Quijano [...] afirmó que los colonizadores españoles entablaron con los colonizados amerindios una relación de poder fundada en la *superioridad étnica y epistémica*²⁴ de los primeros sobre los segundos. No se trataba tan sólo de someter militarmente a los indígenas y destruirlos por la fuerza sino de *transformar su alma*, de lograr que cambiaran radicalmente sus formas tradicionales de conocer el mundo y de conocerse a sí mismos, adoptando como propio el universo cognitivo del colonizador (Castro-Gómez, 2005, p. 58).

En palabras de Quijano (1992) la dominación colonial fue una colonización del imaginario de los dominados en el cual, paulatinamente, la cultura europea se convirtió en una seducción que daba acceso al poder:

La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así, como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática. Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. Los colocaron, primero, lejos del acceso de los dominados.

²⁴ Cursivas del autor

Más tarde, los enseñaron de modo parcial y selectivo, para cooptar algunos dominados en algunas instancias del poder de los dominadores. (Quijano, 1992, p. 12).

En “Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial”, Espinosa, Gómez, Lugones, y Ochoa (2013) apuntan que en la colonialidad del poder está la colonialidad de género, concepto clave en el feminismo descolonial, que tiene que ver con entender que la raza está ligada inseparablemente del control sobre las vidas de las mujeres que tienen una historia de racialización (Espinosa, Gómez, Lugones, y Ochoa, 2013, p. 404). Espinoza, Gómez, Lugones y Ochoa apuntan que esta historia de racialización está cruzada por una negación de la humanidad de las mujeres no-blancas, indígenas y afrodiáspóricas:

Esa negación está a su vez atada a una visión de la humanidad que es necesariamente violenta y destructiva en nombre de la razón. El capitalismo colonial e imperialista se ha beneficiado y se beneficia de una concepción de las mujeres no-blancas, como doblemente subordinadas, ya que pueden ser súper explotadas y abusadas brutalmente de muchas maneras, incluyendo sexualmente, precisamente porque son como seres no humanos y porque el eurocentrismo moderno ha concebido a los animales sin alma y sin sentimientos (p. 404).

Quijano concibe la intersección de raza y género en términos estructurales amplios; sin embargo, a pesar de que en la modernidad eurocentrada capitalista, todos/as somos racializados y asignados un género, no todos/as somos dominados o victimizados por ese proceso (Lugones, 2014, p. 21). En “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” Ochy Curiel (2007) menciona que el concepto de *colonialidad del poder*²⁵ de Quijano nos ofrece un esquema de explicación para entender las lógicas de dominación del mundo moderno y su relación con el

²⁵ Cursivas de la cita de Ochy Curiel (2017).

capitalismo global, ligado al colonialismo histórico, al cuestionar de fondo las corrientes eurocéntricas y occidentalistas (Curiel, 2007, p. 94).

Para Curiel también son rescatables los análisis de Quijano en torno a la relación raza, clase, género y sexualidad que introduce en su concepto, pero esto no es novedad y coincide con María Lugones en que las dimensiones de género, raza, clase y sexualidad no pueden separarse al dimensionar el efecto de la dominación sobre las mujeres no blancas. Lugones (2014) afirma que Quijano no ha tomado conciencia de su propia aceptación del significado hegemónico del género (p. 17), porque éste reduce el género al sexo.

2.7 La interseccionalidad y el feminismo decolonial

El feminismo decolonial latinoamericano retoma y continúa el concepto de “decolonialidad” teorizando la propuesta de la interseccionalidad (Boddenberg, 2018, p. 6). Si bien la interseccionalidad es una propuesta del feminismo negro y del feminismo de color, los cuales plantean que es necesario superar el análisis centrado en las relaciones de género, se trata de una propuesta política en la que debe entenderse el género en su intersección con otros sistemas de opresión.

Katherine Walsh (2013) explica que en su obra decide suprimir la “s” para marcar una distinción con el significado en castellano del “des” y lo que puede ser entendido como un simple desarmar, deshacer o revertir de lo colonial. Es decir,

a pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. Con este juego lingüístico, intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir,

transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alter-(n) ativas (Walsh, 2013, p. 25-26).

Aunque “descolonial” y “decolonial”, a menudo se utilizan indistintamente, lo descolonial hace referencia a la eliminación de los efectos de la colonización, mientras que lo decolonial, como lo propone Walsh, se centra en la transformación de las estructuras y paradigmas que perpetúan el colonialismo en la actualidad. Por otra parte, el feminismo descolonial y el feminismo decolonial, aunque comparten enfoques críticos, se pueden observar algunas diferencias. El feminismo descolonial busca dismantelar las estructuras coloniales que perpetúan la opresión por el género en los contextos colonizados y marginados, mientras que el feminismo decolonial busca redefinir y reconstruir el feminismo desde las perspectivas de las mujeres indígenas y otras minorías étnicas que han sufrido los estragos de la colonización. Ambos enfoques feministas intentan cuestionar y transformar las jerarquías de poder y opresión sistémica de las mujeres.

En una entrevista realizada por José María Barroso a Yuderkys Espinosa Miñoso (2014), explica que para quienes se definen como feministas decoloniales, varias provenientes de familias racializadas y trabajadoras, encuentran con esa producción teórica del feminismo negro y de color en los Estados Unidos y la crítica que le hace a la teoría feminista clásica, una forma fundamental para poder nutrirse de ahí y ponerlo en relación con la propia experiencia histórica. Lo que afirman es la necesidad de entender que no se puede explicar la opresión de la gran mayoría de las mujeres desde una mirada que atienda solo al género, sino también a la raza, la clase y al heterosexismo (Barroso, 2014, p. 24).

El feminismo decolonial pone en evidencia que la colonialidad ha atravesado también el feminismo lo que hace que las mujeres del “Tercer mundo” sean pensadas como objetos o víctimas

y no como sujetos de su propia historia (Boddenberg, 2018, p. 6). Espinosa (2014) reconoce que, aunque el feminismo negro es una teoría importante que habla desde una posición subalterna del género, las feministas negras norteamericanas no han teorizado la colonialidad. De ahí que la aplicación de un estudio interseccional sobre sentido en un contexto en el que la colonialidad representa históricamente el establecimiento de las opresiones raciales y de género, principalmente.

Bajo la premisa de que el género, la clase y la etnia/raza son sociales y no biológicos, la interseccionalidad es útil como una herramienta epistemológica contrahegemónica (Cubillos; 2015:129), lo cual en palabras de la autora significaría que:

La interseccionalidad es necesaria para continuar cuestionando y desestabilizando el sistema categorial dicotómico, característico de la modernidad colonial. Y, por otro, destaco la necesidad de seguir trabajando, en términos metodológicos, para hacer “audibles” aquellas subjetividades subalternizadas, ya no desde las lógicas de colonialidad discursiva, sino desde el reconocimiento de autonomía y agencia de aquellas subjetividades representadas como subordinadas (p. 130).

Una de las formas en que se nutre el feminismo decolonial y que coincide con la interseccionalidad, específicamente como lo plantea Hill Collins (2000), sobre cómo ésta crea diferentes formas de experiencias de vida y realidades sociales, es retomar las experiencias de las mujeres como otras formas de mirar la producción del conocimiento. Para Espinosa (2018) el feminismo decolonial se nutre de epistemologías otras, es decir, las que han excedido o hacen rupturas con las epistemologías modernas occidentales y con el eurocentrismo como “los saberes comunitarios, indígenas, afros, populares urbanos, ver ahí cuales han sido las rupturas epistémicas que se hacen con los intentos de imposición de la mirada occidental” (p. 23).

2.8 La interseccionalidad en el ámbito de los estudios indígenas

¿Dónde queda la intersección indígena en todo este discurso de las mujeres afroestadounidenses sobre la interseccionalidad? Primero, que el ser indígena –mujer u hombre-, al igual que el ser negro/negra hace referencia a una minoría étnica²⁶. Aguirre Beltrán (1991), en su obra *Regiones de refugio*, señala que en los países latinoamericanos los grupos de población que no sienten pertenecer a la gran sociedad nacional y que se distinguen del hombre común, son conocidos genéricamente como indios. En palabras de Aguirre, esta distinción tenía que ver con el uso de una indumentaria que da visibilidad a sus rasgos físicos, por la lengua aborígen que hablan y que los separa de la comunicación general; por la configuración de su cultura tan distinta en muchos aspectos de la occidental y por ser los herederos directos de grupos étnicos nativos vencidos en la aventura de la conquista y sujetos a la dominación extranjera (Aguirre, 1991, p. 51).

En esta visión estereotipada de la población, se describen aquellos rasgos culturales que podrían dotar de identidad a cada grupo social en específico. Empero, el término “indios” cada vez está más en desuso –por su carácter peyorativo-, ahora es más común decir “indígenas” o “pueblos originarios”, aunque todos ellos son eufemismos, en concordancia con Aguirre, que se han utilizado para hacer referencia a aquellas poblaciones que históricamente sufrieron el proceso de la colonización y sobre los cuales sigue existiendo la discriminación. La categoría de indios fue sustituida políticamente por la de indígenas, la cual ha estado en interacción con la de “población étnica” o “grupos étnicos” y más recientemente con la de pueblos originarios. De todos esos términos, el que mejor ha sido adoptado por la población que pretende definir, es el de indígena²⁷.

²⁶ En el siguiente apartado veremos cómo se introdujo la noción de “grupo étnico” y “etnicidad” como conceptos que se sumaron y/o sustituyeron al de “raza”.

²⁷ En general, en América Latina, “indígena” es el término que mayormente ha sido aceptado por los descendientes de las poblaciones que habitaron la América prehispánica y que han sufrido el proceso de colonización.

En México y América Latina, indígena es una categoría que describe al ser, a la persona y a las características culturales que son asociadas a ésta, mientras que minoría étnica o grupo étnico, refiere a cualquier grupo de población del mundo, que no necesariamente es nativa de un lugar en específico y que, como en el caso de la población indígena latinoamericana, no necesariamente ha sufrido el proceso de colonización. Por otra parte, la etnicidad, como veremos, es entendida como un “fenómeno cultural” (Stolke, 2000, p. 36). La etnicidad, por lo tanto, serían aquellos rasgos que dan sentido de pertenencia a la población indígena, principalmente asociados a la lengua, el territorio, la historia, las costumbres, las tradiciones. Sin embargo, “esta noción también carece de una definición clara” (Just 1990, en Stolke, 2000, p. 38).

Para entender la etnicidad como una categoría de intersección que nos ayude a comprender la situación de las mujeres indígenas viudas, junto con el género y la clase, es necesario atender el sistema de la colonización, desde una perspectiva histórica y la continuidad de este en la realidad actual de las mujeres. María Lugones se centra en la intersección de raza, género y colonialismo proponiendo perspectivas valiosas para comprender las experiencias de las mujeres indígenas y su posición dentro de los sistemas coloniales.

Rodeadas del contexto histórico de la colonización, la interseccionalidad reconoce cómo diferentes aspectos de la identidad se entretajan y aquejan las experiencias de las mujeres indígenas. En este sentido, en esta investigación, la interseccionalidad es una elección teórica-metodológica que brindará una comprensión más completa de las múltiples formas de opresión y discriminación sistémica y en las relaciones interpersonales de las mujeres viudas, a través de las categorías de género/ser mujer, etnicidad/raza y clase social/situación socioeconómica.

Es importante señalar que, si bien la situación de las mujeres viudas se analiza a partir de estas tres categorías, es necesario tener a la vista otras categorías como la edad y la sexualidad, las

cuales influyen en la forma en cómo se autoperciben y en cómo son percibidas por las y los demás miembros de la comunidad. La edad y la sexualidad serán también decisivas para aumentar o disminuir las formas de opresión y discriminación; es decir, la juventud como una etapa de la edad de las mujeres que está asociada directamente con la sexualidad.

En este contexto, la edad es un factor que puede agravar las desigualdades y retos que enfrentan las mujeres en situación de viudez, pero también llega a ser la salida de las opresiones. Si bien la situación de viudez en las mujeres indígenas teenek está permeada por un sistema de opresiones recrudescido por el entrecruce del género, la etnicidad y la condición socioeconómica, también es el parteaguas que brinda nuevas posibilidades de situarse en una posición distinta en el entorno comunitario, ya sin la figura masculina, lo cual, en algunos casos, pareciera hasta un proceso liberador.

Capítulo 3. Espacio, región y territorio. Los territorios de la cordillera teenek en el confín huasteco del municipio de Ciudad Valles

[...] representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder dan pie a fundamentalismos culturales que ven en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan sus vidas, una amenaza para la identidad colectiva del grupo (Rosalva Hernández, 2003).

En el presente capítulo brindo una descripción etnográfica del campo de estudio, la cual va de lo regional a lo local. En la primera parte contextualizo a la región en donde se sitúa el campo de estudio, en la que presento una descripción sociocultural e histórica de la Huasteca. Le sigue el panorama sociocultural del municipio del municipio de Ciudad Valles, así como su desarrollo dentro de la región y su relación con el entorno comunitario. Finalmente, ofrezco un recorrido por el territorio teenek, a través de un esbozo de su historia y su contexto actual. El fin de esta distribución temática es señalar que las imbricaciones sociales y culturales del espacio comunitario, sólo pueden existir en su relación con el exterior: el municipio y la región.

3.1 La Huasteca potosina

El contexto sociocultural de esta investigación se localiza en el territorio de las comunidades teenek de Ciudad Valles, uno de los 58 municipios que integran el estado de San

Luis Potosí, en la denominada región Huasteca²⁸. La Huasteca o Huastecas es una región ampliamente estudiada que abarca porciones de los actuales estados de San Luis Potosí, Querétaro, Hidalgo, Veracruz y Tamaulipas.

Para el estudio de las Huastecas, Gutiérrez y Ochoa (2009) proponen abstraer el espacio huasteco del resto de Mesoamérica y lo diferencian en dos grandes bloques: 1) *tzabal teenek*, definido como la tierra donde se asentaron y desarrollaron los *pelitenek*, que en lengua huasteca significa "los hombres verdaderos"; y 2) *panhuasteca*, formado por la suma de un área de amortiguamiento que está compuesto por los pueblos hablantes de náhuatl, pame²⁹, otomí, entre otros, y el núcleo de hablantes de teenek. El panhuasteco puede definirse como el área de mayor interacción cultural hasta donde se expandieron por contacto directo determinados usos y costumbres, así como elementos materiales propios del núcleo *tzabal teenek*, sin importar si los portadores de tal cultura hablaran huasteco u otra lengua (Gutiérrez y Ochoa, 2009, p. 79).

Gutiérrez y Ochoa explican que el llamarse huasteco en este espacio no significa pertenecer a la etnia teenek, caracterizada por una serie de rasgos culturales, entre los que destaca su lengua de filiación maya, sino haber nacido en el ámbito de las Huastecas. En esta región, además de los teenek, también conocidos como huastecos, habitan pueblos de origen náhuatl, *xí'úi*, otomí, totonaco, tepehua y tamaulipeco (p. 78).

Las fronteras históricas de la Huasteca predominan como referencia de los estudios de la región las cuales identificó Joaquín Meade (1942) con los siguientes límites: al sur el río Cazones, al norte el río Soto la Marina, al este el Golfo de México y al oeste la Sierra Madre Oriental (p.

²⁸ El estado de San Luis Potosí se divide en cuatro zonas: Altiplano, Centro, Media y Huasteca

²⁹ Pame es un término castellanizado con el que, desde fuera de esta cultura, se designa a la población de origen *xí'úi*; sin embargo, los pueblos *xí'úi* no la utilizan para autonombrarse a sí mismos porque tiene una carga peyorativa.

13). Gutiérrez y Ochoa explican que estas fronteras pueden ayudar a la comprensión del territorio denominado panhuasteco y no al núcleo *tzabal* teenek pues los límites son muy amplios (p. 79) y basados en registros históricos, la lengua y la cultura material, estos autores hacen una aproximación hipotética sobre los límites del núcleo huasteco, los cuales son difusos sobre todo debido a la convivencia y al intercambio cultural de los pueblos con los que convivían (Mayorga y López, 2019).

La Huasteca potosina es una región compuesta por 20 municipios³⁰, con un total de 715 754 habitantes, en los cuales radica la mayor parte de la población indígena del estado de San Luis Potosí³¹. En la Huasteca, 207 739 personas de 3 años y más son hablantes de lengua indígena, lo que equivale al 29.02 por ciento del total de población de la región y al 7.36 por ciento del total de población del estado³². El Censo de Población y Vivienda de 2020 definió la etnicidad de la población a partir de la autoadscripción, al igual que la Encuesta Intercensal de 2015.

Según el Perfil Sociodemográfico de la Población Indígena en el Estado de San Luis Potosí (2018), el cual está basado en los datos obtenidos de la Encuesta Intercensal de 2015, en los municipios que conforman la región Huasteca, el 78.75 por ciento de la población se autoadscribía como indígena, lo que equivalía al 23.2 por ciento de todo el territorio potosino. El Perfil Sociodemográfico menciona que, en 2015 se registró el porcentaje más amplio de población

³⁰ Los municipios donde se localiza la población indígena, por orden alfabético, son: Axtla de Terrazas, Aquismón, Ciudad Valles, Ébano, El Naranjo, Huehuetlán, Matlapa, San Antonio, San Martín Chalchicuatla, San Vicente Tancuayalab, Tamasopo, Tamazunchale, Tampacán, Tampamolón Corona, Tamuín, Tancanhuitz, Tanlajás, Tanquián de Escobedo y Xilitla.

³¹ Según el Censo de Población y Vivienda del 2020, el total de población del estado de San Luis Potosí es de 2,822,255.

³² Censo de Población y Vivienda, Actualización de los Sistemas de Consulta, INEGI, 2020. En <https://censo2020.mx/actualizacion-de-los-sistemas-de-consulta.html>

autoadscrita, siendo la adulta mayor con 12.4 por ciento del total de la población en el estado. Este porcentaje en el grupo de 60 años de edad y más, pasó de 21.4 en 2010 a 25.3 por ciento en 2016.

De acuerdo con datos del Consejo Nacional de Evaluación (CONEVAL), en 2020 en San Luis Potosí había 218 289 personas de 3 años y más hablantes de lengua indígena³³ que viven en situación de pobreza, esta cifra representa el 80.3 por ciento del total de esta población y ubica a la entidad de San Luis Potosí en el sexto lugar a nivel nacional con mayor porcentaje de pobreza en este sector de la población (COESPO, 2021, p. 17). Del total de la población hablante de lengua indígena en situación de pobreza, el 52.3 por ciento son mujeres y el 47.7 por ciento son hombres.

Esta diferencia de casi 5 por ciento entre hombres y mujeres puede entenderse desde una perspectiva interseccional en la que hay una relación entre ser mujer indígena y ser pobre, pues la mayoría de las actividades que realizan las mujeres, no son remuneradas económicamente. Y, como veremos en los siguientes capítulos, el hecho de tener un cónyuge, no es garantía de que éste solventará sus necesidades materiales. Esto no significa que los hombres indígenas estén por encima de la línea de pobreza, lo que nos dicen estos indicadores es que aún entre la misma población indígena, las mujeres se encuentran en desventaja con relación a hombres.

Las mujeres están más ocupadas en trabajos no remunerados como las labores del hogar, la crianza de las hijas e hijos, los cuidados de personas adultas mayores, enfermas o con alguna discapacidad, entre otras. A nivel estado, la principal carencia que presenta la población de 3 años y más hablante de lengua indígena es la carencia por acceso a los servicios básicos de la vivienda con 243 056 personas (89.4 %), le sigue la carencia por acceso a la seguridad social con 225 572

³³ Según el Perfil Sociodemográfico de la Población Indígena en el Estado de San Luis Potosí, las principales lenguas indígenas habladas en el estado de San Luis Potosí de acuerdo a la clasificación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas son: náhuatl, teenek o huasteco y xi'ui o pame, ya que el 52.4%, el 41.2% y el 5.0% del total de hablantes de lengua indígena declaró hablar estas lenguas, respectivamente (COESPO, 2021).

personas (82.9%), y la carencia por calidad y espacios en la vivienda con 101,766 personas (37.4%) (p.19). En el tema de la seguridad social y el acceso a la vivienda, los indicadores revelan una evidente posición por debajo de los hombres, al tener pocas posibilidades de laborar en un empleo que les brinde acceso a las prestaciones de salud y vivienda.

Con relación a los servicios de salud, la población indígena alcanza el 85.9 por ciento de afiliación a algún servicio de salud. Cabe señalar que, en este rubro, la población hablante de indígena tiene mayor porcentaje de afiliación que la población no hablante, cuyo porcentaje de afiliación a los servicios de salud es de 82.3 por ciento. La institución que cuenta con mayor cobertura de afiliados que hablan lengua indígena es el Instituto de Salud para el Bienestar (antes Seguro Popular), con 81.7 por ciento, seguida por el Instituto Mexicano del Seguro Social (incluyendo IMSS-Prospera e IMSS-Bienestar) con 13.8 por ciento y en tercer lugar el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE) con 3.6 por ciento (COESPO, 2021, p. 14).

Es importante hacer mención que, pese a que continúa siendo alto el porcentaje de afiliación³⁴ de la población indígena al Instituto de Salud para el Bienestar, la realidad es que es altamente deficiente la atención que se da por parte de esta institución, sobre todo en las áreas rurales en las que muchas veces se opta por asistir a centros de salud privados, entre los que destacan los consultorios de las Farmacias Similares. Dolores Bautista y Mayorga (2022), resaltan que, salir de la comunidad no significa encontrar atención médica acorde con la cultura, por lo que es frecuente conocer de abusos o negligencias por esta causa en contra de esta población. La gente campesina e indígena en muchas ocasiones se ve confrontada con barreras culturales y

³⁴ Según el Anuario Estadístico y Geográfico de San Luis Potosí de 2017, el porcentaje de afiliación a lo que era el Seguro Popular, ahora INSABI, fue de 83.32 por ciento y disminuyó 1.62 por ciento según el Perfil Sociodemográfico de la Población Indígena en el Estado de San Luis Potosí.

características del sistema de salud que no asumen las particularidades del entorno sociocultural de estos pacientes (p. 11).

3.2 El territorio teenek frente a la configuración de la región Huasteca

La historia del territorio teenek de Ciudad Valles es una historia de transiciones experimentadas en varios periodos de la historia durante la Época Prehispánica, la Conquista, el Virreinato y la Independencia de las cuáles se construyó la región huasteca, y en el espacio de mi investigación, en torno a la conformación de haciendas, su posterior fragmentación como consecuencia de la Revolución y la conformación de los ejidos.

De acuerdo con este orden cronológico, puede decirse que los teenek actuales son descendientes de los huastecos prehispánicos, pues entre sus rasgos identitarios, uno de los principales elementos que conservan es el uso de la lengua teenek o huasteco. Al respecto es necesario reflexionar en: ¿qué sucede con el resto de la población que perdió el uso de la lengua materna y se adscribe en la identidad teenek? O que, por el contrario, los hablantes de lengua teenek que niegan su identidad indígena. ¿Cuáles serían entonces los elementos que conforman dicha identidad cultural?

Para entender el contexto actual de los ejidos y comunidades teenek de Ciudad Valles, es importante mencionar que son producto de una historia de despojo territorial y violencia desde la conquista de la Huasteca en los últimos meses de 1522 (Meade, 1970) y, sobre todo, con la fundación de la Villa de Santiago de los Valles de Oxitipa (actual municipio de Valles) el 25 de julio de 1533.

Joaquín Meade (1970) en su *Historia de Valles*, menciona algunos datos que muestran una ciudad ya en auge para principios del siglo XVI:

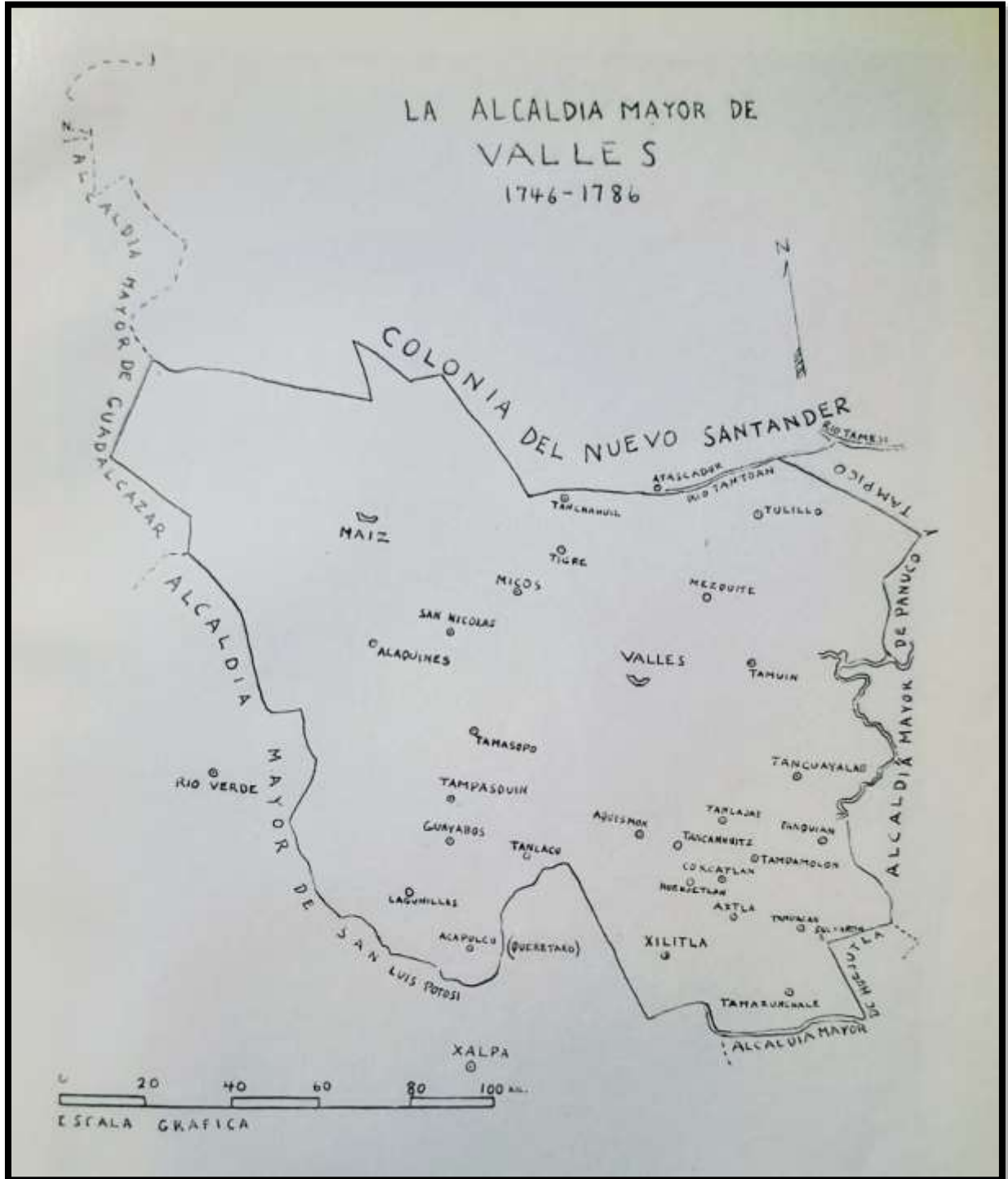
En el año de 1506, Moctezuma II o Xocoyotzin, sujetó a la región de Pánuco y, sin duda, también a la Huasteca potosina. Desde entonces, a poco después de Moctezuma puso enviados suyos mexicanos para recoger los tributos de los huastecos, tanto en la región de Pánuco como en la de Oxitipa, al sur de Valles que entonces se extendía su influencia, por el norte, hasta Tanchipa, al norte del Mante y, hasta Llera y Tanguanchin, hoy Ocampo [Tamaulipas] (Meade, 1970, p.28).

Meade hace una descripción de las características de lo que hoy es el municipio de Valles, entre las que destaca el uso del idioma huasteco. Otra descripción detallada que ofrece sobre la cultura local, es la siguiente:

Las mujeres vestían el pintoresco vestido que aparece en el Códice Vaticano; ellas mismas hacían sus telas de algodón y su vestimenta. Los Huastecos hacían bien acabada cerámica, trabajaban el oro, el cobre, el jade, el ónix, la obsidiana, la piedra. Hacían papel de amate o de higuerón. Había juegos o conchas de pelota con sus instalaciones respectivas. Había variedad de danzas y del famoso volador. La música, se tocaba con flautas de cinco notas, pitos, especie de trompetas, tambores o atabales. Cosechaban maíz, frijol, chile o ají, tomate, algodón, zapupe. (p. 29).

En la misma obra, Meade menciona que Juan de Busto tomó parte en la conquista de Pánuco, y declaró él mismo, que fue el “descubridor” de los valles de Oxitipa (p. 31). Posteriormente, por el 1523 llegaron también Francisco de Garay para someter a los naturales de la región, lo cual produjo revueltas. Al enterarse de esto, Hernán Cortés envió a Pedro de Alvarado para apresar a Garay, pero al no parar las revueltas, envió a Gonzalo de Sandoval en 1524 para efectuar una entrada a los valles de Oxitipa. El señorío de Oxitipa siguió en poder de Cortés hasta el 12 de octubre de 1524, fecha en la que tuvo que salir para las Hibueras -en el actual país de Honduras-. El grupo

hispano que quedó en México, aprovechó la ocasión para quitarle la encomienda o señorío de Oxitipa, el cual fue dado en 1525 a Gonzalo del Campo (p. 33).



Mapa 3: Extensión territorial de la Alcaldía Mayor de Valles, 1746-1786
Fuente: *Historia de Valles*, Meade, 1970

Dada su ubicación geográfica y su importancia comercial durante la primera mitad del siglo XVI, Valles estaba en el interés de Nuño de Guzmán, quien realizó la fundación de la Villa de Santiago de los Valles de Oxitipa, el 25 de julio de 1533, al pasar en ese año a caballo desde Compostela (actualmente Nayarit) hasta la Gobernación de Pánuco (p.35).



Imagen 3: Parroquia de Santiago de los Valles. Fue construida en 1593 como se conserva hoy en día, después de haber sufrido dos incendios en 1534 y 1590. Fuente: archivo personal, 2022

Meade señala que la Villa de Santiago de los Valles de Oxitipa, desde su fundación, le pertenecía al rey. En el año 1570 se decía que la poblaban entonces once españoles, mil doscientos huastecos, un mestizo y un mulato casad. Había en la Villa dos alcaldes y tres regidores; se agregaba como dato complementario que era frontera con chichimecas (pp. 40-41).

Entre las violencias que destacan en la historia de los indígenas huastecos y, en específico de los vallenses, está el tráfico de esclavos a manos de Nuño de Guzmán, fundador de la Villa, así como la cristianización y pago de tributos durante las encomiendas. La encomienda indiana fue una institución emparentada con el patrocinio romano, los feudos medievales y más inmediatamente con los señoríos españoles; en resumen, se encomendaba al español beneficiado o recompensado el buen trato y la cristianización de los indios sujetos a tributo (Zavala, 1962 en Meade, 1970, p. 40). La encomienda se daba por una vida.

A casi 500 años de la fundación de la Villa de Santiago de los Valles de Oxitipa, no es que pretenda construir una imagen de sociedad inamovible, pero sí es visible que, en algunos aspectos, pareciera ser que el paso del tiempo no ha logrado cambios significativos entre la población indígena y la que no se considera como tal. Las encomiendas fueron el origen de las haciendas, en la zona Huasteca especialmente las haciendas azucareras, las cuales, junto con la minería, fueron las unidades productivas que más mano de obra y capital requerían. Desde el México Novohispano hasta la Revolución Mexicana, las haciendas fueron el pilar de la economía.

Los ejidos como los conocemos hoy en día en Ciudad Valles, al igual que en el resto del país, son consecuencia directa del reparto agrario posrevolucionario, con actas legales para su repartición, incluyendo protocolos legales también para las comunidades indígenas. En el pasado, las comunidades del territorio teenek estaban incluidas en las fracciones de La Subida y Buenavista. En el siglo XVIII, a partir de 1747, cuenta Joaquín Meade, los que querían tierras

propias no tenían más que alistarse de colonos de la Colonia de Nuevo Santander (en el actual Tamaulipas) para satisfacer sus deseos. No así en el caso de los indígenas y pobladores que se quedaron, quienes se quejaban de la falta de tierras ya que la mayor parte de los pueblos carecían de ellas, siendo que en la época antigua las habían tenido, además no se les daba el fundo y ejido que les correspondía (Meade, 1970, p. 79).



Imagen 4: Vivienda tradicional de la cultura teenek. Arquitectura considerada de origen prehispánico
Fuente: archivo personal, 2024

Una respuesta a la falta de tierras para la población indígena fueron los condueñazgos, tanto en la Huasteca potosina como en la hidalguense y veracruzana. Sobre el condueñazgo, Escobar (2015) menciona que éste hace referencia a un tipo de propiedad que pertenecía a varios dueños como una unidad territorial, sin cercamientos internos de las parcelas de cada uno, las cuales claramente

se reconocían, y donde los condueños aportaban conjuntamente a los gastos de administración y de pago de impuestos (p. 62). Escobar y Gordillo (1998) señalan que los condueñazgos carecían de protocolos legales, la unión de los consocios era libre y voluntaria, a diferencia de las sociedades agrarias donde primaba un acta legal y se especificaban obligaciones de cada uno.

En el siglo XIX en las Huastecas, al igual que en otras regiones del país, se tuvo un auge de las tierras comunales, lo cual en gran parte se debió a que la guerra de independencia trajo consigo cambios socioeconómicos que permitieron el crecimiento de los pueblos. Estos cambios no tomaban la forma de un gobierno campesinista o indigenista, sino que ocurrieron al nivel de la base económica de la élite terrateniente (Ducey, 1989, p. 223). Ducey menciona que las guerras dejaron los latifundios en condiciones de decadencia y cita a Bellingeri y Gil Sánchez (1980) quienes hacen la estimación de que la producción de los predios grandes decayó a la mitad del nivel que habían alcanzado a finales de la Colonia (Ducey, 1989, p. 223).

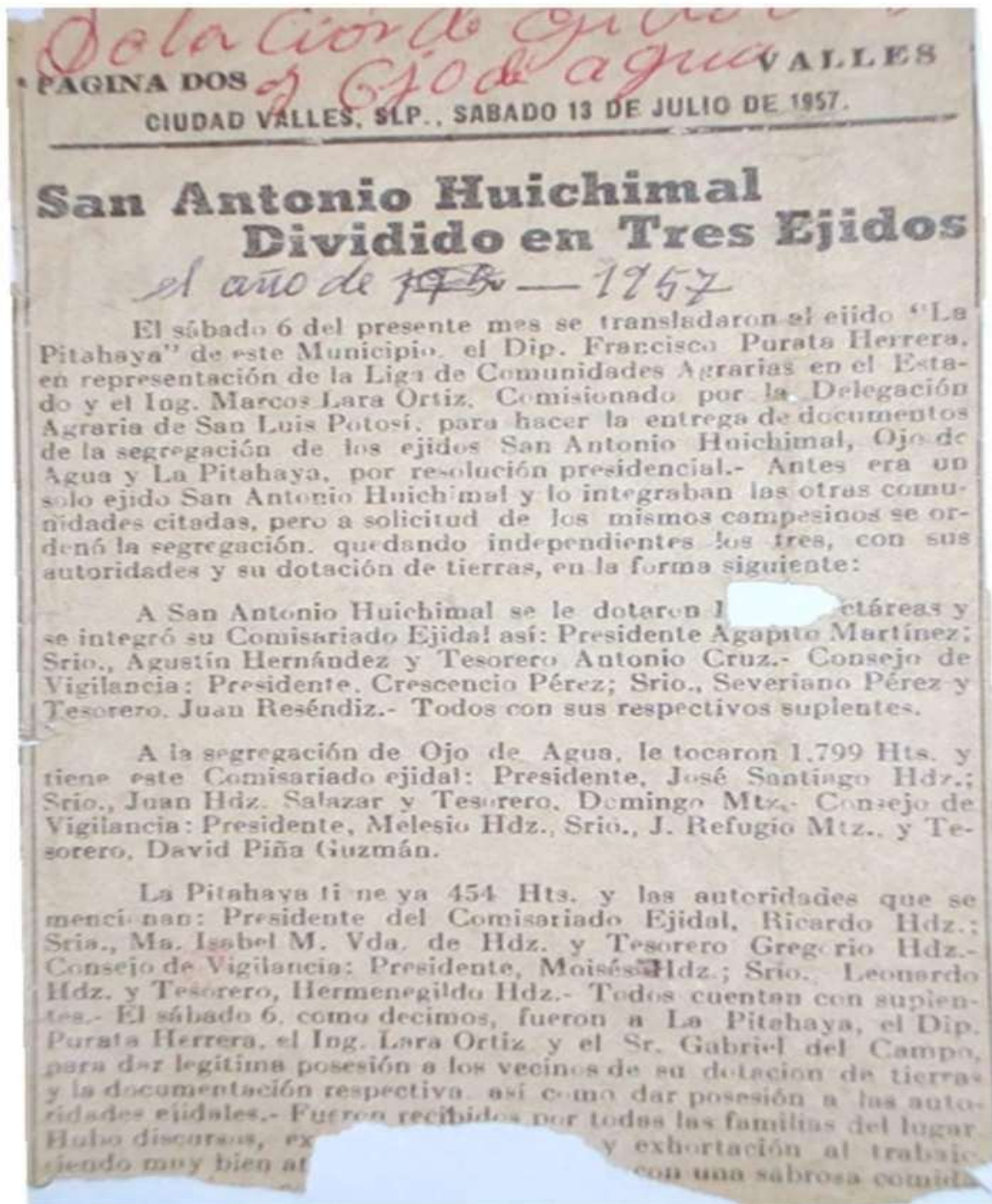
En el caso específico de la Huasteca potosina, esta se vio afectada en la segunda mitad del siglo XIX ligado a la decadencia económica de la ciudad de San Luis Potosí debido al establecimiento de la vía férrea entre México y Veracruz. Por esta situación, junto con las revueltas nacionales de la época y las epidemias, Ciudad Valles se vio reducida a “unos cuantos jacales de palma, colocados en forma de laberinto, una plaza o desierto semicuadrada donde pastan los ganados de toda especie con algunos fragmentos de los edificios del siglo pasado...”, según la descripción del periódico La Patria de la Ciudad de México en el año 1878. Esta descripción muestra la caída del auge de Ciudad Valles y coincide con el aumento de las tierras comunales.

A principios del siglo XX, en la Huasteca potosina hubo sucesos significativos en torno a los movimientos revolucionarios motivados por la campaña electoral maderista. Entre los nombres que destacan en esa época están: Pedro Antonio Santos, cacique en varios municipios huastecos,

Manuel y Leopoldo Lárraga, Alfredo Terrazas, entre otros apellidos como Jonguitud y Oyarvide, quienes posteriormente se convirtieron en la clase dominante de la Huasteca potosina. A principios de la década de los veinte, Valles contaba con 1,672 habitantes, distribuidos entre la ciudad, 118 localidades y 5 estaciones de ferrocarril. Entre otras localidades y estaciones, por su número de población, destacan cuatro comunidades del territorio teenek: Ojo de Agua, La Pila y Rancho Nuevo, con 211, 294 y 211, respectivamente.

Los condueñazgos, surgidos con la intención de los indígenas por conservar el territorio y no verse afectados por las reformas de la época, terminaron también favoreciendo más aún a las clases dominantes de la Huasteca, las cuales se heredaron y se mantuvieron hasta el reparto agrario que trajo consigo la Revolución mexicana. Claudio Lomnitz (1995) expuso que después de la Revolución, algunas tierras que habían pertenecido a los rancheros y hacendados porfiristas fueron distribuidas entre los campesinos, especialmente para incentivar su participación militar en la campaña de Cedillo contra los cristeros. Además, para prevenir su vulnerabilidad a la reforma agraria, y en parte por la urbanización parcial de la clase ranchera, se acabó el sistema de condueñazgos y las propiedades fueron fraccionándose (p. 210).

La mayor parte de la repartición agraria como se conoce hoy en día en el territorio teenek, tiene sus antecedentes en la conformación de los ejidos después de la Revolución. En la Huasteca potosina las cabeceras municipales son los asentamientos de mayor importancia económica y política, después de estas se encuentran las comunidades en cuanto a tamaño y características del comercio. Podemos identificar dos tipos de comunidades: las constituidas por las comunidades indígenas cuyas tierras fueron conservadas durante el Porfiriato y posteriormente reconfirmadas por la Secretaría de la Reforma Agraria (p. 212) y el segundo tipo es el ejido.



Información proporcionada por el Sr. Eduardo Pérez Hernández, Srio. del Comisariado ejidal, del archivo personal del C. Eduardo Pérez Vázquez (qnpd)

Imagen 5: Separación de San Antonio Huichimal a mediados del siglo XX. La comunidad se separó en tres ejidos como parte de la repartición agraria. Fuente: cortesía de vecinos del ejido La Pitahaya, 2020

Las comunidades indígenas primeras tienen su origen en la compra colectiva de tierras (en condueñazgo, por ejemplo) o por una concesión colonial. Sobre los ejidos, Lomnitz señala lo siguiente:

La reforma agraria en la región se llevó a cabo básicamente en tres épocas: durante y después de la rebelión cristera (alrededor de 1928), durante la presidencia de Cárdenas (1934-1940), y durante las presidencias de Echeverría y de López Portillo (1975-1980). Hasta ese último momento, los ejidos en su mayor parte correspondían a comunidades indígenas existentes o a algunos ranchos mestizos con bastante población (Lomnitz, 1995, p. 213).

Al igual que la historia del municipio de Valles sólo se entiende a partir de la historia regional de la Huasteca potosina, las relaciones sociales solo se entienden a partir del contexto histórico de la región. Por una parte, la población teenek hace referencia a sus ancestros, “los de antes”, los que consideran originarios de esta tierra y, por otra, quienes no se consideran indígenas y de igual forma aluden a sus raíces prehispánicas, pero que no se sienten relacionados con la población indígena actual, es decir, los mestizos.

3.3 La construcción local de la identidad huasteca mestiza e indígena de Ciudad Valles

La historia de las relaciones sociales en la Huasteca potosina es compleja y deriva de un proceso histórico igualmente complejo. Claudio Lomnitz (1995), a partir de sus estudios etnográficos en la década de los ochenta y principios de los noventa, realizó una categorización de relaciones sociales en la Huasteca, en las cuales interactúan varios grupos culturales: la clase dominante

ranchera y comercial³⁵, los grupos campesinos indígenas huastecos y nahuas, la clase mestiza campesino-jornalera y algunos grupos urbanos emergentes tales como: trabajadores industriales, maestros médicos y burócratas (p. 48). Con respecto a la presencia de los grupos urbanos, este antropólogo señaló que ha sido históricamente débil y la región cultural ha sido moldeada principalmente por la clase ranchera.

Históricamente, el trato de los rancheros a los indígenas ha sido de una soberbia que escasamente se podría presenciar entre miembros de grupos no indígenas. Este estilo de interacción incluye el tuteo a todas las edades, y el uso familiar y burlón de ciertas palabras indígenas³⁶. En un marco de interacción comercial, los mestizos regatean con los indígenas en forma agresiva con el objeto de desvalorizar el material y la mano de obra del indio; suelen también hacer comentarios despectivos acerca de los supuestos motivos que tendría el indígena para ofrecer su mercancía, tales como el hacer fiestas o emborracharse (Lomnitz, 1995, p. 48).

Lomnitz también señala que ocasionalmente los rancheros adquieren obligaciones formales de patrocinio hacia “sus” indios, ya sean peones o sirvientes domésticos, lo que da como resultado una relación de compadrazgo o a través del préstamo de dinero.

De lo anterior, puedo decir que existe una identidad huasteca con la que se representa una extensa parte de la población de la región, la cual no está relacionada con la lengua ni con el ser indígena, sino más bien con elementos culturales que se cree son característicos de la región; por ejemplo, tradiciones como el Día de Muertos, la comida (tamales, zacahuil, enchiladas huastecas, bocoles, etc.), conocimientos asociados a la naturaleza (principalmente de siembra y la medicina

³⁵ Con clase ranchera y comercial Lomnitz hacer referencia a los propietarios de la ganadería extensiva, los productores de café, naranja y otros monocultivos que desplazaron a los cultivos locales, así como a los empresarios llegados a la región, sobre todo de origen libanés.

³⁶ Por ejemplo, el uso del término *kuitol* (masculino), *kuitola* (interpretado desde los hispanoparlantes como el femenino de *kuitol*)

llamada tradicional), lugares naturales emblemáticos como ríos, sótanos, cascadas, entre otros; algunos asociados a un pasado indígena (prehispánico), pero no necesariamente a una identidad indígena actual y, sobre todo, parajes naturales turísticos que parecen ser muy relevantes en la reciente conformación de la identidad huasteca.

En este entendimiento, la identidad huasteca actualmente se asocia a los paisajes naturales que se promueven a partir del turismo, como las cascadas de Micos, Tamul, El Salto (o El Meco), el Sótano de las Golondrinas, el Castillo de Eduard James; y otras agrestes orografías como sótanos, cuevas o montañas. Al respecto, Ana Bella Pérez Castro (2016) apunta que la simbolización del territorio cede su paso al territorio simbólicamente mercantilizado: Y con ello quiero dar cuenta de la forma en que el territorio simbolizado se convierte en un atractivo turístico para impulsar, sobre todo, el turismo de aventura y naturaleza en la Huasteca (p. 69).

Pérez Castro hace referencia a las entidades que, de acuerdo a la tradición oral náhuatl y teenek, habitan en ríos, sótanos, cuevas, montañas y otros lugares; esto significa que, lo que para unos contiene símbolos y elementos sagrados, para otros representa un motivo de orgullo solo por su belleza exótica. También los pueblos indígenas de la Huasteca han entrado a la dinámica turística, pues en muchos casos son las mismas comunidades las encargadas de custodiar y administrar estos espacios.

[...] la realidad es que la población se enfrenta a lo que hasta ahora ha sido una disyuntiva: promover el desarrollo turístico sustentable para beneficiar a la comunidad o resguardar la morada de una de sus deidades más importantes. Más aún, podemos decir que se enfrentan a mantener un territorio simbolizado o a la instrumentalización de éste en un afán de poder lograr el sustento material (Pérez Castro, 2016, p. 69).

El tema del turismo en la Huasteca es complejo y en este espacio no pretendo abordarlo ampliamente, sin embargo, es un tema presente en diversos ámbitos de los grupos que habitan la región y el territorio teenek no está exento de ello. Como mencioné al principio de este capítulo, la “zona teenek” fue incluida en la promoción de las festividades municipales de Xantolo, así como la reciente creación de un comedor turístico en la pequeña localidad de Buenavista, el cual recibe principalmente a visitantes de la cabecera municipal los sábados y domingos.

En la actualidad, si bien predominan varias de las características de estas relaciones de subordinación entre los indígenas y los no indígenas, existe también un creciente aumento de la población indígena profesionalista que se ha estado replanteando su lugar frente a los no indígenas. Maestros y abogados encabezan la lista de personas que luchan por los derechos de hombres y mujeres teenek, desde sus profesiones y su inserción en la política, hombres principalmente y mujeres en menor medida.

Por otra parte, el aumento de las políticas públicas en las que se promueve el uso de la lengua materna y el fortalecimiento de las prácticas culturales tradicionales, han fomentado la reivindicación de lo indígena en las comunidades de Valles y la región. Pero estas acciones reivindicatorias no han generado un cambio profundo en la visión que se tiene de lo indígena desde el exterior, pues en muchas situaciones los mestizos se sienten autorizados a devaluar el trabajo de los indígenas y se evidencia, por ejemplo, en el regateo de las artesanías y de los productos que comercializan en los mercados municipales.

En su mayoría, la venta de las “artesanías” ha dejado de estar meramente relacionada a las personas indígenas. Entrecomillo artesanías porque actualmente se venden productos como tazas con el paisaje impreso de los parajes turísticos o con el título de “Recuerdo de Ciudad Valles”, “Recuerdo de Micos”, “Recuerdo de la Huasteca potosina”, etcétera. Localmente también se

incluyen en las tiendas de artesanías la ropa de manta, rebozos y chalinas importadas de India o China; bolsas, sandalias y otros productos traídos de estados como Oaxaca y Puebla.



Imagen 6: Interior del mercado de “Gonzalo N. Santos”. En la cabecera municipal de Ciudad Valles los puestos de verduras y la mayoría de los comercios fuera de los locales, están ocupados por vendedoras y vendedores teenek.

Fuente: archivo personal, 2024

Aunque siguen predominando los productos del llamado bordado teenek o punto de cruz, pero son elaborados por personas que no se autoadscriben indígenas o son comprados a bordadoras teenek para su reventa. Este bordado teenek o punto de cruz es una expresión artística de las mujeres teenek, quienes solían plasmar símbolos y significados de su vida ritual y cotidiana, así como elementos asociados a la naturaleza. Sin embargo, el número de bordadoras que sólo repiten los patrones del bordado, va en aumento, así como las técnicas cada vez más sofisticadas.

Hablar de artesanías en la Huasteca potosina merece una tesis aparte (al igual que el tema del turismo), pero es importante señalar en este espacio que, en los mercados del municipio y en algunas colonias de la mancha urbana, todavía hay mujeres que viajan desde las comunidades

rurales para comercializar sus bordados, elaborados con una iconografía propia que heredaron de sus ancestras y con técnicas no tan estilizadas. Mayoritariamente las mujeres teenek elaboran servilletas y morralitos y, principalmente estas son las artesanías del regateo, las que se encuentran en la calle o en el mercado municipal. En las comunidades teenek también se realizan otro tipo de artes como la cestería de palma, el tallado de madera de utensilios de cocina, ollas y comales e barro, entre otras, las cuales se comercializan en la cabecera municipal y dentro de las mismas comunidades.

3.4 Contexto actual de Ciudad Valles

El municipio de Ciudad Valles se localiza al oriente del estado de San Luis Potosí, a orillas del Río Tamaoón, conocido a su paso por la ciudad como Río Valles. Con sus 2,305.25 km, abarca el 4 por ciento de la superficie del estado de San Luis Potosí³⁷ y es en términos de extensión, el más grande de la Huasteca potosina. Colinda al norte con el municipio de El Naranjo, el estado de Tamaulipas y el municipio de Tamuín; al este con los municipios de Tamuín y Tanlajás; al sur con el municipio de Tanlajás y Aquismón; al oeste con los municipios de Aquismón, Tamasopo y El Naranjo.

Junto con el municipio de Tamazunchale, localizado al sur de la región, es uno de los centros regionales con mayor actividad económica y administrativa, destaca como centro turístico, comercial, ganadero y agrícola.

3.5 Importancia económica y administrativa de Ciudad Valles

³⁷ Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, 2009

Ciudad Valles destaca por la producción de caña de azúcar que es procesada en los ingenios Plan de San Luis en la cabecera municipal y el ingenio Plan de Ayala en el ejido La Hincada, por lo que esta actividad genera importantes ganancias económicas entre los meses de noviembre y mayo. La producción del endulzante está destinada para abastecer a la industria refresquera nacional y para la exportación. Así mismo, otras actividades productivas importantes son la ganadería y la citricultura. Por otra parte, el turismo ha venido destacando como actividad económica debido a la intensa explotación comercial de los atractivos naturales de la región, pues si bien el municipio de Valles cuenta con pocos sitios turísticos, dada su cercanía con otros municipios, es una ciudad que ofrece una importante infraestructura hotelera y restaurantera que atiende al creciente número de turistas.

Sin embargo, las dos más importantes fuentes de ingresos (el turismo y la caña de azúcar) compiten por los recursos hídricos en las temporadas de sequías, las cuáles en los últimos años, han coincidido con las temporadas altas de turismo (Semana Santa y verano). Esta situación se ha encruceado en la última década debido a la escasez de lluvia aun en el verano, el cual era considerado parte de la temporada de lluvia. La caña de azúcar es un cultivo extensivo que requiere grandes cantidades de agua de uso consuntivo, es decir, que al igual que todo el riego de la agricultura, el consumo de la ganadería y el agua de uso doméstico, son una fracción de la demanda de agua que no se devuelve al medio hídrico después de su uso, siendo consumida por las actividades, descargada al mar o evaporada³⁸.

De acuerdo con la SAGARPA (2015), estudios en escala mundial indican que el consumo de agua para la caña de azúcar oscila entre los 4 mm (40 m³/ha/día) y los 12 mm (120 m³/ ha/día),

³⁸ Uso consuntivo del agua de riego en el cultivo de la caña de azúcar, SAGARPA, 2015. Consultado en: <https://www.siiiba.conadesuca.gob.mx/siiaca/Consulta/verDoc.aspx?num=646>

con valores promedio de 8.5 mm, siendo mayor en las zonas subtropicales que se caracterizan por épocas secas más prolongadas y por una evaporación mayor que en las zonas tropicales. Estas cifras en Ciudad Valles y sus alrededores generan conflictos entre los productores de caña y los prestadores de servicios turísticos en las comunidades, pues debido a la sequía y los sistemas de riego, el agua deja de ser abundante en ríos y cascadas, lo que merma el acceso de los turistas que llegan con el objetivo de conocer dichos parajes.

En términos administrativos, en Ciudad Valles se localizan diversas oficinas gubernamentales que brindan servicios no sólo al municipio sino a toda la región Huasteca, como la Secretaría de Turismo (SECTUR), Sub Secretaría de Gobierno de San Luis Potosí para la Huasteca, la sede del Distrito Electoral (IV), el Tribunal Unitario Agrario 43, el 36 Batallón de Infantería, entre otras. La infraestructura hospitalaria también es la más importante de la región al encontrarse hospitales del IMSS, ISSSTE, el Hospital General y varios privados. También hay escuelas de todos los niveles educativos entre las que destacan del nivel superior el campus de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, la Universidad Intercultural de San Luis Potosí y el Tecnológico de México, además de escuelas universitarias privadas.

3.5.1 Características demográficas

Según el Censo de Población y Vivienda de 2020, Valles tiene una población de 179 371 habitantes de los cuales, 93 009 son mujeres y 86 362 son hombres. Según este mismo Censo, en 2020 había 12 757 personas mayores de 3 años hablantes de lengua indígena, 6 539 mujeres y 6 218 hombres lo que equivale al 7.01 por ciento de la población total. De las 12 757 personas hablantes de lengua indígena que habitan en el municipio, 387 son monolingües, es decir, que hablan lengua indígena

y no hablan español, el equivalente al 3 por ciento de la población indígena, de los cuales 236 son mujeres y 151 son hombres.

Estos indicadores pueden entenderse de acuerdo al contexto, en donde sobre todo en décadas pasadas, eran los hombres quienes mayoritariamente salían de sus comunidades para trabajar, realizar actividades de esparcimiento o algún tipo de trámite por lo que hablar español se convertía en una necesidad para ellos, no así para las mujeres. La situación de las mujeres con relación a los hombres no puede ni debe entenderse como un problema personal o aislado, ni reducirlo a pensarse como característico de la cultura teenek.

Es un problema a nivel sistémico que no ha querido ver las diferencias existentes entre hombres y mujeres al interior de las comunidades indígenas. Las intersecciones entre raza/etnicidad y género evidencian cómo de manera sistemática se reproduce la subordinación de las mujeres al pretender que no haya cambio en las estructuras sociales y culturales de las mujeres indígenas, pues se busca mantener lo “tradicional” a través de la reproducción de los roles y estereotipos de género. Estos roles y estereotipos confinan a las mujeres a los espacios comunitarios y les merman las oportunidades de interacción fuera del espacio comunitario, a través de la falta de herramientas para la comunicación como puede ser el idioma, pero también en el acceso a la educación y a empleos formales en los cuales pueden acceder a la seguridad social.

El Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), en 2020 apuntó que el grado de rezago social del municipio de Ciudad Valles era de “Muy bajo”³⁹, para lo cual se consideraron los indicadores de: “Población de 15 años o más analfabeta” (4.2%), la Población de 6 a 14 años que no asiste a la escuela” (3.2%), la “Población de 15 años y más con

³⁹ Según esta fuente, el grado de rezago social se realizó con la base de datos “Principales resultados por localidades (ITER)” del Censo de población y Vivienda 2020.

educación básica incompleta” (24.9%), la “Población sin derechohabiencia a servicios de salud” (19.5%). Otros indicadores que son tomados en cuenta para medir el rezago social son las características de las viviendas: piso de tierra y quienes no disponen de excusado o sanitario, agua entubada, drenaje, energía eléctrica, lavadora y refrigerador. Sin embargo, para la población indígena, los indicadores que apuntan hacia un rezago social bajo, no se traducen en mejor calidad, menos aún para las mujeres.

En materia de salud, tema necesario de abordar, sobre todo en el pasado contexto de la pandemia de Covid 19, en la Huasteca potosina, el 80.6 por ciento de la población total del municipio se encontraba afiliada a los servicios médicos de salud, lo que equivalía a 144 321 personas distribuidas en alguna institución de salud pública o privada de la siguiente manera: 60.2 por ciento en el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), 11.1 por ciento en el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), 1.16 por ciento en PEMEX, SEDENA y SEMAR⁴⁰, 26.2 por ciento que están afiliadas a servicios médicos en la Secretaría de Salud, mediante el Instituto de Salud para el Bienestar (INSABI), entre otras.

De acuerdo con los resultados del Censo de Población y Vivienda de 2020, el 80.4 por ciento de afiliación a los servicios médicos se redujo en comparación con el porcentaje arrojado en los resultados de la Encuesta Intercensal de 2015⁴¹, en la que se señaló que del total de población

⁴⁰ Petróleos Mexicanos, Secretaría de la Defensa Nacional y Secretaría de Marina Armada de México, respectivamente.

⁴¹ El Anuario Estadístico y Geográfico de San Luis Potosí (2017) aclara que La *Encuesta Intercensal 2015* fue un levantamiento de derecho o *jure*, lo que significa enumerar a la población en su lugar de residencia habitual. Las unidades de observación fueron las viviendas particulares habitadas y sus residentes habituales. El tamaño de muestra mínimo por municipio para obtener estimaciones con precisión y confianza adecuada fue de aproximadamente 1 300 viviendas particulares habitadas, por lo que se determinó censar a todos los municipios que en el 2010 contaban con igual o menor número de viviendas; también se censaron algunos municipios y localidades con población vulnerable, en atención a los requerimientos de información por parte de los usuarios, entre las poblaciones se encuentran principalmente: los 100 primeros municipios con población en extrema pobreza, municipios con rezago social muy alto, algunas localidades con población afromexicana, algunas localidades con población hablante de lengua indígena

vallense, el 87.83 por ciento estaba afiliada a un servicio de salud; es decir que el porcentaje de afiliación disminuyó en casi un 8 por ciento. Por otra parte, los derechohabientes del IMSS aumentaron del 49.47 al 60.2 por ciento, mientras que el número de personas afiliadas al INSABI disminuyó del 42.80 al 26.2 por ciento.

Por debajo de estos porcentajes de afiliación se encuentran los afiliados al ISSSTE, que de 8.97 por ciento que había en 2015, aumentó a 11.1 en 2020. Estos datos son interesantes, pues mientras que en 2020 se padecían los estragos más fuertes de la pandemia, mayor porcentaje de población logró afiliarse a un servicio de salud, que por lo general lo otorga un empleo formal. Posiblemente aumentó el empleo formal o el aumento en la prestación laboral tuvo que ver con algún programa de empleo temporal.

En Ciudad Valles, al igual que en la Huasteca potosina y otras regiones del país, las casas de salud son una alternativa para la atención de comunidades rurales y zonas marginadas. Estos espacios de atención a la salud por lo general son ubicados en localidades de difícil acceso y/o donde no se cuenta con atención médica fija, es decir que el personal que en estas labora, es ambulante. En Valles hay un total de 65 casas de salud según la Encuesta Intercensal de 2015 y los servicios que brindan son básicos, esporádicos (una jornada cada mes o por bimestre antes del COVID-19) y son apoyados por promotores de la salud, quienes casi siempre son mujeres de la misma comunidad. En las localidades rurales hay un comité de salud que es el encargado de la organización y mantenimiento de estos espacios, los cuales no siempre tienen una infraestructura propia.

y en particular donde se habla alguna lengua indígena en riesgo de desaparecer. El periodo de levantamiento de la información fue del 2 al 27 de marzo de 2015. Los límites de confianza se calculan al 90 por ciento.

Con respecto a la población indígena que habita en el municipio de Ciudad Valles, según el Anuario Estadístico y Geográfico (2017) del total de población ocupada en 2015 según el nivel de ingresos en salarios mínimos mensuales en el municipio solo el 5 por ciento laboraba sin percibir ingresos, el 20.5 por ciento percibía un salario menor al ingreso mínimo; el 46.7 de uno a dos salarios mínimos y el 22.1 percibía más de dos salarios mínimos al mes. Sobre las viviendas particulares habitadas por población indígena en Ciudad Valles, algunas de las principales características, son: el 18.7 por ciento tenía piso de tierra, el 95.9 por ciento contaba con agua entubada.

Sobre el indicador del agua entubada es necesario especificar que, si bien las viviendas cuentan con agua corriente, esta agua no siempre tiene procesos de potabilización pues en el caso de las comunidades de la cordillera teenek, el agua es llevada directamente del río Santa Anita del municipio de Aquismón. La mayoría de los hogares no cuenta con infraestructura como piletas, aljibes o tinacos para almacenamiento de agua, lo que provoca que frecuentemente carezcan del recurso para satisfacer sus necesidades básicas. Ante la escasez de agua en las temporadas de sequía, una de las ventajas en las zonas rurales es que cuentan con pozos y nacimientos de agua, pero no en todos los casos las viviendas están cercanas a éstos, lo que en algunos casos implica tener que recorrer hasta más de un kilómetro para obtenerla. De igual forma, la falta de lluvia provoca que aún estas fuentes acuíferas resulten insuficientes para el abastecimiento.

Del total de población indígena del municipio de Ciudad Valles, el 51.3 por ciento del total de población indígena vallense tiene servicio de drenaje, sin embargo, esto no se ve reflejado en la observación en campo pues en las zonas rurales, la mayoría de las viviendas cuenta con fosas sépticas para baño o excusado y escurrimientos a cielo abierto para otros desechos de aguas negras

como los del lavado de trastes o la ducha. El 93.9 por ciento cuenta con energía eléctrica y el 60.2 cocina con leña o carbón.

La mayor parte de la población indígena en Ciudad Valles es teenek, pero también hay nahuas, quienes en su mayoría llegaron del sur de la Huasteca y otras minorías migrantes. Otros municipios donde hay alta presencia de población teenek son: Aquismón, Tanlajás, Huehuetlán, Tancanhuitz, San Antonio, Tampamolón y San Vicente Tancuayalab⁴². Pese a la cercanía regional entre los municipios, no hay mucho contacto entre la población indígena y hay variaciones dialectales en la misma lengua. La mayor parte de la población indígena de Ciudad Valles se concentra en las localidades rurales de la franja de la Sierra Madre, la llamada “Cordillera Teenek”, por lo que la cercanía y la interacción con la cabecera municipal de Ciudad Valles, hace de ésta el principal centro comercial y de abastecimiento para las comunidades teenek.

3.6 Configuración actual de los territorios teenek de Ciudad Valles: los casos de La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal

El territorio donde se ubican las comunidades teenek de esta investigación se encuentra en la zona montañosa perteneciente a las estribaciones de la Sierra Madre Oriental del municipio de Ciudad Valles. La población que ahí vive está concentrada en ejidos y comunidades de: La Pitaya (La Pitahaya), Ojo de Agua, San Antonio Huichimal, La Lima, La Subida, Rancho Nuevo, La Pila, El Chuchupe, El Sidral y Las Chochas. Estos ejidos tienen a su vez barrios y anexos que dependen de éstos para su organización social y política. Aunque Ciudad Valles tiene otros ejidos con

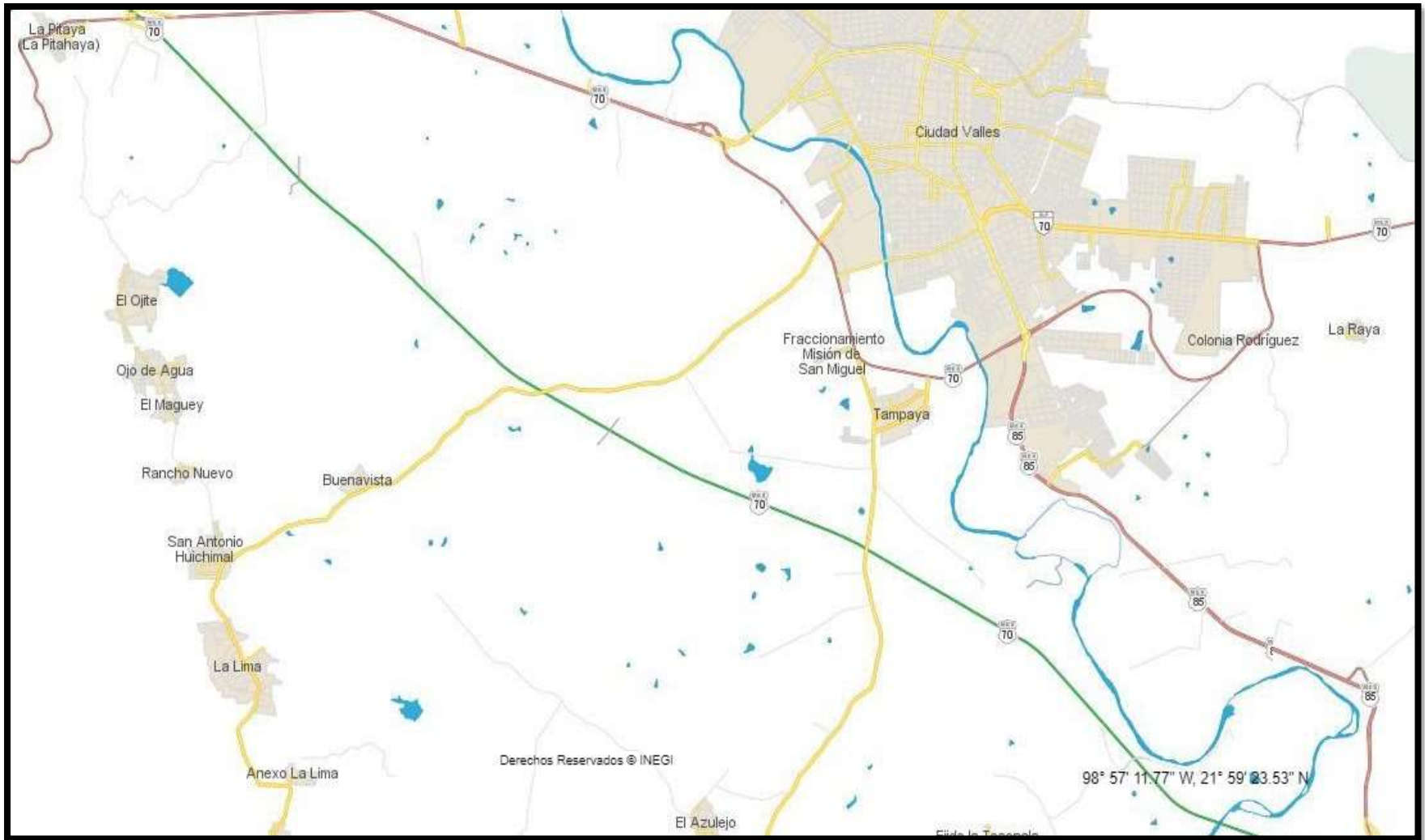
⁴² Etnografía del pueblo huasteco de San Luis Potosí-Teenek. Disponible en : <https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-del-pueblo-huasteco-de-san-luis-potosi-teenek>

población teenek como Adolfo López Mateos, Jopoy⁴³ y Tantobal hacia el sur, Los Sabinos y Los Jobitos hacia el norte, entre otros, es en las estribaciones de la Sierra Madre Oriental donde se concentra el mayor índice de población teenek y es llamada, principalmente desde la cabecera municipal, “zona teenek” o “Cordillera Teenek”.

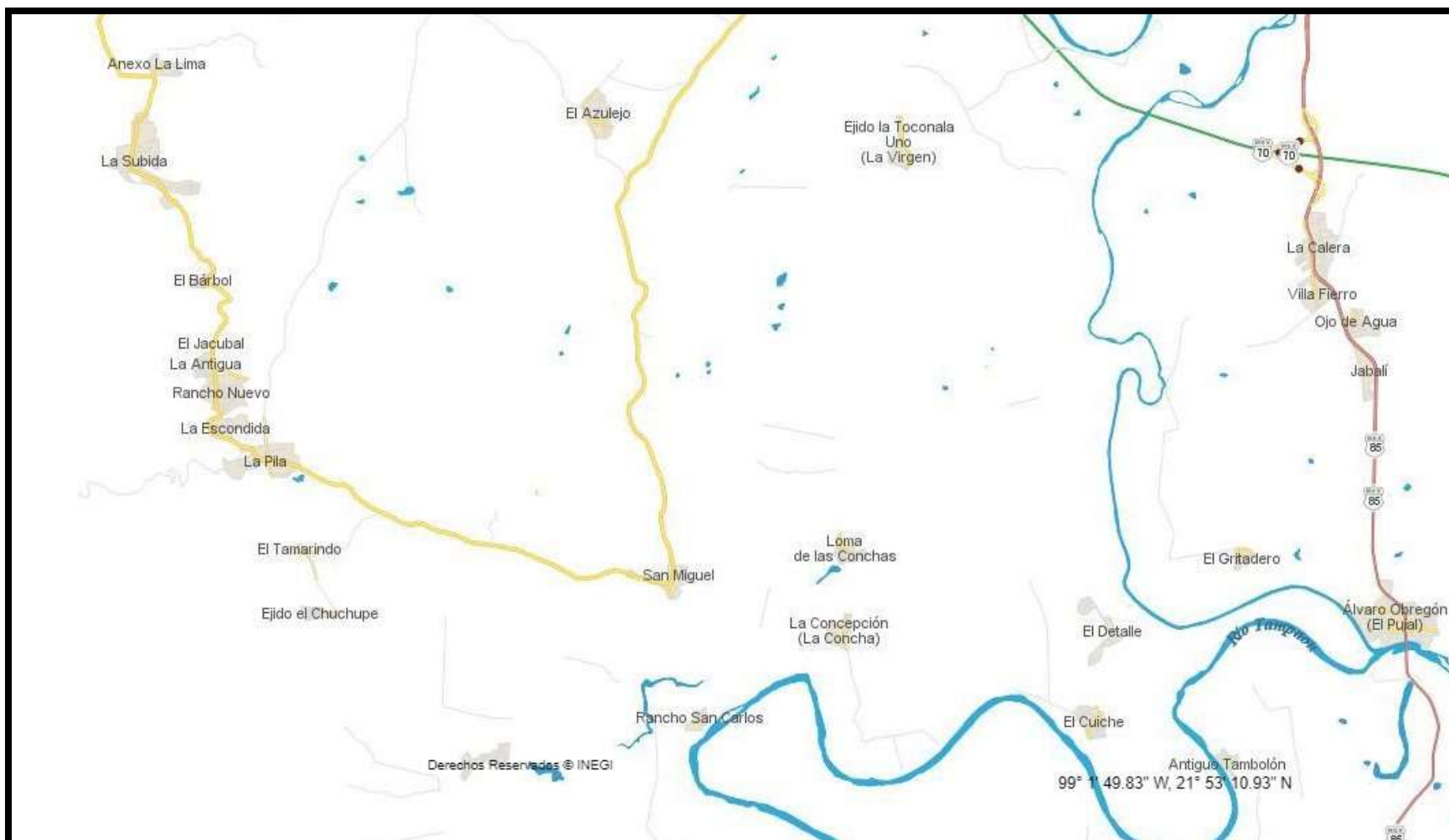


Imagen 7: Carretera que conduce hacia las comunidades teenek
Fuente: archivo personal, 2024

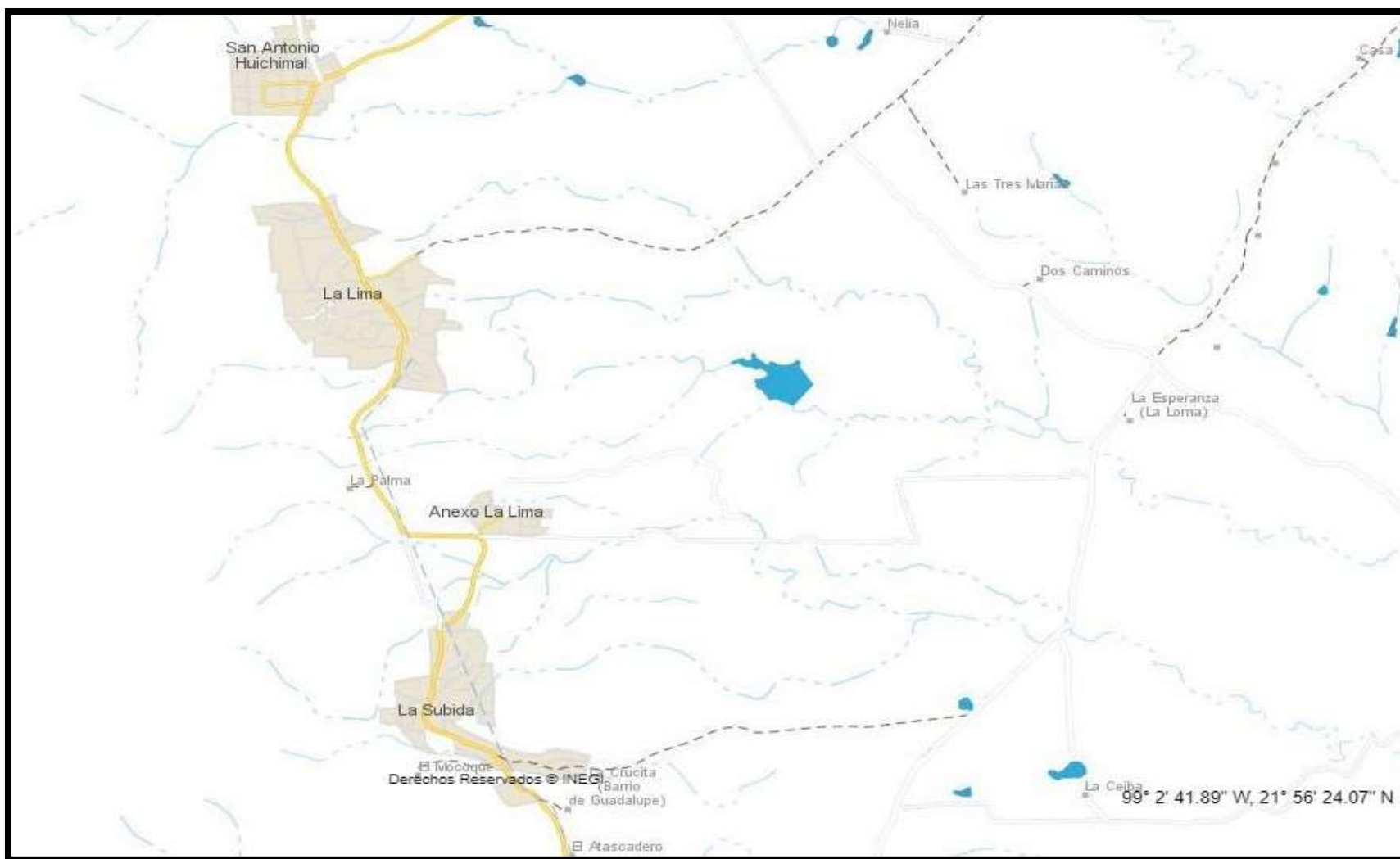
⁴³ Durante el periodo que comprende 2016-2023, se integraron estudios de campo que dieron como resultado el registro de 11 comunidades indígenas al Padrón de Comunidades Indígenas del Estado de San Luis Potosí. Entre estas comunidades, en 2021 se dio el registro a Adolfo López Mateos y al Jopoy. Documento disponible en: <https://slp.gob.mx/finanzas/Documentos%20compartidos/3.2%20PADR%C3%93N%20DE%20COMUNIDADES%20IND%C3%8DGENAS%20DEL%20ESTADO%20DE%20SAN%20LUIS%20POTOS%C3%8D.pdf>



Mapa 4: Ejidos y comunidades del territorio teenek, parte 1
 Fuente: GAIA, INEGI, 2024



Mapa 5: Ejidos y comunidades del territorio teenek, parte 2
 Fuente: GAIA, INEGI, 2024



Mapa 6: ejidos de San Antonio Huichimal, La Lima y La Subida
Fuente: GAIA, INEGI, 2024

Los mapas muestran la distribución de los ejidos y comunidades teenek, casi en una posición diagonal (costado izquierdo, mapas 4 y 5), desde La Pitaya hasta El Chuchupe. Los mapas muestran también la cercanía geográfica que hay entre las distintas localidades. Posteriormente, el mapa 6 presenta la posición geográfica de San Antonio Huichimal, La Lima y La Subida.

A estas localidades se accede por el Libramiento Poniente de Ciudad Valles, en un camino pavimentado que tiene como referencia el basurero municipal que dejó de operar en 2018 que, sin ser un adecuado relleno sanitario, todavía se utiliza en menor medida de forma clandestina. Cada año hay incendios en ese perímetro y se vuelven más peligrosos por los residuos del basurero, lo cual afecta no sólo a la población teenek, sino también las zonas de la periferia de la ciudad. Los incendios son frecuentes en épocas de sequía en esa zona y en general en varias zonas del municipio, tanto rurales como urbanas. Este camino conduce desde la cabecera municipal hasta El Sidral y la mayoría de las comunidades se encuentran a una distancia aproximada de entre dos y tres kilómetros, una de la otra. En general puede observarse familiaridad en el territorio, pues se entretejen diversos tipos de relaciones, principalmente de parentesco, comerciales y amistosas.

En años recientes, el término “zona teenek” se fue matizando para denominarlo “circuitos teenek”. La transformación del nombre tuvo que ver con la intención de establecer un corredor turístico, sobre todo de tipo cultural, en el que se integraron las comunidades a las rutas turísticas del municipio, principalmente para el festejo de Xantolo (Día de Muertos), además de la ruta de turismo rural, turismo alternativo, de experiencia y de recorridos ciclistas desde la cabecera municipal de Ciudad Valles hasta estos ejidos. Esto último sin previo aviso ni permiso de las autoridades ejidales. Sin embargo, aún con el cambio de “zona” a “circuitos”, además de que pocos lo utilizan, denominar a este espacio “zona teenek” implica una caracterización del espacio

indígena, donde hay pobreza, marginación, rezago educativo, violencia, machismo, alcoholismo, entre otras características negativas como si éstas fueran exclusivas de las comunidades indígenas.



Imagen 8: Caminos cotidianos de La Lima
Fuente: archivo personal, 2020

En esta investigación utilizo el término territorio para definir y comprender el espacio donde se ubica la problemática de estudio y, que corresponde además a un espacio geográfico, cultural e histórico definido. En los territorios la vida social se abre a un abanico de direcciones, de opciones, de salidas a las acciones sociales de los seres humanos, lo cual implica la posibilidad misma de la fragmentación o de una nueva integración de este tipo de espacios (Llanos, 2010, p. 215). En esos términos, el territorio representa entonces un espacio en el que convergen diversos actores con diversas posibilidades de estar y de transformarse a sí mismos y al entorno. Los territorios son

construcciones sociales que fijan los límites y definen un determinado espacio físico-social nutriéndose de una o varias narrativas territoriales (Damonte, 2011, p. 20).

Este territorio se constituyó étnicamente a través de desplazamientos históricos que, pese a la marginación no sólo de las políticas públicas municipales, sino de una sociedad que por décadas se ha encargado de denostar la presencia indígena, se fue conformando como un grupo de comunidades que dotaron de identidad y significados a la agreste geografía. Y son precisamente esas narrativas territoriales a las que refiere Damonte para explicar cómo los territorios se articulan en un proyecto político que busca no solamente describir sino ejercer dominio sobre un espacio determinado (p. 20) y que han contribuido para estereotipar de forma específica el ser indígena y el ser mujer indígena. Pero este territorio también ha sido construido a partir de los esfuerzos de la población que la habita, en la cual, principalmente en la continuidad de sus prácticas culturales, siendo de las principales la lengua y la ritualidad.



Imagen 9: Capilla junto al pozo de agua. En este espacio de La Lima se realizan ceremonias relacionados con los ciclos del agua, las peticiones y agradecimientos de la lluvia. Fuente: archivo personal, 2024

Gilberto Giménez (1996) entiende el territorio como un espacio apropiado y valorizado, simbólica y/o instrumentalmente. Empero, el territorio entendido como tal solo existe en función de la cultura, por lo cual este autor sugiere tres formas de relacionar la cultura y el territorio; estas son:

- a) En la primera de ellas el territorio constituye por sí mismo un espacio de inscripción de la cultura y, por lo tanto, equivale a una de sus formas de objetivación (p. 14). En esta dimensión, las características geográficas y ambientales constituyen bienes culturales, es decir, toda la “naturaleza antropizada”.
- b) En una segunda dimensión, el territorio puede servir como marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas, aunque no intrínsecamente ligadas a un determinado espacio, como en el caso precedente (p. 15). Giménez sugiere que se trata siempre de rasgos culturales objetivados, tales como pautas distintivas de comportamiento, las formas vestimentarias peculiares, las fiestas del ciclo anual, los rituales específicos que acompañan al ciclo de la vida, las danzas lugareñas, las recetas de cocina locales, las formas lingüísticas o los sociolectos del lugar, etc.
- c) En una tercera dimensión, el territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socio-territorial (p. 15). En este caso, explica Giménez, los individuos o colectivos interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural. Con esto hemos pasado de una realidad territorial externa culturalmente marcada a una realidad territorial interna invisible, es decir, en palabras del autor, se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia (p. 15). La mejor forma de ejemplificarlo es la migración.

De esta forma, el territorio teenek se inscribe como parte de la región Huasteca, aunque con su propia configuración, más allá de las características que comparte con los teenek de los demás municipios y más allá de los rasgos culturales que ha adoptado de la población que no se considera indígena. Aunque las comunidades poseen cierta autonomía, la realidad es que su escaso desarrollo económico, depende en gran medida de la administración municipal de Ciudad Valles. La población históricamente se ha mantenido en constante relación con la cabecera municipal, principalmente por comercio, empleo y el acceso a los servicios de salud y educativos. También hay una estrecha relación por parte de los partidos políticos quienes buscan líderes, tanto hombres como mujeres, para acaparar votos en las campañas políticas.

Para entender la dinámica social dentro de las comunidades indígenas y con ello el o los roles que han tenido las mujeres en éstas, es necesario identificar cuáles son las características de su territorio, pero también las características del municipio de Ciudad Valles, pues el primero solo puede entenderse en su configuración actual con relación al segundo. De igual forma, la configuración actual de Ciudad Valles, solo se entiende en el contexto regional de la Huasteca, y, casi se podría decir, sucede lo mismo con los demás municipios de esta región.

3.7 La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal

Entre las diversas localidades que constituyen el territorio teenek, los ejidos de La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal, son una muestra de la situación que viven las mujeres indígenas en su condición de viudez y proporcionan cuantiosos datos para entender una realidad social que se percibe localmente casi como una “condición natural”, entre otros aspectos que caracterizan a las comunidades de la microrregión. Estos lugares se ubican entre 15 y 20 kilómetros de la cabecera

municipal de Ciudad Valles y a unos tres kilómetros de distancia una de la otra. En el trayecto de la cabecera municipal vallense hacia la cordillera, el primero que se encuentra es San Antonio Huichimal, luego La Lima y después La Subida.

Casi en el centro de este territorio se localiza La Lima, ejido con mayor desarrollo urbano y con mayor concentración poblacional. Es un sitio de flujo comercial, sobre todo los domingos y en el destaca la promoción de eventos culturales por la instalación en éste de una casa de la cultura a partir de un proyecto de gobierno. A continuación, presento algunos indicadores de las tres localidades según el Censo de Población y Vivienda 2020, los cuales nos ayudan a conocer las características de la población y las condiciones de vida.



Imagen 10: Tianguis dominical en el ejido La Lima. En éste se reúnen comerciantes de varios ejidos y de la cabecera municipal de Ciudad Valles. Fuente: archivo personal, 2020

En La Subida hay un total de 1388 habitantes, de los cuales, 694 son mujeres y 694 son hombres; de ese total de población, 99.50 por ciento viven en hogares censables considerados indígenas. El 86.74 por ciento de la población es hablante de lengua teenek, 0.47 más que en 2010, y el 6.32 por ciento son monolingües, es decir, no hablan español (52 son mujeres y 26 hombres). El 9.73 por ciento de la población total no sabe leer ni escribir, del cual el 3.8 son hombres y 5.84 son mujeres; el grado de escolaridad es de 7.38, lo que significa que desertan al concluir el primer año de secundaria.



Imagen 11: Iglesia católica de La Subida. Uno de los principales puntos de reunión en la comunidad.
Fuente: archivo personal, 2024

En La Subida, al igual que en las demás comunidades teenek de Ciudad Valles y en todas las comunidades indígenas de la Huasteca potosina, las mujeres tienen mayor rezago educativo que los hombres. La intersección entre género y rezago educativo tiene que ver con los roles de género

en los cuales se prioriza el papel de las mujeres en el hogar, lo que provoca que las niñas abandonen la escuela para atender las tareas domésticas o cuidar a sus hermanos/hermanas menores.

La población ocupada laboralmente mayor de 12 años es del 39.34 por ciento. De ese total, 59.94 por ciento son hombres y 18.73 son mujeres, lo que nos dice que los hombres tienen más acceso a empleos remunerados que las mujeres. En este indicador está presente la intersección entre el género y la pobreza, pues al igual que en el tema de la educación, las expectativas culturales y los roles de género, confinan a las mujeres al entorno doméstico y comunitario. Sobre las características de las viviendas, el 100 por ciento tiene electricidad, 99.09 por ciento cuenta con agua entubada (no potable); ambos porcentajes más altos que en el 2010, sobre todo el acceso al agua entubada el cual ascendió a más del doble.

La Lima tiene un total de población de 1725 habitantes, 839 mujeres y 886 hombres. Casi el total de población vive en hogares censales indígenas, con un 99.42 por ciento. A diferencia de esta proporción, el 81.04 por ciento habla una lengua indígena, lo cual disminuyó 6.04 por ciento en comparación con 2010. El 1.39 por ciento es monolingüe, solo hablante de lengua indígena, porcentaje que se redujo a la mitad con relación al 2010.

El 8.17 por ciento de la población de La Lima no sabe leer ni escribir y el grado de escolaridad es de 7.6, al igual que en La Subida, lo que significa que dejan la secundaria una vez concluido el primer grado. La población ocupada laboralmente mayor de 12 años es del 45.62 por ciento, de la cual, 63.54 son hombres y 26.70 son mujeres. La diferencia entre el porcentaje (36.84%) de hombres y mujeres que están laboralmente ocupados, es igual de grande que el de La Subida (41.21%), lo que significa que hay muy pocas mujeres que están laboralmente ocupadas en el sentido de un trabajo reconocido y remunerado. En el ámbito de la vivienda, del total de casas habitación, el 99.02 por ciento cuenta con electricidad y 98.53 por ciento con agua entubada.

En San Antonio Huichimal la población es de 874 habitantes, 446 mujeres y 428 hombres. El 98.17 por ciento se encuentra en hogares censables indígenas y 68.88 por ciento del total, habla lengua indígena. Con respecto a la lengua hay una disminución del 2.99 por ciento, con relación al 2010. Este dato es interesante en las tres comunidades, pues pese a la disminución de los hablantes de lengua indígena, la autoadscripción aumentó, por lo que puede entenderse que la lengua no es un criterio que considere la población censada para determinar su identidad cultural.



Imagen 12: Calle recién revestida en San Antonio Huichimal. La delgada mezcla de gravilla y concreto fueron aplicados antes de las elecciones municipales. Fuente: archivo personal, 2024

El porcentaje de población que no sabe leer y escribir es del 3.32 por ciento y el grado de escolaridad es de 8.75 por ciento, un poco más alto que en La Lima y La Subida, pues abandonan los estudios a poco de concluir el tercer grado de secundaria. La población ocupada laboralmente mayor de 12 años es del 37.99 por ciento, el 100.00 por ciento cuenta con electricidad y 99.02 por ciento cuenta con agua entubada.

Tanto en La Subida como en La Lima y San Antonio Huichimal, al igual que en las demás comunidades teenek de Ciudad Valles y en casi todas las comunidades indígenas de la Huasteca potosina, las mujeres tienen mayor rezago educativo que los hombres. La intersección entre género y rezago educativo tiene que ver con los roles de género en los cuales se prioriza el papel de las mujeres en el hogar, lo que provoca que las niñas abandonen la escuela para atender las tareas domésticas o cuidar a sus hermanos/hermanas menores. Por otra parte, en los indicadores de empleo, es visible la intersección entre el género y el rezago laboral de las mujeres, pues al igual que en el tema de la educación, las expectativas culturales y los roles de género, confinan a las mujeres al entorno doméstico y comunitario.

Pero el rezago educativo en las mujeres también tiene que ver con la cuestión étnica debido a la marginación socioeconómica y geográfica que sufren las comunidades del territorio teenek. Los servicios educativos de nivel superior y medio superior están centralizados en la cabecera municipal, además de la falta de docentes bilingües que ofrezcan una verdadera educación intercultural. Por otra parte, la etnicidad en las mujeres reproduce el estereotipo de que las mujeres indígenas sólo pueden realizar actividades relacionadas con el trabajo doméstico.

En las tres localidades hay acceso a la educación para la infancia y las juventudes, desde el preescolar hasta la secundaria, aunque no hay programas completos en lengua materna. A nivel preescolar y primaria se lleva la lengua materna como una “materia” más de la currícula escolar. Sin embargo, como vimos en los párrafos anteriores, la mayoría de la población es hablante de lengua teenek -o huasteco-.

La lengua materna es utilizada de manera cotidiana en los espacios públicos como las asambleas, reuniones escolares, eventos religiosos, entre otros. Pero, sobre todo, la lengua materna es utilizada en el espacio familiar, pues la mayoría de las niñas y niños son criados en lengua

teenek. En el territorio teenek las escuelas no han sido buenas aliadas de la reproducción de la lengua materna, por el contrario, históricamente han fomentado la integración de las comunidades a la identidad nacional, comenzando con la prohibición de la lengua materna en las aulas. Tanto San Antonio como La Subida y La Lima carecen de escuelas de nivel medio superior y superior, por lo que las opciones para las y los jóvenes que desean continuar con sus estudios son la cabecera municipal de Ciudad Valles y un centro de Educación Media Superior a Distancia (EMSAD) incorporado al Colegio de Bachilleres (COBACH), en el ejido La Pila y una preparatoria comunitaria en el ejido Ojo de Agua.



Imagen 13: Calle principal de La Subida. En esta se ubican la mayoría de las escuelas y los comercios.

Fuente: archivo personal, 2024

Si bien el territorio teenek tiene carencias en infraestructura y servicios básicos, cabe destacar que en los últimos treinta años se dieron cambios acelerados, por ejemplo, la pavimentación del camino que comunica a las comunidades con la cabecera municipal, la red de agua entubada y la

implementación de diversos proyectos productivos por parte de los gobiernos federal y municipal, como tortillerías, panaderías, bloqueras, papelerías, entre otros; y algunos más recientes de iniciativa privada como ciber-cafés, carnicería, tortillerías, molinos de masa, carpinterías, entre otros.

Estos lugares continúan teniendo una relación estrecha con la tierra y aún se realizan labores agrícolas de subsistencia; sin embargo, hombres y mujeres jóvenes emigran de forma temporal a destinos como Monterrey y la Ciudad de México. Una porción de la población, sobre todo quienes son ejidatarios, es decir, quienes tienen títulos parcelarios, sí dedican la mayor parte del tiempo a producir la tierra. La mayoría son adultos mayores. Los hombres jóvenes que no emigran, se emplean en el rubro de la construcción y más recientemente en empresas como la Abarrotera de Valles y Armecon⁴⁴, ambas en la cabecera municipal. Entre los cultivos que producen La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal, están: maíz, frijol, caña de azúcar, mango, nopal, calabaza, chayote, camote, yuca, entre otros.

Al ser una agricultura de temporal, constantemente se ve afectada por la sequía; en años anteriores, unos diez aproximadamente, también las inundaciones representaban un problema. La disminución de las lluvias es notoria en el territorio y ha mermado en gran medida la productividad de la tierra. Los solares además de ser los terrenos dentro de la comunidad donde se sitúan las viviendas de las familias, también son aprovechados para la agricultura de traspatio. La mayoría

⁴⁴ La Abarrotera de Valles es una empresa que comercializa mercancía por mayoreo y menudeo, aunque principalmente provee de sus productos a las pequeñas tiendas de la región (urbanas y rurales). Con la expansión de la empresa, las zonas rurales de Valles han sido fuente inagotable de mano de obra. Debido a la falta de transporte las 24 horas del día a las comunidades, la misma empresa se encarga de transportar a sus trabajadores para que puedan cubrir diferentes turnos. Por otra parte, Armecon es una empresa de fabricación de equipo eléctrico y electrónico y sus partes para vehículos automotores, la cual al igual que la Abarrotera, tiene una alta plantilla laboral y también cubre una ruta de transporte específicamente para trasladar a su personal de la cordillera teenek, en la madrugada, tarde y noche. A diferencia de la primera, Armecon emplea tanto a personal masculino como femenino, por lo que ha sido fuente importante de empleo para las mujeres teenek, pues ofrece, entre otras prestaciones, Seguro Social. Cabe señalar que, desde el inicio de la pandemia, no hubo despidos por restricciones sanitarias.

cuenta con amplios espacios para sembrar maíz, frijol, calabaza, nopales, además de árboles frutales como naranjos, mandarinas, ciruelas y mangos, principalmente. Algunos ejidatarios y ejidatarias complementan las actividades agrícolas en las parcelas con la crianza de ganado bovino, mientras que en los traspacios de las viviendas crían cerdos, gallinas y borregos.



Imagen 14: Aprovechamiento del traspacio para la crianza de ganado menor La Lima
Fuente: archivo personal, 2024

La migración es un factor del que no está exenta la población de este territorio, si bien no es permanente, sí hay un flujo continuo a Monterrey y la Ciudad de México, pero también emigran temporalmente a lugares cercanos de Tamaulipas o Veracruz para el corte de caña de azúcar y cítricos y a estados del norte como Sinaloa y Chihuahua. El corte de caña durante décadas ha sido uno de los principales sustentos de las familias teenek, pues los cortadores cuentan con empleos seguros por alrededor de ocho meses, periodo en el cual perciben un ingreso de entre 25 y 50 pesos

por “agarrón”, es decir, por cada montón de caña que juntan y que posteriormente una máquina agarra para llenar el camión que la transportará al ingenio azucarero.



Imagen 15: Caña de azúcar afectada por la sequía. Cuando la caña no crece, se vende como alimento para ganado.
Fuente: archivo personal, 2024

Un cortador de caña en promedio puede cortar entre 10 y 13 agarrones por día, aunque algunos logran hasta 20; los pagos se hacen semanalmente, además de una despensa básica que reparte el patrón (el dueño de la caña) todos los domingos durante el periodo de zafra. El precio de cada agarrón dependerá del tipo de caña, de la lejanía del plantío, de la temperatura ambiental (en los días más calurosos el pago es más alto) y de la urgencia del patrón porque corten su caña. Sin embargo, debido a la sequía de 2019 que afectó más fuertemente el norte de la Huasteca potosina, el corte de caña comenzó hasta en enero del 2020 y sólo en algunos lugares pues la mayor parte de la siembra se perdió. Esta sequía también fue resentida por otros agricultores y los pequeños ganaderos que no cuentan con sistemas de riego. En el periodo de noviembre-diciembre de 2023,

no dio inicio la zafra sino hasta el mes de enero de 2024, debido al periodo de lluvias que llegó con retraso.



Imagen 16: Paisaje de La Lima. La montaña provee de diversos productos de recolección que se comercializan en el mercado municipal. Fuente: archivo personal, 2024

La cabecera municipal de Ciudad Valles representa el centro económico por excelencia de la Huasteca potosina y la principal fuente de empleos para hombres y mujeres teenek, ya sea como empleados de abarroteras, autoservicios, pequeños locatarios, empleadas domésticas o para comercializar artículos y productos de reventa o de aquellos frutos que se producen y recolectan en la comunidad. Los principales puntos de comercio de vendedores y vendedoras teenek son los puestos en los pasillos de los mercados, las banquetas en calles cercanas a éstos y el tianguis del domingo que se instala en el centro, en las calles que atraviesan los mercados.

Además de hortalizas de reventa -que es lo que más comercializan-, venden productos de temporada como tunas, chochas⁴⁵, palmitos⁴⁶, naranjas, mandarinas, ciruelas, mangos, calabazas, plátano, chayotes, chile piquín, entre otros. Entre los productos más solicitados de las y los vendedores teenek, están el pan dulce que, a diferencia del pan convencional, es más pequeño y con poca levadura. A este pan lo llaman huasteco o teenek. El zacahuil y los tamales son otros productos preciados, los cuales están elaborados a base de masa de maíz, manteca, chiles rojos y carne de cerdo, pollo o guajolote.

Esta asignación de la población teenek al mercado municipal está cargada además de una connotación despectiva por parte de la gente que habita en la ciudad, pues históricamente es el lugar donde los llamados indios solían comercializar sus productos. Son las mujeres teenek las que mayoritariamente venden las verduras en el mercado y es común escuchar que los residentes urbanos las llaman “las marías”. También se utiliza el término *kuitola o kuitol* (del teenek *kuitol*: niño) para referirse tanto a mujeres como a hombres indígenas, sin importar si venden o no en los mercados municipales.

Llamar *kuitol o kuitola* a las personas indígenas hace referencia a una forma de ser y de pensamiento donde la niñez es considerada incapaz de pensar o razonar y comportarse de la misma manera que los adultos; evidencia también la visión que se tiene de los niños, es decir, el niño es considerado incapaz de desarrollarse en la vida social, a menos que esté en compañía y/o sea guiado por una persona adulta. Los términos *kuitol o kuitola* también son utilizados para mofarse de las personas mestizas cuando son penosas, cuando ignoran alguna cosa que pareciera ser muy

⁴⁵ Flor comestible de la *Yucca carnerosana*, también conocida como pita.

⁴⁶ Cogollo de la palma que tarde en crecer de uno a un año y medio.

obvia o cuando se perciben actitudes de incapacidad para hablar o realizar alguna acción. Entonces te dicen: pareces *kuitol/kuitola*.

Pero, a lo largo de la historia de Valles, no solo se ha tratado a las personas teenek de forma peyorativa refiriéndose a ellas como personas ignorantes y atrasadas, sino que además se menosprecia el valor de sus productos y se produce el regateo. El regateo es común en los puestos informales, ya sean de semillas, cacahuates, frutas, artesanías o verduras; cualquiera que no esté dentro de un local comercial. Como ya mencioné anteriormente, entre los productos que más se regatean están los bordados artesanales de las mujeres.

Sin embargo, en este difícil contexto de discriminación y racismo, la población teenek ha creado diversas formas de resistencia cultural que, sobre todo, se evidencia en la conservación de la lengua y las prácticas rituales. La ritualidad se expresa principalmente en lo relacionado con elementos naturales como el agua, la salud, el cuerpo humano y la religión. Con respecto a las prácticas médicas, prevalecen conocimientos asociados a las plantas, piedras y otros objetos con atributos terapéuticos. Los servicios de los curanderos y parteras aún son solicitados, aunque el número de parteras ha menguado drásticamente debido a la rigidez de las políticas públicas de salud⁴⁷.

Los traspatios, además de la producción agrocomestible, también son aprovechados para la siembra de diversas plantas medicinales que combaten enfermedades como gripe, tos, malestares estomacales, diarrea, espanto, entre otras. Sobre todo, las personas mayores tienen conocimientos de herbolaria, pero cuando las enfermedades se complican recurren a alguna

⁴⁷ Esta problemática se presenta en casi toda la Huasteca potosina, pues las instituciones públicas de salud denostan la presencia de las parteras en las comunidades, a pesar de los supuestos esfuerzos de trabajar en conjunto con ellas. En estos proyectos interculturales, las parteras se convirtieron en simples recaudadoras de datos y repartidoras de ácido fólico para las embarazadas, realizando así las funciones básicas del personal de salud y dejando de lado la esencia de su trabajo que era el contacto directo con el cuerpo de la embarazada y la atención del parto.

institución de salud, ya sea pública o particular⁴⁸. Aunque, en ocasiones, el proceso es a la inversa pues el curandero termina siendo la última opción cuando los servicios médicos hegemónicos no otorgan la cura al padecimiento y/o cuando se sospecha de una causa asociada a la brujería. En las comunidades teenek también se encuentran sobanderos y yerberos, los cuales casi siempre son los mismos curanderos, pero por lo general no se autodenominen así para “evitar problemas”.

Las mujeres jóvenes dicen sentirse orgullosas del lugar donde viven, de hablar huasteco y de sus costumbres, pues las consideran diferentes a las de la gente de la ciudad, haciendo con este comentario referencia a las mujeres de la cabecera municipal de Ciudad Valles. Si bien tienen prácticas que consideran tradicionales como la danza, la música y específicamente la elaboración de la comida tradicional por parte de las mujeres, para ellas eso no implica que deben vestirse con falda larga como todavía creen que deben vestir las mujeres teenek, desde la perspectiva de las mujeres mayores.

“Podemos usar short, zapatillas o maquillaje y no por ello dejamos de ser teenek, porque eso no se lleva nada más en la ropa”, dijo una joven mujer de La Lima. Entre las mujeres, sobre todo las que no emigran para trabajar a Monterrey, hacen bromas y burlas sobre aquellas que sí lo hacen. Por ejemplo, dicen que quienes van a trabajar a Monterrey, después de pasar una temporada allá, regresan a la comunidad y ya no quieren comer tunas ni nopales. También hacen bromas acerca de las prácticas ciudadinas con las que regresan las mujeres migrantes (el uso de tintes para el cabello, las botas, el exceso de maquillaje, entre otros).

⁴⁸ Consultorios de similares regularmente, los cuales están ubicados en calles del centro de Ciudad Valles y tienen costo de 50 pesos por consulta. También la medicina similar se ha convertido en una de las principales alternativas debido a los bajos costos.

Escasamente se encuentran mujeres que porten la vestimenta considerada tradicional, la cual consiste en *petob* (enredo de hilos en la cabeza), *quechquemetl* (prenda para tapar el dorso) y la falda negra, indumentaria impuesta a partir de la colonización y resignificada con símbolos del entorno teenek. Esta vestimenta es más frecuente verla en programas escolares, culturales o en fiestas religiosas de los santos católicos para presentar danzas. Al igual que la vestimenta, algunas otras prácticas que están cada vez más en desuso son la cestería, la cual ha caracterizado históricamente a los pueblos teenek de la Huasteca en general, así como la elaboración de sillas de madera tejidas con palma y la alfarería (comales y ollas principalmente).

Por lo general, quienes se dedican a estas artes, solo lo hacen por encargo y más recientemente para fiestas y graduaciones como objetos meramente decorativos, en el caso de la cestería. Algunos trabajos artesanales que aún se conservan y que han innovado en sus técnicas, son la carpintería, y en menor medida la talabartería, así como el bordado teenek o punto de cruz para hacer morrales, carpetas, manteles, gorras, tenis, diademas, porta celulares, entre otros.

La vivienda también es algo que se ha transformado en el tiempo, pues anteriormente consistía en una choza redonda de techo cónico de palma, protegido en la punta superior por un jarro u olla de barro y sostenido por horcones de madera con un tapanco. Las paredes de este tipo de casa están elaboradas con varas acomodadas de forma vertical y atadas con bejucos, casi siempre con recubrimiento de una mezcla de lodo y zacate, al que llaman enjarre. El piso es de tierra y constantemente se humedece con agua para endurecerlo. Actualmente las viviendas son de tipo diverso, por ejemplo, el tipo tradicional quedó casi de uso exclusivo para la cocina. Otras son de paredes de block con techo de lámina, palma o concreto. Lo más frecuente es encontrar dos o tres tipos de vivienda en el mismo solar.

Es difícil hacer un corte en la historia de los pueblos teenek y demás pueblos considerados indígenas u originarios de México, a partir del cual comienzan las nuevas formas de reivindicación del indigenismo, aunque son evidentes los proyectos de nación del siglo XX. En estos proyectos se buscó asimilar e integrar a los pueblos indígenas a las políticas nacionales, a partir de la disolución de sus características culturales. En la realidad de las comunidades rurales estos procesos de disolución cultural se dieron de forma lenta y en algunos casos ni siquiera fue así. La disminución en el uso de la lengua materna es uno de los aspectos que las mismas comunidades identifican como un ámbito afectado debido a la influencia de los maestros de educación básica.



Imagen 17: Espacios cotidianos del hogar en San Antonio Huichimal 1
Fuente: archivo personal, 2020

Las transformaciones que han convertido a La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal, al igual que al resto de la cordillera, en una zona más parecida a lo conurbado que a lo rural, son más visibles a partir de la década de los noventa y de forma más desarrollada a partir del año 2000. En

estos cambios influyó la aplicación de políticas públicas que buscaban el desarrollo social, por una parte, en ámbitos materiales como economía, infraestructura y servicios y, por otra, los que tienen que ver con el rescate y fomento de la identidad, ambos promovidos en el marco internacional del Convenio 169 de la Organización Mundial del Trabajo (OIT) de 1989, el cual firmó México al ser un país reconocido como multiculturalmente diverso. Esto también tiene que ver con políticas neoliberales en las que se ha buscado la inserción de la mayoría de las personas al mercado laboral y la apertura de nuevos mercados.

En pocos años –unas dos décadas aproximadamente- la dinámica social de estos lugares cambió. En el territorio teenek dicen: "mejoró nuestra vida", "ya no es como antes", "ahora estamos mejor". Con estas expresiones hacen referencia a más fuentes de empleo (fuera de la localidad), mayor acceso a los servicios de agua, luz, transporte público mejor acondicionado y más acceso a la educación para las y los hijos. El acceso a la educación para niñas y niños implica un cambio en el pensamiento, pues las madres y padres no quieren "la misma vida" para sus hijos e hijas, por lo que ven en la educación una forma de "salir adelante".

En la educación institucionalizada, las familias encuentran un medio para que las hijas se preparen porque nada les garantiza un matrimonio próspero; esta preocupación es principalmente de las madres. Para los hijos varones se espera que su trabajo no sea cien por ciento dependiente del campo ni de jornadas laborales tan extenuantes. Los padres esperan que, con una mejor formación educativa, sus descendientes puedan tener acceso a empleos mejor remunerados. Aún en la actualidad, esa pretensión no siempre se tiene sobre las hijas, pues aun cuando logren concluir una carrera universitaria, el fin último de las mujeres es el matrimonio y la maternidad. Lo cual siempre estará por encima de la profesión y las oportunidades laborales.

Así como se han dado diversos cambios en los modos de vida en las comunidades teenek, la organización social también presenta cambios, pues muchas normas, costumbres y valores que parecían inamovibles, se han transformado para hacer más flexible y menos ceremoniosas algunas prácticas como, por ejemplo, las formas de elección de las autoridades ejidales o la aplicación de castigos cuando se infringen las normas. La autoridad de los ancianos ha disminuido pues anteriormente eran motivo de reverencias y sinónimo de razón y conocimiento. Las relaciones entre hombres y mujeres se han renegotiado o están en proceso de hacerlo, tanto en las relaciones de pareja como en las familiares y a nivel comunitario; por ejemplo, en las asambleas donde se ha incrementado la participación de las mujeres, pero no así la total aceptación de los hombres hacia ellas en esos espacios.



Imagen 18: Espacios cotidianos del hogar en San Antonio Huichimal 2
Fuente: archivo personal, 2020

La dinámica social y cultural en La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal, sufre cambios medianamente rápidos, sobre todo en las juventudes y en parte debido al acceso a los dispositivos móviles y redes sociales que les permite estar intercomunicados fuera de la comunidad. En las mujeres de alrededor de los 40 y 50 años, los cambios se presentan más lentamente. Ellas forman parte de una generación en transición al igual que en otras partes del mundo, mientras que las personas mayores, son más renuentes al cambio. Sin embargo, no es una generalidad porque principalmente las mujeres, han demostrado que en la llamada tercera edad, pueden asimilar mejor los cambios y cuentan con más seguridad para atreverse a nuevas formas de vida. Ejemplo de ello son las mujeres viudas que una vez que sus hijos e hijas crecieron, decidieron trabajar la tierra.

Estos cambios pueden ilustrarse de varias maneras, por ejemplo, las mujeres de más de 40 años de edad no tienen mucha relación con los teléfonos inteligentes y las redes sociodigitales. La mayoría tampoco están “a la moda” con su manera de vestir, a diferencia de las mujeres de alrededor de los 30 y menos, de las cuales se puede decir visten de acuerdo a los cánones occidentales. Empero, son las mujeres de entre 40 y 50 años las madres de las ahora profesionistas, es decir, generaron un cambio en su pensamiento y en el de su familia (del esposo, principalmente) que les permitió a sus hijas salir a estudiar. Estos cambios son altamente significativos en este contexto.

La perspectiva interseccional en la historia *no contada* de las mujeres indígenas teenek implica el análisis de múltiples identidades y experiencias como mujeres, las cuales forman parte de una cultura que ha sido ampliamente discriminada, excluida y sólo reconocida como un componente superficial de una región que exalta su pasado indígena y en la que lo étnico representa más un recurso del *marketing* turístico que una realidad. Algunos aspectos clave que destacan en este capítulo desde esta perspectiva son el colonialismo y la opresión de género en la que la

dominación y explotación económica las colocó muy por debajo de la línea de subsistencia. Normas patriarcales en las que sus roles se convirtieron en “tradicición” y “costumbre” y las confinaron al trabajo no retribuido y sin reconocimiento.

La contextualización de las mujeres teenek aquí realizada nos habla de una discriminación estructural de acceso limitado a los recursos como la educación, la salud, el empleo, la vivienda y la propiedad de la tierra. La implementación de políticas públicas y programas gubernamentales no han considerado las necesidades específicas de las mujeres, lo cual perpetúa su opresión y marginación. En una necesidad por reconocer la diversidad y evitar generalizaciones, en el siguiente capítulo presento de manera específica el trabajo realizado a partir de las experiencias de distintas mujeres teenek, quienes, si bien comparten un territorio y una identidad cultural, su edad, su situación económica, el acceso a la educación, a la salud, sus relaciones interpersonales, entre otros factores, contribuyen para distintas luchas y resistencias.

3.8 La identidad cultural de las mujeres teenek

Las mujeres poco o nada figuran en la historia escrita de la Huasteca potosina a partir de su colonización. Los roles sociales de las mujeres han estado limitados por una división sexual del trabajo, como herencia colonial hasta la actualidad. Sobre todo, las mujeres indígenas están enmarcadas en asignaciones culturales, tales como la artesanía, la partería, la cocina y todo aquello a lo que se le agrega el término “tradicional”.

El problema no es que estas prácticas y conocimientos tengan connotaciones negativas o que las mujeres no quieran realizarlas, sino que estas prácticas y conocimientos son denostadas socialmente más por el hecho de que sean las mujeres quiénes las realizan, que por sí mismas. Y

son estos oficios también los peor remunerados y sobre los que se cree, no se requiere una instrucción sistematizada para realizarla. Las mujeres indígenas son vistas como las custodias de su cultura, muchas veces a costa de sí mismas, sin que sobre de ello haya un reconocimiento y una retribución adecuada.

Gajardo (2018) siguiendo la tesis de Mohanty (1991), menciona que en el caso latinoamericano, las feministas post y decoloniales señalaron que la incapacidad de ciertos feminismos occidentales para comprender que las mujeres indígenas tienden a vincular sus demandas de género a las demandas de autodeterminación de sus pueblos, podría llevar al feminismo urbano y académico latinoamericano a reproducir un colonialismo discursivo a partir de la representación de “las mujeres del tercer mundo” como meras víctimas del patriarcado, es decir, circunscritas al espacio doméstico, pobres, ignorantes y atadas a la tradición (Gargallo 2014; Mohanty 1991; Segato 2011 en Gajardo, 2018, p. 4).

Gajardo postula que la tensión género-etnia resulta —en la práctica— insoslayable: las imágenes esencialistas que el multiculturalismo neoliberal promueve, y que son muchas veces reproducidas por las mismas comunidades indígenas (p. 4). Por su parte, Hernández, (2003) afirma que esas imágenes esencialistas tienden a crear

[...] representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder dan pie a fundamentalismos culturales que ven en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan sus vidas, una amenaza para la identidad colectiva del grupo (p. 27).

La identidad cultural en el territorio teenek y en general en la Huasteca potosina, se ha representado esencialmente con una imagen femenina, por lo general ataviada con el llamado “traje típico” o “vestimenta tradicional”. En la vida cotidiana, es más común ver a las mujeres conservar este

atuendo mientras que algunos hombres solo utilizan huaraches como remanentes de esa vestimenta tradicional.

Gajardo (2018) anota que autoras enmarcadas en la teoría feminista postcolonial como Achin y Dorlin (2007), McClintock (1993), Stoler (2013) y Varikas (1998), han demostrado cómo las mujeres han sido incluidas como cuerpos alegóricos en el relato de pueblos y naciones (p. 4-5).

Concebidas como marcadores prepolíticos (de la naturaleza, del territorio), estos cuerpos proveen imágenes a partir de las cuales la comunidad nacional se presenta unificada, pura y legítima. De manera más específica, investigaciones sobre Latinoamérica muestran la dimensión históricamente generizada del imaginario de “la tradición”, a partir del cual las mujeres indígenas han sido concebidas como reproductoras biológicas y simbólicas de la cultura (Gajardo, 2018, p. 5).

Encarnando la tradición (lengua, vestimenta, religión, costumbres, comunicación con la naturaleza), las mujeres aparecerían como “más auténticamente indígenas” que los varones (Yuval Davis y Anthias 1989; De la Cadena 1991; Pequeño 2007, en Gajardo, 2018, p. 5). De esta forma, la identidad se construye de manera diferente en hombres y mujeres, porque la identidad no sólo se funda a partir del territorio y de lo que ello conlleva, en este caso, la identidad teenek de hombres y mujeres, se ha construido también desde afuera a partir de diversos intereses que han cambiado con el tiempo.

Capítulo 4. Ser mujer y ser mujer viuda en los territorios teenek de Ciudad Valles

[...] así digo, ando donde quiera [...] voy acá, voy allá, como aquí, me salgo, voy a ver a mi hermana, cuando viene mi otra hermana, voy acá o voy allá; nadie me dice: oye, yo quiero la ropa limpia o levántate temprano a hacer las tortillas, no. (María Josefa, 2019).

En este capítulo presento los datos obtenidos durante el trabajo de campo realizado en La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal; estos orientan a responder cómo se construyen socialmente las mujeres y conocer de forma específica las características de las mujeres viudas. El contenido de este capítulo se divide en dos grupos: el de las mujeres en general y el de las mujeres viudas en específico.

El “Primer grupo”, el de las mujeres en general, tiene como fin conocer la percepción que tienen las mujeres de sí mismas a partir de su crianza, la convivencia social y de sus propias experiencias. Esto es primordial para entender el contexto de las mujeres viudas, pues parte del sentir en la viudez y de la forma en que se les señala por carecer de una pareja masculina, tiene que ver con lo que socialmente se espera de las mujeres: el matrimonio y la maternidad. Llegar al matrimonio y ser madres es el fin principal de las mujeres y todas las tareas y roles que deben asumir dentro de la comunidad. Parte importante de esta información fue compartida en talleres participativos en donde a partir de las temáticas que buscaban identificar la situación de las mujeres con relación al ejercicio de sus derechos, compartieron testimonios desde sus propias experiencias y de otras mujeres de su mismo contexto.

Estos talleres fueron gestionados en el año 2019 ante el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, como parte del programa de Fortalecimiento para el Ejercicio de Derechos de las Mujeres Indígenas. En ese mismo año fue el primer periodo de trabajo de campo de mis estudios doctorado. La sede de los talleres fue el ejido La Lima y se extendió la invitación a mujeres de otras comunidades. la gestión se hizo a través de un comité comunitario de mujeres y una servidora como facilitadora. Además de realizar acciones para cumplir con los objetivos del programa, al ser facilitadora tuve la libertad de diseñar actividades con una perspectiva interseccional. Estas actividades tuvieron como fin que las mujeres, a partir de sus experiencias, pudieran reflexionar acerca de cómo su historia de vida era diferente a la historia de otras mujeres que habían nacido en contextos diferentes, pero también dentro de la misma comunidad.

Se abordaron temas relacionados con los roles y estereotipos de género y las formas en que se transmiten e imponen en su cultura; cómo se percibían a sí mismas y cómo había influido su educación y convivencia para el desarrollo de su historia de vida. Uno de los aspectos más importantes fue crear un ambiente de confianza en el que las participantes logaran compartir sus vivencias y saber que, a pesar de las diferencias en las historias de vida, también tenían puntos de encuentro, ya fueran generacionales o determinados por la misma costumbre de la comunidad.

La incompletud que ven las mujeres casadas en las mujeres viudas es construida a partir de la reproducción del ideal de lo que deben ser por haber nacido mujeres. Este ideal se ha reproducido a través de las generaciones y ha sufrido cambios, pero en el centro de este ideal está arraigado el discurso de que las mujeres están destinadas al matrimonio (o concubinato) y ser madres. Como señalaba en el capítulo anterior, aun cuando las mujeres aspiren a ser profesionistas, obtener empleos o migrar a otras ciudades, en algún momento deberán hacer vida en pareja y ser madres. Lo que casi siempre representa la renuncia a las aspiraciones personales.

Por otra parte, el “Segundo grupo” está integrado por las mujeres viudas de las tres comunidades. Los datos presentados son resultado de un sondeo realizado a 75 de las 80 mujeres viudas identificadas en 2020, que van desde los 27 años de edad hasta los 115. El panorama de este segundo grupo se complementa en el Capítulo 4, en donde expongo la situación de las mujeres viudas a través de la perspectiva de cinco mujeres que accedieron a ser entrevistadas y que me permitieron convivir con ellas en sus actividades cotidianas. Algunas con una mayor interacción, ya que, sobre todo la más joven, casi siempre estaba ocupada pues tenía un empleo en una fábrica en la cabecera municipal de Ciudad Valles, en donde alternaba turnos y además se encargaba de la crianza de su hija e hijo pequeños.

4.1 Poder ser, poder hacer, poder estar

¿Podemos hablar de la “mujer huasteca” como un concepto que nos ayude a identificar y comprender a las mujeres que habitan en esta región? Una idea utilizada por el turismo de la Huasteca Potosina en los recursos publicitarios para atraer visitantes tanto nacionales como extranjeros, es mostrar a una “mujer indígena” representada con la indumentaria teenek tradicional⁴⁹, asociada al entorno rural (vegetación abundante, ríos, cascadas, etc.), a la práctica artesanal, la familia, el apego a la tierra y es acompañada de una descripción estética que tiene que ver con lo colorido, motivos florales y bordados tradicionales de la cultura teenek. Otra forma en la que es percibida la “mujer huasteca” es a partir de las políticas públicas en donde se le muestra

⁴⁹ Esta indumentaria consiste en una blusa que por lo general es de color amarillo, azul celeste o rosa, adornada con pliegues en la pechera, cuello alto y mangas amplias. Se combinada con una falda de percal negro llamada *lacobé*, sujeta a la cintura con un ceñidor. Encima de la blusa colocan un *quexquémitl* sostenido del cuello y de color blanco cubierto de bordados, acompañado de un colorido collar. En la cabeza sujetan un rodete al cabello trenzado, en forma de corona llamado *petob*, está elaborado con estambres de diferentes tonalidades como verde, anaranjado, rosado y morado.

dedicada al entorno familiar, la crianza y la educación de los hijos y el trabajo arduo. En estas políticas es común percibir a las mujeres como víctimas de un entorno violento de dominación masculina lo cual, si bien no es ajeno a la realidad, solo es una visión parcial del complejo entorno en el que viven.

Sin embargo, es ingenuo siquiera imaginar una descripción que integrara todas las formas de ser de las mujeres en la región Huasteca de San Luis Potosí. Si bien la intención de este estudio no es dar cuenta de toda esa diversidad, es necesario enfatizar esta cuestión para encaminarse de forma puntal hacia un contexto específico. Lo que sí busco es señalar que hay diferentes formas en las que se expresan y viven las mujeres, específicamente las mujeres teenek del municipio de Ciudad Valles y cómo -más allá de los roles de género que les han sido impuestos-, las mujeres se han enrolado en dinámicas que les permiten integrar a su “ser mujer” atributos más flexibles que redefinen su género y su forma de intervención en el ámbito comunitario.

Las mujeres teenek de la zona rural de Ciudad Valles, además de realizar los roles de género estereotipados como madres, esposas, hijas y cuidar enfermos y adultos mayores de la familia consanguínea y política, son las encargadas de la mayor parte de la organización comunitaria, la cual se da a través de comités de salud, educación, iglesia, entre otros. Sin embargo, esta disposición para el trabajo en beneficio de todas y todos, no ha sido suficiente para su reconocimiento e involucramiento en lo relacionado con la tenencia de la tierra, la productividad del campo y el uso de los recursos naturales, en donde ellas tienen una mínima participación y sólo se permite bajo ciertas condiciones.

En este panorama es necesario destacar que, si bien hay roles de las mujeres que parecen ser inamovibles o, mejor dicho, poco cambiantes, también han venido adquiriendo otros matices, pues ya no se enfocan solamente en el trabajo doméstico y la crianza de los hijos, sino que algunas

han logrado colocarse en el ámbito educativo, sobre todo en el nivel medio superior y en menor medida en el superior, lo cual hace algunas décadas era casi imposible. También algunas ocupan puestos como profesionistas dentro y fuera de sus comunidades, principalmente como abogadas y maestras. Con esta acción, ellas y sus familiares esperaran mejores oportunidades en el ámbito laboral y, en consecuencia, mejores condiciones de vida⁵⁰.

El proceso para lograrlo es la conjunción de distintos esfuerzos para alcanzar transformaciones en el pensamiento y las prácticas de hombres y mujeres, aunque continúan siendo una minoría. La mayor parte de las mujeres se encuentra en relaciones desiguales en correspondencia a los hombres, sobre todo las mujeres mayores de 40 años. Sin embargo, aunque escasas, hay mujeres mayores de 60 años de edad que han logrado renegociar algunos de sus roles de género en el interior de su cultura, como las mujeres viudas. La desigualdad en las relaciones de género como ya se ha ido esbozando a lo largo de esta investigación, tiene que ver con varios factores, por ejemplo, al ser víctimas de violencia, cargas excesivas de trabajo doméstico, la falta de acceso legal a la tierra, a los recursos, entre otras.

Retomando la pregunta de si podemos hablar de una “mujer huasteca”, aunque parece obvia la respuesta, es necesario hacer énfasis en la diversidad existente entre las mujeres de esta región. No existe la mujer huasteca como un todo homogéneo que dote de identidad al género femenino, sino diversas experiencias que construyen diferentes formas de estar y de construirse como sujetas. En el caso específico de las mujeres teenek de Ciudad Valles, debe conocerse su historia y su

⁵⁰ Al respecto vale la pena preguntarse si el acceso a la educación, la migración, la inserción al mercado laboral, etcétera, ha garantizado a las mujeres rurales tener mejores oportunidades o, si acaso es un cliché que debería desmontarse o situarse de forma específica.

contexto para realizar una aproximación a su entendimiento y con ello, la posibilidad de incidir en la disminución de opresiones que históricamente han sobrellevado.

En ese tenor, una metodología interseccional, en el que se buscó una experiencia compartida con las mujeres teenek, podemos observar diversas voces demandando sus derechos, no sólo a través de la reproducción de términos políticos y legales establecidos en los que se hace hincapié en el acceso pleno a éstos, sino a través de prácticas desde las mismas experiencias de lo cotidiano. En lo individual y en lo colectivo.

Con el desarrollo de esta metodología he considerado múltiples factores que se interrelacionan en la vida de las mujeres y de las mujeres viudas, principalmente, retomando las categorías base de la teoría interseccional: el género (ser mujer), la raza (etnicidad) y la clase (condición socioeconómica). Sin embargo, como vimos en el Capítulo 3 aspectos como la educación y como veremos en este capítulo y el siguiente, la edad, la sexualidad y la maternidad, entre otros factores, afectan sus experiencias de vida. Aunado a esto, es necesario enfatizar en la historia de las comunidades teenek y de manera específica, la invisibilización de las mujeres en ésta, pero no por ello, la negación de una realidad de opresiones y discriminaciones de manera particular por su condición de género.

En las experiencias de las mujeres teenek viudas se observan elementos comunes que conforman sus historias de vida. Dentro de estas experiencias, la condición de viudez es la más notable pues representa el hilo conductor que las une e identifica; sin embargo, existen otras características de su experiencia personal, que a la vez es colectiva, tales como la forma en que llegaron al matrimonio en la juventud, la maternidad, la violencia hacia las mujeres en sus diferentes manifestaciones, entre otras. Estas formas de relacionarse, matrimonio y maternidad,

pocas veces son consideradas prácticas violentas cuando no hay violencia física de por medio, es decir, golpes.

Para las mujeres en general, casarse a los 13, 14 o 15 años con hombres mayores de edad (entre los 18 y 25 años) no representa una forma de violencia, así como tampoco tener relaciones sexuales aun cuando ellas no tengan el deseo de hacerlo ni los embarazos ininterrumpidos durante su edad fértil. Tampoco consideran prácticas violentas dejar los estudios para casarse, la precariedad económica o el que no se les permita salir a trabajar. Empero, como veremos más adelante, señalan su inconformidad al respecto y expresan sus deseos de lo que les gustaría ser y hacer o haber sido y hecho.

4.2 Primer grupo: “porque nacimos mujeres”

En el primer grupo de mujeres (solteras, casadas y viudas), para entender las representaciones que tienen las mujeres sobre lo que para ellas significa ser mujer, pregunté: ¿Qué significa para ti ser mujer? Entre las respuestas más recurrentes a este cuestionamiento, mencionaron que ser mujer significa: “podemos ser madres”, “tenemos el cabello largo”, “trabajamos en la casa”. Estas respuestas fueron dadas por mujeres de diferentes edades, la mayoría madres y de estado civil casadas. Las mujeres casadas y viudas de este grupo se dedican a las labores del hogar y algunas cuentan con un empleo remunerado fuera de la comunidad.

Pese a que hay brechas generacionales entre las mujeres de estas comunidades, la mayoría de ellas coincide en que hay una educación diferenciada que se ha dado a niñas y niños y que esto se refleja en la vida adulta. Hablando desde la propia experiencia, las mujeres entrevistadas coincidieron en que desde la infancia a las mujeres se les enseñan las labores del hogar, “algunas

crecen y ya no las quieren realizar, pero así nos enseñaron a todas”, dijo Aurelia, mujer casada de 32 años de San Antonio Huichimal. Ella comentó que ahora los niños (refiriéndose a niños y niñas) ya no quien hacer nada, “dicen que porque los tenemos más chiflados. A nosotras no nos dejaban hacer cosas de hombres como ir a la leña o a la milpa, pero sí nos enseñaron a hacer las tortillas, las cosas de la casa”.

Para las mujeres de la tercera edad, una de las principales características que representa a las mujeres de su comunidad es que usan falda, mientras que el cabello largo representa, casi al igual que la maternidad, la principal distinción física entre las mujeres y los hombres. El cabello largo parece ser intergeneracional, a diferencia del uso de las faldas. La falda en las mujeres equivale al sombrero en los hombres, el cual es más característico de las generaciones mayores, pero se sigue señalando como un marcador de la masculinidad.

Las mismas mujeres son conscientes de las transformaciones que se han dado en el tiempo. Para ellas son visibles los cambios en la apariencia y en el comportamiento de las mujeres; al respecto, comentan:

Antes la gente usaba ropa, así más tapadas. Ahora ya cambió, las mujeres se van a la ciudad y andan vestidas diferentes, con poca ropa (Isela⁵¹, 58 años).

Anteriormente las mujeres se iban a bañar allá en el arroyo, todas juntas; también lavaban la ropa y llevaban a los niños. Antes también se veía diferente el cuerpo y así es ahora, según donde vivimos (Lucía⁵², 64 años).

Así, por ejemplo, para las mujeres de la tercera edad de La Lima, con el tiempo se fue modificando el uso de la vestimenta, pero, además, esto ha influido en el comportamiento de las mujeres o,

⁵¹ Seudónimo utilizado porque la participante prefirió que omitiera su nombre.

⁵² Seudónimo utilizado porque la participante prefirió que omitiera su nombre.

viceversa, el comportamiento desinhibido de las nuevas generaciones ha provocado cambios en los usos de la vestimenta.

Con respecto al comportamiento de las mujeres, no todo es visto de forma negativa, aún las mujeres mayores consideran que con el tiempo se generaron cambios que son benéficos no solo para ellas sino para todos los integrantes de las familias. Mencionan que las mujeres ahora realizan actividades u oficios que en otro tiempo solo realizaban los hombres como andar en motocicleta, jugar futbol, salir a la calle solas o asistir a la universidad. Por otra parte, refieren que también en los hombres se han dado cambios porque antes ellos no lavaban la ropa o los trastes y en la actualidad es más común que los hombres casados colaboren con estas actividades en el hogar.

Las mujeres teenek son conscientes de que estos cambios se producen a un nivel más macro, es decir, que no solo se presentan en sus comunidades. Identifican cambios en la política, por ejemplo, que en el Congreso hay mujeres también, aunque la mayoría siguen siendo hombres. Y que hay mujeres policías, soldados, bomberos, abogadas, taxistas, traileras, entre otras.

Los medios de comunicación masiva y el uso reciente de las redes sociodigitales, han influido también en la transformación de los estereotipos de género dentro de las comunidades teenek, principalmente en la población más joven pues tienen acceso a internet en los dispositivos móviles. Sin embargo, las mujeres de alrededor de 30 años, sugieren que a pesar de que hay muchas cosas positivas en la comunicación a través de internet, también observan vacíos en la forma en que los padres, abuelos u otros familiares educan a los niños y jóvenes; vacíos que están siendo ocupados por lo que estos medios quieren transmitir.

Las mujeres identifican problemáticas entre la juventud, principalmente en los hombres, como resultado de la influencia del internet y de otros fenómenos sociales, como la migración y el

crimen organizado que ha ido ganando terreno en las comunidades teenek. Una de estas problemáticas es el consumo de tabaco, alcohol y algunas drogas como marihuana, cocaína y “cristal” (metanfetamina). El consumo de alcohol es un problema que antecede al *boom* del internet y es un problema generalizado en la toda la Huasteca potosina.



Imagen 19: Taller en San Antonio Huichimal sobre acciones que fortalezcan las relaciones de género en la comunidad. Fuente: archivo personal, 2019

Otro ejemplo que indican como parte de la influencia de los medios de comunicación, especialmente del internet y la televisión, es el comportamiento de hombres y mujeres en su arreglo personal: “Quieren vestirse y hablar como en las novelas”, dicen a manera de broma. Este comportamiento lo observan principalmente de las mujeres, así como en el nombre que eligen para los hijos e hijas, entre otras acciones. Entre las mismas mujeres que son madres y esposas, critican

a otras por pasar mucho tiempo en las redes sociales (Facebook y What's App principalmente) y descuidar sus quehaceres domésticos y el cuidado de sus hijos e hijas.

Para las mujeres, por el hecho de ser mujeres, existen desigualdades frente a los hombres. Señalan que aún hoy en día, las mujeres tienen menor acceso a la educación y menores oportunidades de obtener un empleo remunerado. A nivel comunitario, perciben que las opiniones de las mujeres no son consideradas con la misma importancia que tienen las de los hombres. Muchas mujeres, en el entorno comunitario y fuera de éste, se han sentido desvalorizadas y/o discriminadas, aunque, sobre todo la discriminación, ha estado asociada a su identidad étnica.

Como hemos revisado en el Capítulo 3 la historia de la población teenek ha estado envuelta en un contexto de racismo y discriminación. Pero el despojo, la marginación y la segregación no se quedaron sólo en el pasado; con la restitución o repartición de las tierras tras la Revolución mexicana, los hombres teenek forjaron un patrimonio que heredaron a sus hijos varones. Los hombres teenek aprendieron a hablar español antes que las mujeres teenek, los hombres teenek primero tuvieron acceso a empleos remunerados, a la educación básica, a tener empleos que no tenían que ver con su condición étnico-racial.

Sobre las violencias que sufren las mujeres teenek, retomo a Crenshaw (2012) cuando dice que la interseccionalidad es parte fundamental de las mujeres de color. María Lugones (2014) explica que con el término “mujeres de color” podemos definir a las mujeres subalternas, víctimas de dominaciones múltiples en los Estados Unidos: indígenas, mestizas, mulatas, negras, cherokees, puertorriqueñas, sioux, chicanas, mexicanas... es decir, todas las víctimas de la colonialidad del género. En el contexto mexicano al igual que en el contexto estadounidense como lo señala Crenshaw, los aspectos económicos como el acceso al empleo, vivienda y riqueza, confirman que

las estructuras de clase juegan un papel importante a la hora de definir las vivencias de las mujeres subalternas. Pero Crenshaw enfatiza en que no sólo es una cuestión ligada a la pobreza, sino que las experiencias de estas mujeres evidencian cómo intersectan diferentes estructuras, donde la dimensión de clase no es independiente de la de raza o género (Crenshaw, 2012).

Basándome en mi experiencia de vida, en la que en incontables ocasiones he escuchado hablar a la “gente de la ciudad” de las mujeres teenek y considerando que la mayoría de las mujeres que de alguna forma colaboraron en esta investigación se han empleado por lo menos alguna vez como trabajadoras domésticas, puedo decir que, desde la perspectiva de las personas “no indígenas”, las mujeres teenek son las que pueden emplearse en el servicio doméstico, las que hacen mejor la comida tradicional, las que venden verduras en el mercado (“las marías”) y las que sufren de violencia y tienen un marido alcohólico. Son consideradas mujeres buenas, pero que se dejan maltratar porque pareciera que su “naturaleza” así se los permite.

Como las mismas mujeres teenek señalan, en la ciudad, el mayor peso de la discriminación que han sufrido es por ser indígenas, por cómo hablan o cómo se visten, sobre todo las mujeres de antes cuando era más común el uso de la falda negra y los hilos en la cabeza (*petob*), en los rasgos físicos que observan *los otros*: “No importa si llevas mucho dinero, hay veces no te quieren atender [en Valles] nada más por cómo te miran y si no sabemos hablar bien, mejor quedarnos calladas”, dijo doña Reynalda, quien es una mujer viuda, cañera, tiene una camioneta, ha sido juez en su comunidad y ha recibido capacitaciones sobre sus derechos por parte de la Comisión Estatal de Derechos Humanos (CEDH).



Imagen 20: *In k'awintal an minlabchik tenek* (“La voz de las mujeres teenek”) de La Lima. De izquierda a derecha: Julia, Zefe, Jessi y Juanis. Fuente: archivo personal, 2019

Zefe y el grupo de trabajo de La Lima, coinciden en que en todas las comunidades teenek todavía “hay mucho machismo”, el cual se manifiesta en conductas dominantes de los hombres que no permiten a las mujeres actuar con libertad. Ellas ejemplifican el machismo con acciones que van desde no dejarlas ir a las reuniones de las escuelas y/o la comunidad, no asistir a talleres o no permitir que convivan con otras mujeres, hasta el maltrato físico. La violencia física, así como el acoso y abuso sexual hacia las mujeres, son recurrentes en las comunidades teenek; sin embargo, la mayoría no se denuncia ni siquiera ante las autoridades ejidales debido a que, por lo general, son los mismos familiares quienes violentan sexualmente a las sobrinas, nueras o nietas. En las familias afectadas por estas situaciones se piensa que la denuncia dañará las relaciones de parentesco por lo que se obliga a las afectadas a no hacer públicas sus quejas.

Estas violencias que sufren las mujeres teenek están enmarcadas en el dominio hegemónico, según el concepto de matriz de dominación que implementa Patricia Hill Collins (2000), con la cual ella hace referencia a la organización en general de poder en una sociedad. Según la matriz de dominación, el dominio hegemónico legitima la opresión. Se crea a través del lenguaje, imágenes e ideas y se reproduce a través de la educación escolarizada, la enseñanza religiosa, los medios masivos de comunicación, la cultura comunitaria y las historias de cada familia. El dominio hegemónico está ampliamente arraigado en la cultura en todo aquello que llamamos tradición y costumbre.

Durante el trabajo de campo, una mujer a quien llamaré Patricia porque prefirió no ser identificada con su nombre real, relató que cuando estaba recién casada hace unos 20 años, vivía en casa de sus suegros. Es común que las parejas recién casadas residan en casa de la familia del varón hasta que tienen posibilidades de hacer su propia casa dentro del mismo solar o hasta que solicitan un solar al ejido. Patricia contó que en ese tiempo su esposo trabajaba en el corte de caña, ella debía levantarse de madrugada para hacer el lonche y su esposo se levantaba después para tomar el café que ella preparaba. En una ocasión, su suegro se levantó también de madrugada e intentó tocarla; ella muy enojada contó lo sucedido a su marido y a su suegra y les dijo que iría a denunciarlo ante las autoridades del ejido. Su suegra le prohibió hacer la denuncia pues eso perjudicaría a su familia y generaría más conflictos entre el esposo de Patricia y el padre de éste. Patricia decidió callar, tiempo después hicieron su casa en otro solar. Esta historia de abuso es recurrente y muchas veces el acoso sexual termina en violaciones sexuales que no son denunciadas.

Pocas mujeres reconocen en las prohibiciones que les hacen los hombres, una forma de violencia, pero sí ven en la prohibición una manifestación del machismo. Por ejemplo, cuando un hombre prohíbe a su pareja salir a trabajar o que se vista de cierta manera, casi siempre la

prohibición está en el uso de minifaldas, escotes o maquillaje. Cuando una mujer habla con su pareja de su deseo de salir a trabajar, el hombre cuestiona las necesidades de ella.

Alicia de San Antonio Huichimal habló desde su propia experiencia cuando quiso, en más de una ocasión salir a trabajar. Su esposo la cuestionó: “¿Qué te hace falta? ¿A caso te hace falta comida? ¿No tienes aquí lo que necesitas?” Ante la respuesta negativa de ella, el esposo asumió que no hay necesidad para que su pareja salga a trabajar. Alicia conoció a su marido en Tampico, Tamaulipas, cuando ella trabaja en esa ciudad. Desde su perspectiva, ella entiende la negativa de su esposo para no dejarla trabajar, pues él al igual que muchos otros hombres teme que si su esposa sale a trabajar, puede llegar a tener un amante. Alicia dice que en las comunidades es lo que se rumora de varias mujeres que viven en pareja y que van a trabajar a la ciudad.

Pero la inconformidad de las mujeres persiste, para ellas es necesario tener un ingreso extra en su hogar que satisfaga otras necesidades además de las alimenticias, como poder mejorar la vivienda, adquirir muebles o para sus necesidades personales y de sus hijos como ropa, calzado y accesorios. Para la mayoría de las mujeres que son madres, la educación de sus hijos es prioridad y a ellas les gustaría contribuir en subsanar ese tipo de gastos, además de tener la posibilidad de poder ofrecerles una educación más avanzada que no se limitara al nivel básico.

Las mujeres jóvenes ven en el ser mujer una fortaleza y hacen hincapié en sus capacidades para cuidar a sus hijos, al esposo y a su familia, ven en esta forma de ser algo que les es inherente por el hecho de haber nacido mujeres. Los hombres por su parte, reafirman este estereotipo de las mujeres y hacen énfasis en la capacidad que tienen las mujeres para la crianza y los cuidados, los cuales son atribuidos al hecho de ser mujeres. Para los hombres, las mujeres se caracterizan por ser pacientes y cuidar a los hijos/hijas, a ellos (los esposos) y la casa. “La mujer cuida su casa y

cuida su familia”, dice don Pancho de La Subida, “así debe ser”. Ellos se ven a sí mismos como los que tienen que trabajar todos los días fuera del hogar para obtener el sustento de su familia.

A primera vista, pareciera que las mujeres reafirman este estereotipo masculino de proveedor como una figura protectora, pero también reconocen que los hombres, por lo general, tienen un consumo excesivo de bebidas embriagantes que los hace no cumplir al cien por ciento con sus responsabilidades como proveedores del hogar. En las comunidades teenek es común que las mujeres vean en el consumo de alcohol, además de un motivo para no cumplir en su totalidad con las responsabilidades como padres, un detonante de la violencia infringida hacia ellas y hacia otras personas como las infancias y personas de la tercera edad.

Al respecto es necesario señalar que, si bien esta es la forma en que las mujeres teenek explican la violencia ejercida por los hombres, el comportamiento violento de los hombres casi siempre detona sobre las personas vulnerables de su entorno: mujeres, niñas, niños, ancianas y ancianos. Sin olvidar a mujeres adolescentes o mayores con algún tipo de discapacidad física o cognitiva, quienes han sido víctimas de violaciones sexuales por hombres de los que dijeron: “estaba borracho”. Los hombres ejercen violencia sobre aquellas personas que ellos creen tener poder y/o que consideran se encuentran en un estado de inferioridad con relación a ellos.

4.3 La autopercepción de la identidad de las mujeres teenek: permanencias y trasgresiones

Se puede decir que la identidad de las mujeres además de definirse por una cuestión biológica de la que poco o nada se habla -de los genitales- y de su capacidad reproductiva -ser madres-, se define por la imagen que proyectan, la cual es otorgada por el cabello (largo en las mujeres, corto en los hombres) y la vestimenta. Otros aspectos relevantes que las mujeres señalan como

diferenciadores de hombres y mujeres, son las pautas de comportamiento las cuales otorgan más libertades a los hombres que a las mujeres para decidir y actuar sobre sí mismos. Las tareas asignadas en la vida cotidiana son fundamentales en las concepciones que hombres y mujeres tienen de sí, pues las asumen casi como algo “natural”, se da por hecho que así deben ser porque nacieron hombres o porque nacieron mujeres.



Imagen 21: La maternidad es uno de los principales rasgos que definen el ser mujer San Antonio Huichimal
Fuente: archivo personal, 2019

Retomando la percepción que las mujeres tienen de sí mismas, la edad es un factor importante que influye en el cómo se perciben. En un entorno que pasó de ser meramente rural a mantener una relación más cercana con la ciudad, la población transformó muchas de sus costumbres cotidianas y comportamientos, por lo que también cambió la forma de autoidentificarse.

Tabla 1. Percepciones de sí mismas de las mujeres de La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal

La Lima	
De 20 a 50 años de edad	De más de 50 años de edad
<ul style="list-style-type: none"> • Podemos tener falda, aretes, anillos, pulseras; tener hijos, ser una buena madre para mis hijos; hacer la comida. • Las mujeres tenemos belleza, seguridad, es el sexo femenino que tiene muchos deberes y puede con todo y más. Una mujer es la que tiene la virtud de poder ser madre, es orgullo. • Como mujer puedo ser mamá, ama de casa y mi forma de ser; me gusta ser como soy. • Puedo ser madre, tener a los niños, cuidarlos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Yo trabajo en el hogar, trabajo en el campo. Soy agricultora porque siembro frijol y caña (viuda). • Para verme que soy mujer, ponerme la falda o el vestido. • Soy una mujer trabajadora, sí me gusta todo mi trabajo bien hecho como mujer teenek y hablar teenek. • Tenemos hijos, hijas, nietos, pueden estar solas o acompañadas; no salen, solo en casa (viuda).
La Subida	
<ul style="list-style-type: none"> • Yo como soy mujer es algo bonito, emocionante porque nos da alegría porque nosotras las mujeres tenemos el don de tener hijos, cuidar nuestra familia. • Es algo bonito de ser mujer porque tengo una niña y estoy contenta; tengo una familia bonita y también me puedo arreglar muy bien. • Es algo valioso porque nosotras podemos dar vida. 	<ul style="list-style-type: none"> • Por trabajar en el hogar y cuidar a los hijos (viuda). • Porque respeto mi esposo y mi familia. • Ser madre de familia
San Antonio Huichimal	
<ul style="list-style-type: none"> • Yo puedo dar vida a otro ser; yo como mujer es lo más bonito y apreciado que puedo ser. • Ser mujer es un privilegio ya que podemos cosas que los hombres creían que no podíamos. • Una mujer puede ser madre, hija, esposa o amiga y sobre todo que podemos dar vida. 	<ul style="list-style-type: none"> • En el hogar tenemos muchos compromisos: hacer la comida, lavar la ropa, llevar los niños a la escuela. • Yo también tengo que trabajar y trabajé para dar de comer a mis hijos, las mujeres también podemos hacer eso (viuda).

Fuente: elaboración propia, 2019-2020

Según los argumentos de la tabla de “Percepciones de sí mismas”, las mujeres nacieron para ser madres y tener una familia, vivir en pareja, cuidar de ésta y ser dedicadas en el hogar. Pero aún en lugares como las comunidades del territorio teenek de Ciudad Valles, hay mujeres que salen de la norma y contradicen los patrones de comportamiento, como María Josefa, quien a la fecha tiene 74 años de edad, radica en La Lima y cuenta que nunca se casó.

[...] tengo 71, en noviembre, en diciembre [del 2019] voy a cumplir 72, si es que llego... si no llego, pues ya no, allá en el panteón los voy a cumplir. [...] es lo que tengo, 71 tengo. Nací en 1948, bien cumplidos, bien paseada y bien, porque cuando estuve en México pasí (sic) mucho. Pues me fui chica, porque yo trabajaba en Valles, y tenía una amiguita, que íbamos a pasear y ella me convenció que vamos a México, que esto y que lo otro. Sin permiso de mis papás, sin permiso de mi padre me fui, y duré como un año o dos años sin venir a ver a mis padres, porque tenía yo miedo que me dijeran algo (fragmento de la entrevista realizada en 2019).

María Josefa narró que, aunque nunca se casó, sí tuvo novios y hasta vivió por varios años con un soldado, pero enfatizó: “No era mi suerte y mejor cada quien por su camino”. Tampoco tuvo hijos, ella cree que no podía embarazarse debido a algún problema físico, pero jamás recibió atención médica al respecto y descarta la posibilidad de que la pareja que tuvo haya sido infértil, pues dice, él era divorciado y había tenido hijos con su anterior pareja. Ella no demostró frustración en sus palabras, habló con seguridad y conformidad de su soltería:

[...] así digo, ando donde quiera, señorita; voy acá, voy allá, como aquí, me salgo, voy a ver a mi hermana, cuando viene mi otra hermana, voy acá o voy allá; nadie me dice: oye, yo quiero la ropa limpia o levántate temprano a hacer las tortillas, no (fragmento de entrevista realizada en 2019).

Tampoco lleva el cabello largo, lo usa muy corto (como hombre, dicen algunas mujeres de la comunidad) y es vista hasta con lástima: “Pobrecita, es que ella está solita porque nunca se casó”,

dicen sus vecinas cuando se refieren a ella. No sabe si otras mujeres la critican porque nunca se casó, cree que sí, pues tiene la certeza de que, en el rancho, no es bien visto que una mujer no se case, pero dijo no importarle. Se siente satisfecha con su vida, con los años que trabajó en una fábrica en Ciudad de México, por haber regresado a La Lima a cuidar a su madre cuando estuvo enferma y por ayudar a sus sobrinos y cuidar de los hijos de éstos. Además de sus quehaceres domésticos también participa en actividades comunitarias como el aseo de los caminos y del salón ejidal; aunque no recibe un pago por ello, a veces algunas personas la gratifican nada más.

Si bien reconoce que no recibe críticas directas por su soltería, cuando asiste a las asambleas generales, en ocasiones resulta una persona no grata para los hombres pues da su opinión con respecto a las problemáticas que se presentan en la comunidad como que está en contra de la venta de cerveza dentro de la comunidad. Esto incomoda principalmente a los hombres quienes hasta le han llegado a decir que mejor regrese a la Ciudad de México.

Pero, sobre todo, María Josefa defiende su libertad pues ante la pregunta que le formulé sobre si había recibido propuestas de matrimonio cuando regresó a vivir a La Lima, respondió que sí, empero, se negó a aceptarlas porque debía cuidar a su madre. Ahora ella no quiere casarse porque prefiere su libertad, aunque esa libertad parece estar condicionada por las necesidades que tienen sus sobrinos, pues al no tener ella un esposo qué atender, se siente comprometida a cuidar a los niños pequeños de su familia.

Aquí hay un señor, don Cruz, ese siempre me viene a ver y me dice: a ver cuándo vas a la casa. Yo le digo: yo quiero que me pidan, casarme de blanco. Me dice: Ah, no, ya no porque tú también ya estas grande y yo estoy grande. Él es viudo y le digo: pues, ¿cómo no? Me dice: ¿Sabes qué yo nada más quiero que me laves la ropa, me haces el café...? Y luego al rato ya vas a ver a tu mamá y luego ya te vas a dormir con tu mamá. Y le digo: uy, así no tiene chiste, yo quiero acostarme con

usted, calentito. Y le da harta risa, y le digo: es puro cotorreo. Le digo: es que yo tengo dos niños aquí, los quiero mucho, ¿cómo los voy a dejar? Y me dice: te los traes aquí y ya en la noche los vas a dejar y ya se van, dice. Y sí me han salido, pero como le vuelvo a decir, yo no quiero compromiso; como ahorita, si tuviera yo marido, no voy a estar con esta familia, con ellos que me necesitan, voy a estar allá con mi marido, el viejillo como sea, pues sí. Y no, no voy a estar (fragmento de la entrevista realizada en 2019).

La situación de María Josefa no difiere mucho de lo que sucede con las mujeres viudas en las comunidades teenek, pues al ser mujeres que no cuentan con una pareja masculina deben enfrentar diversas circunstancias como la imposición de cargos y actividades comunitarias bajo la premisa de que ellas cuentan con tiempo libre para realizarlas al no tener un esposo a quien atender y cuidar. También deben afrontar el escarnio social sobre su soltería, por ejemplo, en San Antonio Huichimal, por lo general una mujer que decide no casarse no es bien vista y se le llama “la dejada”, “la solterona”. En este lugar consideran que es necesario casarse, tener una pareja para que las cuide y que no piensen que ellas pueden valerse por sí mismas.

En La Subida, las mujeres que no quieren casarse son vistas como personas que no quieren responsabilidades y, sobre todo, otras mujeres las ven de manera negativa porque se piensa que les gusta andar con varios hombres. En La Subida y Huichimal, al igual que en La Lima, las mujeres llamadas “solteronas” llegan hasta ser ofendidas porque se teme que establezcan relaciones con algún hombre casado y/o se pone en duda su orientación heterosexual y de ellas se dice que les gustan las mujeres. También es común que les digan “busconas”, “quita maridos” y hacen hincapié en que son personas que no les gusta tener compromisos, porque les gusta andar con quien sea y destruir familias. Sin embargo, algunas mujeres también ven la decisión de no casarse la

oportunidad de escoger lo que quieren para sí mismas, como poder trabajar y ejercer su derecho de decidir si quieren formar una familia o no.

Pero, también es la forma en que se percibe a los hombres que no se casan, pues se les ve como vidas o proyectos de vida truncos; sin embargo, a ellos no se les dice “roba esposas” ni “buscones”. A los hombres que no quieren casarse se les ve con lástima porque no tienen quien los cuide y de ellos no se espera que logren tener buenas condiciones para mejorar su vida. Mujeres casadas comentan que es común que este tipo de hombres tengan un frecuente y alto consumo de alcohol, pues al no tener una mujer a su lado, no hay quién les diga que no está bien lo que hacen. Al igual que las mujeres, en ocasiones se duda de su orientación heterosexual. En San Antonio, cuando un hombre no se casa dicen de éste que es de otro género, que es “gay”, “homosexual”, “el wey” o “el frío”.

Empero, además de no casarse, ya sea porque decidieron quedarse solteras o porque enviudaron y no volvieron a vivir en pareja, hay mujeres que incurren en otro tipo de transgresiones a las normas de su género, como ser infieles, consumir bebidas embriagantes, abandonar a sus hijos, entre otras. Es decir, mujeres que no se comportan de acuerdo a como se esperaría que se comportara una mujer. Entre las mujeres de todas las edades hay mucho temor del escarnio público, del qué dirán, del chisme, de que puedan ver en ellas formas de comportamiento que no corresponde al de una mujer.

A continuación, presento algunas respuestas que dieron las mujeres cuando les preguntaba qué pasaría si no se comportan como se esperaría que lo hicieran.

Tabla 2. Cuando las mujeres no cumplen con los roles y estereotipos de su género

	¿Qué pasa si no me comporto como la gente de mi comunidad espera que lo haga?
<p>La Lima</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Mis hijos se comportarían igual, hablarían mal de mí, no sería reconocida como mujer. • Eso no quita que yo sea mujer, ya que cada mujer es diferente, diferente de pensamiento, forma de pensar, tradiciones, costumbres. Una mujer es libertad de ejercer su sentir de mujer. • Si las mujeres no se portan bien las dejan sus esposos (viuda) • Hablan con ellas de que no están solas • Pues la gente luego se pondría a hablar de lo que estoy haciendo, pero pues eso no quita que sea mujer. • En la perdición, tomar, fumar, drogar. • Son mal vistas, cuestionadas y en sí, hay veces rechazadas en la sociedad. Y en otro punto, nada ni nadie me quita de ser mujer. • Si no nos comportamos como mujer, ¿cómo vamos a enseñar a nuestros hijos? • La gente hablaría de mi porque no hago bien. • Salen muy arregladas, llegan ya tarde, uno se preocupa por ellas. • Me comportaría como alguien que no soy
<p>La Subida</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Me dirían muchas cosas o chismes • Sería un mal comportamiento • Me discriminarían • No pasa nada porque ya en la actualidad hay igualdad de género • Dirían cosas de mi
<p>San Antonio Huichimal</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Pues sería falta de respeto hacia uno mismo porque uno sabe cómo se debe de comportar (viuda). • Pues para una mujer hay cosas que, si uno hace, para los demás lo pueden ver mal ya que una mujer es más susceptible a las ofensas por malas opiniones, aunque una mujer vale por lo que es y no por lo que aparenta. • Pues en la actualidad las miran raras, les dicen que son machorras. • Nos llaman la atención • Críticas o maltrato hacia nosotras • Pues empezarían con chismes, con envidias • Recibiríamos críticas

Fuente: elaboración propia, 2019-2020

Mayoritariamente, los comentarios muestran la preocupación de las mujeres por no ser ellas quienes den un mal ejemplo a sus hijos y por no ser señaladas por la comunidad como mujeres incorrectas. El temor a los chismes es una inquietud latente principalmente en las mujeres. Es habitual que ellas comenten que no existen las amigas de verdad o “yo no tengo amigas, nada más vecinas” o “solo son mis compañeras”. La amistad entre mujeres es percibida por las mismas mujeres como la antesala de los chismes, pues las amigas se hablan en confianza, pero siempre hay alguna que traiciona y expone la privacidad de la otra.

En general, el sentir de las mujeres es que son como son porque así nacieron, existe un destino que está determinado por su condición de mujeres. La vida en pareja es deseada y necesaria para alcanzar el punto cúlpe de una mujer: ser madre. Pese a las críticas que reciben las madres solteras o las viudas, siempre quedará el consuelo de que al menos tienen a sus hijos y/o hijas. La maternidad es la mayor aspiración de las mujeres, la plenitud a la que se anhela llegar. El entrecruce de las intersecciones de género, edad, sexualidad y maternidad de las mujeres viudas y no viudas reafirman los estereotipos de género de las mujeres teenek.

Sobre todo, las visiones del cuerpo y la sexualidad son menos fluidas y más restrictivas sobre sí mismas y sobre la percepción que tienen de otras mujeres, contribuyen para dictar el comportamiento y las expectativas que rigen a nivel comunitario. Fuera de la comunidad, las mujeres enfrentan barreras para acceder a servicios de salud sexual y reproductiva y esto muchas veces tiene que ver con una cuestión racial, de género y de servicios de salud culturalmente distintos a sus necesidades. La maternidad es uno de los principales roles que define el ser mujer, pero llega a limitar las oportunidades de las mujeres en la educación y el empleo, ya que la maternidad también es restrictiva en el entorno de la comunidad.

4.4 Segundo grupo: las mujeres viudas del territorio teenek

Según la Real Academia Española (RAE), la *condición* es la índole, naturaleza o propiedad de las cosas; es el estado, situación especial en que se halla alguien o algo. Condición y situación casi son presentados como sinónimos. En la definición de situación, la Real Academia señala que, además de estado o constitución de las cosas y personas, la situación es el conjunto de factores o circunstancias que afectan a alguien o algo en un determinado momento.

De esta manera, podemos entender la viudez como el estado que adquieren las mujeres ante la pérdida del cónyuge por fallecimiento y la situación de viudez el lugar en que las coloca la sociedad, la cual como veremos, no es definitiva, sino que adquiere diferentes matices según varios factores como la edad, el acceso a los recursos y el seguimiento de las pautas de conducta. Por otra parte, la posición indica la forma en que las mujeres viudas responden a la situación impuesta por la sociedad. Generalmente, la posición no está determinada por un solo acontecimiento, sino que es el resultado de un proceso de vida.

Para conocer de forma más precisa cuáles son las condiciones de vida de las mujeres viudas, presento los resultados de una encuesta aplicada a finales de 2020 en La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal, a un total de 75 mujeres viudas. La aplicación de esta encuesta tuvo por objetivo identificar el total de mujeres viudas de las tres comunidades, conocer sus características socioeconómicas, así como datos generales sobre su condición de viudez, por ejemplo, a los cuántos años enviudaron, causas de fallecimiento de los conyugues, entre otras.

Anterior a la aplicación de este instrumento solo tenía datos de la cantidad de mujeres viudas que son ejidatarias, por lo que este documento me fue de gran ayuda para vislumbrar el panorama general. A raíz de la encuesta también logramos (el grupo *In k'awintal an minlabchik*

tenek) detectar que, entre las principales dificultades de las mujeres viudas, está el acceso a la alimentación por lo que comenzamos una pequeña campaña para apoyar con alimentos a las mujeres viudas de las tres comunidades.

En 2020, en las comunidades de La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal existían alrededor de 80 mujeres viudas, en un rango de edad de entre los 27 a los 115⁵³ años de edad, la mayoría se encontraba entre los 50 y los 70 años de edad. Del total de mujeres viudas, aceptaron ser encuestadas 75, de las cuales, 33 son de La Lima, 21 de La Subida y 21 de San Antonio Huichimal. Los resultados de esta encuesta los presento de manera general, es decir, sin especificar por comunidad. Uno de los datos más excepcionales sobre este sector de la población es que hay mujeres que enviudaron desde muy jóvenes, por ejemplo, una que enviudó a los 19 años de edad y otra a los 24.

La edad a la que enviudaron es un dato valioso pues éste muestra, sobre todo en las mujeres mayores, el tiempo que han permanecido sin volver a tener una relación conyugal; algunas más de 30 años. La ausencia de la pareja masculina tiene muchas aristas, pues va desde un nivel personal afectivo en el que se renuncia a esta compañía en la misma vivienda -porque las viudas no expresaron si mantuvieron alguna relación sexo-afectiva de manera oculta-, hasta la figura masculina que da manutención al hogar o quien las representa en las asambleas comunitarias o quien envía el mensaje a la comunidad de que ella no está sola.

⁵³ Doña Candelaria fue la única mujer viuda identificada con 115 años de edad, falleció en el año 2021. Sus familiares dijeron que fue por causas naturales. Al igual que otras mujeres viudas, doña Candelaria sufría la desatención de sus hijos hombres, quienes según cuentan sus vecinos, frecuentemente se embriagaban y no cuidaban a su mamá. Hay hasta rumores acerca de que cuando falleció, la encontraron tiempo después porque ni siquiera se habían percatado de ello sus hijos.

En la siguiente tabla, presento por rango de edad actual, las edades a las que enviudaron las mujeres:

Tabla 3. Rangos de edad de las mujeres viudas en el espacio analizado		
Rango de edad actual	No. De mujeres	Rango de edad en el que enviudaron
20-29 años	1	19 años
20-29 años	1	24 años
30-39 años	1	25 años
40-49 años	4	30-39 años
40-49 años	1	47 años
50-59 años	8	50-59 años
50-59 años	6	40-49 años
50-59 años	2	30-39 años
50-59 años	1	21 años
50-59 años	1	No recuerda
60-69 años	6	50-59 años
60-69 años	1	30-39 años
60-69 años	1	No recuerda
70-79 años	12	70-79 años
70-79 años	4	40-49 años
70-79 años	2	30-39 años
70-79 años	1	57 años
70-79 años	1	No recuerda
80-89 años	10	40-49 años
80-89 años	3	70-79 años
80-89 años	1	59 años
80-89 años	1	39 años
80-89 años	1	No recuerda
90-99 años	1	70 años
100-115 años	1	49 años

Fuente: elaboración propia, 2021-2022

Una de las mujeres entrevistadas no recuerda su edad ni la edad en la que enviudó. El rango de edad de los 70 a los 79 años es donde mayor número de viudas hay, con un total de 20, seguidas del grupo de los 50 a los 59 años donde hay un total de 18 mujeres. De las 75 mujeres viudas entrevistadas, el 61 por ciento enviudó antes de cumplir los 60 años. En esta tabla también se puede observar que algunas mujeres han vivido más de la mitad de sus vidas en condición de viudez.

Sobre las causas de fallecimiento de sus esposos, el 72 por ciento de las mujeres entrevistadas mencionaron que fue por enfermedad, entre las que destacan la diabetes y la cirrosis. La diabetes es una enfermedad cada vez más frecuente en las comunidades teenek, tanto en hombres como mujeres, mientras que la cirrosis es una enfermedad más común entre los hombres debido al alto consumo de alcohol.



Imagen 22: Aplicación de encuestas a mujeres viudas en el ejido La Subida
Fuente: archivo personal, 2021

Solo el 10 por ciento señaló como causa de muerte los accidentes, aunque algunos de estos, también sucedieron por el influjo de bebidas embriagantes. Un .04 por ciento señaló al suicidio como causa de viudez, lo que equivale a un caso del total. El .08 por ciento de las mujeres

mencionaron que sus esposos murieron por causas naturales, aunque no saben explicar con precisión cuáles son esas causas naturales, a veces se refieren a un infarto. Una mujer mencionó directamente al consumo de alcohol como responsable de la muerte de su marido y una más por causa de espanto.

La mayoría de las mujeres entrevistadas contrajeron matrimonio a temprana edad. Del total de mujeres viudas, el 73 por ciento se casó en el rango de los 10-19 años; en ese rango de edad, las edades que más mencionaron fueron los 13, 15 y 16 años. Pese a que contrajeron matrimonio siendo muy jóvenes, solo algunas mencionaron que fueron obligadas a casarse, la mayoría señaló haberse casado por voluntad propia, aunque no tenían una idea clara a cerca de qué era el matrimonio.

Del total de las mujeres entrevistadas, el 78 por ciento vive acompañada, la mayoría por sus hijos, pero hay diversidad de respuestas; algunas viven con sus padres, otras con sus suegros, ahijados o sobrinos. El 94 por ciento vive en casa propia, esto significa que, aunque viven en compañía de algún familiar, habitan la casa de ellas, generalmente la que construyó el esposo. Sin considerar si las entrevistadas viven solas o acompañadas, del total de viudas, el 50 por ciento mencionaron que son apoyadas económicamente por algún familiar; de ese 50 por ciento solo 3 viven solas.

El 49 por ciento señaló que no recibe apoyo económico de sus familiares y el .02 por ciento indicó que se mantiene de su pensión, una del IMSS y la otra del programa de Adulto Mayor de la Secretaría del Bienestar. Del 49 por ciento que no recibe apoyo económico de sus familiares, 17 mujeres viven solas y 18 en compañía de sus familiares, lo cual se traduce en que para una mujer viuda el vivir en compañía de sus familiares no equivale al apoyo económico por parte de éstos.



Imagen 23: Mujeres viudas del ejido La Lima. De derecha a izquierda, la segunda con un chal rojo está doña Alicia y doña Reynalda al centro de la imagen con suéter color azul. Fuente: archivo personal, 2021

Otras características que destacan de las mujeres viudas de La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal, son:

- 13 mujeres tienen dependientes económicos (hijos/hijas menores de edad).
- 50 por ciento del total de mujeres viudas recibe apoyos de algún programa social entre los que destaca el programa del Adulto Mayor y en menor medida becas de estudio para los hijos, también de la Secretaría del Bienestar.
- 52 por ciento de las entrevistadas viven en casas de madera con techo de palma, el resto se divide entre casas de madera con techos de lámina, casas de concreto con techos de lámina y casas totalmente elaboradas de concreto.
- Solo 4 mujeres tienen un empleo remunerado como trabajadoras domésticas.
- 2 mujeres tienen ingresos constantes pues se dedican a la venta de verduras en el mercado municipal de Ciudad Valles.

- Pese a que la mayoría respondió que no realiza un trabajo remunerado, algunas de ellas mencionaron que comercializan productos como verduras, pollo crudo y pan.
- 54 por ciento de las mujeres padece una enfermedad crónica, entre las que destacan la diabetes, hipertensión y bronquitis.

Aunque la mayoría de las mujeres están afiliadas al INSABI (antes Seguro Popular), mencionaron que es complicada la vía para recibir atención médica en el hospital regional de Ciudad Valles, pues primero deben ser atendidas en el centro de salud de la comunidad y ahí se determinará la pertinencia de un pase a otro nivel. La mayoría opta por buscar atención médica en consultorios privados y de precios módicos en la cabecera municipal, ejemplo de ello son las Farmacias Similares mencionadas anteriormente.

Otra de las principales problemáticas a las que se enfrentan las mujeres de manera general en el territorio teenek, es la falta de acceso legal a la tierra, es decir, que no son propietarias. Pueden ayudar en el campo en las tierras del padre, de los hermanos cuando ellas son solteras y en las del esposo una vez que hacen vida en pareja; sin embargo, pocas logran ser ejidatarias. Del total de mujeres encuestadas, el 42 por ciento tenía un título de propietaria en el 2020, pero, aunque parece un número alto, la mayoría no se dedicaba a trabajar la tierra, ni de forma directa ni indirecta. Son los hijos, nietos u otros familiares (todos hombres) los que se encargan directamente del trabajo de la tierra.

En este contexto algunas mujeres, desde su propia experiencia han compartido sentires, historias, pensares y pesares, sobre lo que ha sido enfrentar la vida sin una pareja masculina desde que enviudaron. Por lo que este espacio, principalmente, se nutre desde dos perspectivas: la posición actual de las mujeres de la tercera edad que enviudaron hace 40 años aproximadamente y las mujeres que en años recientes enviudaron. Las intersecciones de género, la vulnerabilidad

económica y la edad, generan que las experiencias de vida de las mujeres viudas sean vivenciadas de diferente manera y que las problemáticas a las que se enfrentan vayan cambiando con el tiempo.

4.5 Condición, situación y posición de las mujeres viudas

Como ya señalé anteriormente, en los territorios teenek, el ideal de una mujer socialmente aceptado es haciendo vida en pareja junto a un hombre, con el cual se espera forme una familia y pase el resto de su vida. No es común que los padres hereden ningún tipo de bien o propiedad a sus hijas, pues se cree que cuando sea el momento de vivir en pareja, el hombre proveerá lo necesario para la nueva familia. Otra razón para que las hijas no sean herederas de la tierra, es que son los hijos hombres los que saben trabajarla y les corresponde a éstos como herencia. Las separaciones de parejas y más aún cuando hay hijos de por medio, son casi nulas; los divorcios también son poco comunes. Es más frecuente que las mujeres siendo solteras se embaracen y que la pareja masculina no ejerza su paternidad.

Cuando una mujer queda viuda, su condición es de desamparo, pues el hombre representaba la protección de la familia, el proveedor del sustento, el que realizaba las faenas en la comunidad, quien asistía a las asambleas y, sobre todo, la figura a través de la cual se ejercía el respeto hacia la mujer. En ese sentido es que las mujeres viudas quedan en condición de vulnerabilidad, por eso es que se les ve con lástima, pero la lástima es solamente una de las varias formas en que son percibidas. No se puede hablar de una sola manera de ver a las mujeres viudas en el entorno comunitario, sino de múltiples percepciones que dependen de varios factores.

Cuando las mujeres enviudan jóvenes y aproximadamente hasta los 50 años de edad, son vistas por otras mujeres como peligrosas, entre más jóvenes enviuden, más peligro hay en ellas y esta peligrosidad tiene que ver con el deseo sexual. Se piensa que, al ser mujeres experimentadas sexualmente, están en busca de un hombre para relacionarse sin importar el estado civil del sujeto, pues se cree que ellas solo buscan satisfacer su deseo. Los hombres, por su parte, solteros y con pareja, ven en las mujeres viudas una oportunidad de relacionarse sexualmente de manera fácil, ya que las perciben como siempre dispuestas y disponibles. Un hombre de La Lima dijo en una ocasión que las mujeres viudas hasta llegan a verse como “un trofeo” entre los hombres, pues ellos compiten por ser los primeros en tener relaciones sexuales con una viuda.

Una mujer viuda joven y con hijas/hijos menores de edad se puede volver una carga para su familia, ya que la familia deberá apoyar el cuidado y/o manutención de las y los mejores de edad. La primera necesidad de una mujer cuando enviuda es conseguir un trabajo remunerado y casi siempre las opciones se reducen al trabajo doméstico en la cabecera municipal de Ciudad Valles. Aunque las mujeres sean ejidatarias, no podrán trabajar la tierra porque no cuentan con la preparación para hacerlo ni con los recursos económicos para contratar a terceras personas. Si una mujer heredó alguna parcela al enviudar y si esta no es apoyada por sus familiares varones en el desmote y la siembra, su parcela será trabajada cuando los hijos varones crezcan. En el caso de que una mujer herede un sembradío de caña, es más probable que pueda continuar con la producción debido a las relaciones económicas que se han generado con el ingenio azucarero.



Imagen 24: Mujeres viudas de La Subida en la entrega de despensas, actividad organizada por el grupo *La Voz de las Mujeres Teenek* en colaboración de Quasar, AC. Fuente: archivo personal, 2022

Cuando las mujeres enviudan en la tercera edad (las abuelitas como llaman a las viejitas), son vistas con lástima por la comunidad y, al igual que las viudas jóvenes con hijas/hijos menores de edad, en ocasiones también son vistas como una carga porque habrá que cuidarlas si su edad ya es muy avanzada o si presentan alguna enfermedad. En estos casos, se tiene como norma moral que quien hereda la parcela o la propiedad habitacional (el solar), es la persona que está obligada a cuidar de sus padres. En general, ya sea hombre o mujer, si no hubo procreación, sus sobrinos o ahijados pueden cuidarlos en su vejez y de esta forma se convierten en herederos.

Tanto en La Lima como en La Subida y San Antonio Huichimal, las mujeres viudas son mal vistas y criticadas si deciden no casarse, pero también si deciden volver a hacerlo porque

entonces dicen que olvidó pronto a su difunto marido y porque, como señalan en San Antonio Huichimal: “si se casan es solo una vez”.

“Pues si se porta bien la mujer, pues no le dicen nada”, aclara una mujer de La Subida, haciendo referencia al comportamiento sexual de las mujeres viudas, es decir, mientras una mujer viuda no se involucre con un hombre casado, no hay ningún problema con ella, no pasará del chisme. Aunque si se relacionan con hombres solteros, también son mal vistas. Las mujeres en general piensan que los hombres ven a las viudas como “mujeres fáciles”, “que les gusta andar con cualquier hombre”; sin embargo, reconocen que esta idea ha ido cambiando con el tiempo y que ahora ellas observan más respeto por parte de los hombres hacia las mujeres viudas.

Por otra parte, cuando los hombres enviudan son vistos principalmente con compasión y preocupación, sobre todo cuando tienen hijas/hijos menores de edad. Si un hombre se vuelve a casar al poco tiempo de haber enviudado, se justifica la acción porque es necesario que una mujer ayude a la crianza de las y los menores. No hay muchos casos de hombres que hayan enviudado jóvenes, pero donde los ha habido, no se les ha cuestionado su comportamiento sexual y los hijos/hijas no han representado un problema para tomar la decisión de volver a casarse o para obtener un empleo. Cuando los hombres enviudan en la vejez, también son vistos con preocupación porque no tienen quién les prepare la comida, les haga los quehaceres del hogar ni quien los cuide. Las mujeres señalan que a los hombres no se les dicen nada si vuelven a casarse por el hecho de ser hombres y que es más común que ellos se casen a que una mujer viuda lo haga por segunda vez.

En 40 años, las comunidades teenek han sufrido notables transformaciones como el tipo de vivienda en el que pasaron de la vivienda tradicional de madera u otate y techo de palma, a la

vivienda de block y techo de lámina o concreto; los servicios básicos⁵⁴, la infraestructura de los caminos, el acceso al internet, entre otros, pero continúan existiendo normas y costumbres que parecen haberse modificado poco en este lapso de tiempo, como la situación de viudez en las mujeres. No podemos decir que los prejuicios, estigmas, formas de vida, etcétera, quedaron estáticos en el tiempo, pero no han sido tan cambiantes como el paisaje físico.

En La Lima, La Subida y San Antonio Huichimal, existen mujeres que pese a tener en común la condición de viudez, cada experiencia ha sido vivida de forma diferente. Algunas con pesares más grandes, otras en las que, sería aventurado decir que ha sido fácil, pero sí podemos considerarlas menos difíciles. Los agravantes mayores tienen que ver con la pobreza económica y la violencia física. En el siguiente capítulo comparto las experiencias de cinco mujeres atravesadas por la condición de viudez, pero que su situación ha sido experimentada de distinta manera según la edad en la que enviudaron, la edad actual, la condición económica, las redes de apoyo de familiares, comadres, vecinas, entre otras.

⁵⁴ Apenas en el año 2001 se instaló la red de agua entubada para las comunidades indígenas del territorio teenek. Con respecto a la energía eléctrica, si bien la mayoría de las viviendas cuentan con este servicio, aún pueden observarse algunas que tienen esta carencia.

Capítulo 5. Estrategias de resistencias de las mujeres viudas teenek

Búscate a otra mujer, hay muchos lo que tienen necesidad, a vivir con otra persona, si necesitas un compañero, pero yo no. También necesito, pero basta con mirar hacia arriba, yo no quiero dar molestia con mis hijos (Magdalena, 2019).

La viudez en las mujeres en general y en particular de las mujeres indígenas, ha sido poco abordada por la investigación social. Escasamente se sabe de las dificultades que deben afrontar las mujeres viudas indígenas, desde problemas afectivos y emocionales hasta los apuros económicos que deben lidiar día tras día, sobre todo porque además de ser viudas, casi siempre son madres. A diferencia de las mujeres solteras o casadas, las viudas deben mantenerse económicamente activas, ya sea en trabajos formales o informales para satisfacer las demandas básicas de las hijas/hijos menores de edad y, en la mayoría de los casos, para retribuir económicamente a quienes ayudan a su cuidado, que casi siempre es la familia de la viuda.

En este estudio sobre la viudez de las mujeres teenek, un enfoque interseccional me ha permitido estudiar y analizar sus experiencias no sólo a partir de que llega la viudez, sino indagar en la vida conyugal y antes de ésta, considerando tres categorías principales: género, condición étnico-racial y la clase (posición económica). Sin embargo, estas intersecciones no son las únicas que se entrecruzan para crear las distintas experiencias a lo largo de la vida de las mujeres viudas. Hemos visto en los capítulos anteriores que, factores como la edad, la sexualidad y la maternidad, así como otros aspectos básicos de educación, salud, empleo, vivienda y la propiedad de la tierra,

posicionan de diferente manera a las mujeres de una misma sociedad y contribuyen co-constituyéndose -reforzándose entre ellas en un determinado contexto- en detrimento de las mujeres, es decir reproduciendo un orden que las subordina.

Estas experiencias dan cuenta de la situación personal que viven ellas (deseos, aspiraciones, problemáticas, temores) hasta la situación en la que la sociedad las coloca por no contar con una pareja masculina que valide sus roles en la vida comunitaria. La viudez es una experiencia situacional, a partir de la imbricación de condiciones donde inciden el género, etnicidad y clase social. Estas opresiones, pueden ir cambiando conforme a la edad, la cual está directamente relacionada a la sexualidad, pero también pueden agudizarse o entretrejerse con otras.

Las líneas de clase son tan importantes dentro de una sociedad porque, aunque las viudas son mujeres indígenas, hay unas que están mejor posicionadas económicamente y eso hará mucha diferencia al momento de buscar el apoyo o el reconocimiento de la comunidad y de las autoridades ejidales. Por otra parte, tendrán un patrimonio que heredar a sus hijos, cosa que la mayoría no puede hacer.

Para lograr un análisis interseccional de la situación de viudez de las mujeres teenek, presento en un primer momento el testimonio de las mujeres viudas, como una continuación del “Segundo grupo” del capítulo anterior. A través del relato de sus experiencias con respecto a su vida conyugal, el fallecimiento del marido y las diversas complicaciones que han lidiado por su condición de viudez, cada una de estas mujeres aporta elementos para comprender que la viudez en las mujeres está determinada en gran medida por la edad, la posición económica y es generacional.

5.1 Experiencias de vida

Bach (2010) señala que las experiencias pueden ser articuladas en tres campos: 1) el psicológico que es donde se ubican las experiencias de los seres humanos que conforman la subjetividad en un proceso de continua transformación y haciendo hincapié en que son sexuadas, es decir, que no son vivenciadas de la misma manera en hombres y mujeres; 2) el político, donde las experiencias de las mujeres promueven cambios en el patriarcado, en él se pone de manifiesto la autoconciencia o toma de conciencia y son solo un punto de partida hacia la promoción de cambios ulteriores; y, por último, 3) el aspecto cognoscitivo.

Para el estudio de las mujeres viudas teenek, éste último ámbito es el más importante pues toma en cuenta el conocimiento que surge de las experiencias de las mujeres en la vida cotidiana, “atiende la subjetividad y valoriza su papel, abre el camino a un nuevo enfoque epistemológico en las esferas ordinarias, profesionales y científicas del conocimiento” (Bach, 2010, p. 25).

En este capítulo compartiré las experiencias de vida de Reynalda, Magdalena, Alicia, Ma Lina y Margarita, quienes se encuentran en situación de viudez. En diferentes circunstancias experimentaron la ausencia de la figura masculina que otorgaba, de acuerdo a los estereotipos de género del territorio teenek, la completud de la existencia de las mujeres y que, a pesar de las características de los hombres ausentes –alcohólicos y/o violentos-, socialmente era mejor cuando existía la figura del cónyuge, ya que se sentían respaldadas por el hombre ante la comunidad.

Aparentemente, su situación no ha sido muy distinta entre sí, pues todas, al ser mujeres indígenas, pobres, madres y viudas, han luchado contra las complejidades cotidianas que representa la manutención y crianza de las hijas e hijos. Sin embargo, como veremos a través de sus relatos, las experiencias de cada una las han hecho enfrentarse de manera diferente a los

desafíos que se les han presentado, pero en los que podemos encontrar puntos de encuentro debido categorías mencionadas que las intersectan.

En estas cinco mujeres viudas se observan diversidad de experiencias y es que, así como la viudez no se vive igual en las mujeres que en los hombres, tampoco se vive igual en cada mujer. Esto, además del sentir individual de cada mujer como persona y de la forma en que pueden percibir la realidad, tiene que ver con su historia de vida y con las características de su entorno. Si bien las cinco son mujeres, es decir, atravesadas por la categoría del género, la edad y la época en la que enviudaron influyó en su experiencia. Magdalena, Reynalda y Alicia son mujeres de otra época, de otra generación, de otro tiempo. De ese tiempo en el que el racismo y la discriminación hacia la población teenek eran más evidentes, otro tiempo en el cual pocas mujeres indígenas salían de su comunidad para estudiar y donde poco o nada se hablaba de los derechos de los pueblos indígenas. Aun así, como ellas mismas lo dicen, salieron adelante.

Sobre todo, para Magdalena y Reynalda, los hombres representan el machismo y el machismo equivale a prohibir y violentar. Contrario a lo que me yo esperaba encontrar en campo, en general, mujeres viudas y casadas de más de 60 años mencionaron que no fueron obligadas a casarse, dijeron que lo habían hecho por voluntad propia. Sin embargo, cabe señalar que reconocieron no tener conocimientos de lo que era el matrimonio cuando tomaron la decisión de juntarse en pareja. También señalaron que optaron por la vida conyugal porque el contexto familiar era violento y esperaban encontrar en el matrimonio, una mejor vida, lo cual no ocurrió en la mayoría de los casos.

Para las mujeres más jóvenes, como en los casos de Margarita y María, la necesidad afectiva de una pareja aún forma parte de su vida. La limitante de Ma Lina eran sus hijos, pues aun siendo ya adultos, han influido en su toma de decisiones. Margarita estaba abierta a la posibilidad

de una nueva pareja. Sin embargo, en los casos de Reynalda, Alicia y Magdalena, enviudaron siendo jóvenes y permanecieron solas, pero en un contexto sociocultural en el que ser mujer sola era más difícil que en la actualidad, debido a un machismo más arraigado y porque las comunidades indígenas eran más cerradas en sus costumbres.

En la siguiente tabla presento algunas características de las cinco mujeres viudas que me han compartido sus experiencias y que me ayudaron a perfilar sus historias de vida y su situación actual. A partir de estos datos generales, se identifican aquellas características que les son comunes y que hacen diferente su posición ante la misma situación de viudez: todas son mujeres indígenas, son amas de casa y realizan una actividad económica. De acuerdo con estos datos, las diferencias están en la edad actual, edad en la que enviudaron y el acceso a la propiedad de la tierra (no todas son ejidatarias).

Tabla 4. Perfil de las mujeres viudas entrevistadas

Nombre	Edad ⁵⁵	Comunidad	Escolaridad	Ejidataria	Edad en la que enviudó	Ocupación actual
Reynalda	75	La Lima	Ninguna	Sí	35	Ama de casa/ productora de caña
Magdalena	75	San Antonio Huichimal	Ninguna	Sí	38	Ama de casa/comerciante
Alicia	60	La Lima	Primaria	Sí	51	Ama de casa
Ma Lina	58	La Lima	Secundaria	En proceso	41	Ama de casa/trabajadora doméstica
Margarita	31	San Antonio Huichimal	Secundaria	No	24	Ama de casa/obrero

Fuente: elaboración propia, 2021

⁵⁵ Edades actualizadas en abril de 2024.

5.2 Reynalda

Doña Reynalda es originaria del ejido La Lima, nació en 1949, se casó a los 14 años de edad y tuvo diez hijos. Quedó huérfana de su madre a los 6 años, pero no lo recuerda. Su padre falleció cuando ella tenía 7 años y él 57. Cuenta que lo recuerda muy bien; su padre trabajaba en la molienda⁵⁶ de caña de azúcar y ella aprendió todo lo relacionado con este oficio. Sobre su orfandad, ella dice: “Yo me quedé triste porque murió mi papá y nomás me quedé creciendo con una cuñada. De esa época está toda pobre la gente”⁵⁷.

Ella fue la última de los hijos que sus padres tuvieron, quedó al cuidado de Guadalupe, la esposa de su hermano mayor. Doña Reynalda quedó viuda en 1984, cuando ella tenía 35 años de edad. Su esposo se llamaba Saúl y tenía 19 años cuando se casaron. Murió en un accidente, doña Reynalda lo relata así:

Murió de accidente, yo pienso que andaba borracho porque dicen que estaba tomado en la cantina de “bajadita”, dicen que estuvo buen rato tomando, dicen que entró a tomar como a las 11 de la mañana y salió a las 7. En ese tiempo, en ese año todavía no pasan muchas camionetas [pasajeras], nada más una camioneta diaria hace viaje. Y dicen que dijo a una cantinera que hiciera la parada a una porque él iba a salir, él va a venir aquí, pero no paró y pasó otro y él se salió y la camioneta se paró en la curva. Ahí en la curva iba subiendo el otro pie y en eso se sacudió el carro y se fue para abajo, de cabeza. Apenas estaba terminado de construir ahí en la curva, él fue el que lo estrenó.

Yo no sabía que se había caído, llegó un sobrino que es contratista, llevaba mucha gente al corte y me dice: Chago no ha llegado, ¿dónde se fue? Falleció un niño en el Seguro [IMSS] y fue a

⁵⁶ Las moliendas de caña de azúcar son las antecesoras de los ingenios azucareros, en estas se elaboraba piloncillo de manera artesanal, por medio de la concentración del jugo de caña.

⁵⁷ La lengua materna de doña Reynalda es el teenek y aunque habla español, este no es muy fluido. La transcripción de la entrevista se hizo respetando su manera de hablar.

acompañar al papá que no lo puede sacar. Y, ¿no ha llegado? No, le digo, el angelito [el niño fallecido] ya está, pero él no ha llegado. Entonces, ¿a dónde fue? Pues para saber, le digo. Ves a buscar, le dije, tú que andas junto con él y no te diste cuenta. No, no me di cuenta, me dice. A lo mejor está tomando allá en la bajadita, le digo, vas a buscar. Si, si voy a ir a buscar. Más al rato que llegó otro chofer [le dice:] vamos a Valles porque tu esposo ya está fallecido, ya se murió. ¿En dónde? En la bajadita, dice, está tirado ahí. No es cierto, le digo, no, no voy. Y no fui, entonces vino otra vez.

No, no lo creía. Entonces vino a las 9 de la noche, pero a las 9 de la noche ya estaba yo acostada, ya no tomaba en cuenta si iba a llegar o no porque siempre así hace; si llega o no llega, pero yo ya estoy dormida. Yo ya no lo hago caso. Como a las 8 y media oí que llegó uno y así hace la puerta [hace ruido en una tabla] que quería que le abriera. Oí el zapato, el paso, el sombrero, oí el sombrero que lo colgó, siempre lo cuelga ahí en la puerta. No, nunca me habló. Ya después vino mi cuñado: cuñada [alza la voz], vístete que vamos a ir a Valles porque Chago ya se murió.

Y yo, yo, no es cierto, pura mentira. A lo mejor anda borracho ahí donde venden aguardiente o cerveza, porque hace rato llegó, oí el paso, no me habló, nomás me tocó la puerta, a lo mejor ahí anda. No, cuál anda, ya se murió [le dijo el cuñado]. Pues hace rato que llegó, nomás no me habló, le digo. No, ándale, levántate y vámonos. No, pero, ¿con qué voy a encargar mis niños? Y luego no tengo ni puerta. No, pero salte, vámonos y agárrate dinero si te había dejado Saúl. ¿Cuál dinero? Ni lo conozco 5 pesos, le dije; ni 5 centavos, le dije. Le digo; ¿cuál dinero? Por eso ni quiero, ni me compran jabón, por eso ando bien sucia, le dije y mi ropa no tengo más, le dije. ¡Así vamos! [le pidió el cuñado].

Me fui bien sucia y lo dejé mis pobres criaturas tirados en el suelo dormidos. No, pues nomás lo busqué la tarjeta del seguro. No, pues cuando llegamos ahí a la bajadilla ya no está, ya se lo habían llevado en el hospital. Y me dijeron que no. Y pues el hospital estaba aquí donde estaba aquí donde está el parque Pípila y ahí lo encontré. Todavía no está muy muerto, pero ya no va a lograr y no lo

conocí si era mi esposo, lo tienen bien pelón, todo rasurado. Lo conocí su zapato, su pantalón, su camisa; no, pues ya no habla, yo lo hablé, pero lloraba, nomás las lágrimas.

Doña Reynalda, al igual que otras mujeres de su época, comenzó su vida en pareja siendo muy joven y obligada por su condición de huérfana. Siendo muy joven todavía, desconocía lo que eran las relaciones sexuales, en palabras de ella, no sabía lo que era “juntar”

[...] me obligó por la huerfanidad, pero yo no sé qué es lo que es juntar, qué es lo que va a pasar o qué es lo que me van a hacer... yo me junté porque, pues donde, pues porque mis cuñadas no me van a mantener bien. Por eso me junté, me habló él, él ya sabía así de adulto, yo creo, porque tiene su madrastra y dice: te voy a tratar como hermana. Le voy a decir a papá que te compre su vestido y yo quiero que me lave la ropa porque yo no tengo mamá tampoco, somos huérfanos, voy a tratar como hermana, así dijo. Pues yo creí y ya me junté con él y mi suegro me compraba huaraches, me compraba vestido y todo; cada semana me compran mi ropa.

Su suegro no era una persona adinerada, pero tenía una buena posición económica pues fue dueño de una molienda de caña y tenía ganado. Doña Reynalda siempre se sintió querida y apoyada por él.

[...] me dice que soy muy trabajadora, por eso me quiere mi suegro. Yo la quiero mucho mi nuera [decía el suegro], porque es bien trabajadora. Porque yo me levanto a la una de la mañana, ya estoy en el molino moliendo una cubetota de nixtamal, lo muelo y voy a dejar lonche hasta allá abajo. Llegando allá voy a agarrar el caballo y meter la caña del molino, hago de todo, por eso me quiere mucho mi suegro.

Sin embargo, la relación con el difunto marido siempre estuvo atravesada por violencias, únicamente al principio de su relación hubo un trato cordial hacia ella. En la mente de doña Reynalda hay mucha claridad sobre el pasado, en cómo se transformó su relación de pareja.

Me trataba bien cuando estaba recién juntado. Y me trató bien mi suegro y también mi esposo cuando no tenía la maña mal, me quiere mucho. [La maña mal] pues de tomar, de mujeriego, es muy mujeriego... cuando antes estaba con su papá le dan dinero, todo lo compra mi suegro del mandado, pues sí, todo, pero a él nomás le dan 20 centavos, 15 centavos, 30 centavos.

La razón por la cual vivían con su suegro esa porque su esposo no tenía terreno donde hacer una casa ni tierras para cultivar. Fue hasta que su suegro se hizo comisariado que ellos obtuvieron un lugar para vivir y les fue asignada una extensión del monte común del ejido. Señala que los comisariados estaban enterados sobre la repartición de la tierra y las vacantes que había entonces. De esa manera su esposo tuvo una oportunidad. Doña Reynalda enfatiza en el desconocimiento que tenía de la vida en pareja, reconoce que a su corta edad y al encontrarse sola, no tuvo quién le diera apoyo en sus decisiones ni una orientación sobre lo que era el matrimonio.

Cuando me casé pues yo no pensaba que sí, pues uno, es que no había gente, muy ralas las casas, nadie te va a orientar de cómo te vas a unir, de juntar con un muchacho, qué te va a hacer, qué te va a pasar... nadie te dice. Así que pues me junté y pues ya luego trabajamos. Mi esposo, no sé si es verdad, pero me dijo que me quiere como hermana y no me hizo nada; ya después entonces sí ya, pero yo no supe de mujer, si uno quiere hombre o no quiere. Pasaron dos meses en que yo me acostaba en el suelo con petate, así como hermanos; él se levanta y se va a trabajar, yo le hago de comer y dejo el lonche hasta allá. Y mi suegro no sabía si él me hace cosas.

Como él es más mayor de edad, él me platicó todo, me dijo que no me va a hacer nada porque él anda con su madrastra y ahí se le quita la calentura. Andaba con su madrastra, por eso dice que él va a tratar como hermana; yo te voy a querer, dijo. Luego él me dijo ya no me dan con su madrastra y ahora sí iba a querer. Y yo me sentí triste porque yo no sabía si así son los hombres, pero me dijo: pero si tienes miedo, regrésate a tu casa. ¿Cuál me va a recibir mis hermanos? Ya no. Nada más nos juntamos y ya hasta después casamos por el civil y después casamos en la iglesia; yo ya tenía

dos niños, una niña y un niño. Yo creo que tenía como 18 o 19 años. Pero yo no sé, yo de decirte que ya quiero unir, que yo ya quiero relación, pues no, no siento nada.

Doña Reynalda quedó viuda a los 35 años de edad, pero pese a su juventud, decidió no volver a casarse. Esta decisión estuvo influenciada principalmente por su experiencia de violencia que sufrió a lo largo de todo su matrimonio. Cuenta que desde que tuvieron su propia casa, comenzaron los maltratos hacia ella. Al quedar viuda recibió varias propuestas de matrimonio, pero siempre estuvo convencida de que no quería volver a vivir al lado de alguien que podría lastimarla.

No, ya no. Con ese susto que me dio, que me correteaba con cuchillo, con machete, gritando en media noche... nomás de borracho, por andar de mujeriego, y a mis hijos también. [...] que me piden. No, le dije, ya no. Tres veces, de aquí de La Lima y de Ojo de Agua. Eran viudos también y yo dije: no, gracias, no quiero. Ahorita que tengo a mis pobres hijos no quiero que me maltraten, no quiero que me golpeen; si nos ha corrido mi esposo, pero lo aguanté porque era mi primer esposo, pero una más ya no quiero y ya no quiero. Yo no he tenido ni novio porque yo no quiero compromisos, yo no quiero; y esa vez cuando se accidentó mi esposo me quedé embarazada. Dice mi esposo: algún día, si me muero, pero no te vas a quedar libre, te vas a quedar embarazada, así no vas a andar puteando. Y sí, sí me quedé embarazada de dos meses, pero como ya tenía caña, pues luego me arreglaron pensión y de ahí me ayudé.

Además de la situación económica que tuvo que enfrentar y la crianza de diez hijas e hijos, doña Reynalda menciona que ha tenido que enfrentar la forma en que gente la mira, sobre todo mujeres quienes no la veían con “buenos ojos”.

[...] las mujeres sí me celan, por qué no me caso y que por qué no me junto con hombre. Le dije: ¿ya te cansaste de mantenerme o qué? Yo, depende, pero no quiero que me obliguen a nada, yo misma voy a sentir que estoy sola o no, o si quiero hombre o no, yo dije. Pues cástate, así me dijo... no te estoy quitando tu esposo. Sí, me celan bastante, pero ni creas, yo ya no quiero juntarme. Ya

con este sufrimiento que pasé, todo, gracias, estoy bien contenta así, sola; yo ahora ya así pues ya puedo trabajar.

Doña Reynalda actualmente vive sola en su casa, la visitan sus hijos, nueras, nietos y vecinos. Es una mujer independiente. Ella considera que hoy en día es vista con envidia por parte de algunas personas de la comunidad, pues dicen que tiene dinero y que no tiene necesidad de andar solicitando programas gubernamentales como el de Adulto mayor o Sembrando vida. Pese a las críticas, ella no quiere dejar de trabajar y señala que estos apoyos le sirven para poder seguir cultivando sus tierras. Ha ocupado varios cargos en su comunidad, lo cual cuenta con orgullo, como cuando fue jueza auxiliar en 2008, a raíz de un programa que implementó el gobierno federal para fomentar la participación de las mujeres en los cargos públicos. También ha asistido a foros estatales sobre derechos indígenas, pero, aunque le ha gustado participar, prefiere no hacerlo pues el idioma español para ella siempre ha sido una limitante porque no considera que lo hable correctamente.

5.3 Magdalena

Doña Magdalena es originaria de San Antonio Huichimal, nació en 1949, vive con su hija, su nieta y un hijo que se había separado de su pareja. Se dedica a los quehaceres del hogar, elabora pan el cual comercializa en la cabecera municipal de Ciudad Valles, así como frutos que recolecta según la temporada: mangos, tunas, mandarinas, naranjas, plátanos, entre otros.

En ocasiones también hace tamales y los lleva a vender al mercado. Se casó a los 15 de años de edad y enviudó cuando ella tenía 38 años. Tuvo 7 hijos con su esposo y aunque dice que éste siempre la trató bien, prefirió no volver a casarse. Su marido le heredó la tierra que se ubica

en las partes altas de la sierra y es en la que siembra maíz; la otra parte de sus tierras le fue heredada por su padre y una tía; esta propiedad está cercana a la comunidad y es a donde más frecuente ir ella. En ese lugar también cría vacas, siembra caña y tiene árboles frutales. Cuenta que desde que enviudó, recibió propuestas de matrimonio, pero ella siempre se negó debido a la preocupación de sus hijos, pues tenía temor que alguien pudiera maltratarlos.

Búscate a otra mujer, hay muchos lo que tienen necesidad, a vivir con otra persona, si necesitas un compañero, pero yo no. También necesito, pero basta con mirar hacia arriba, yo no quiero dar molestia con mis hijos. O si yo le digo: ya se acabó un aceite, ya se acabó el fríjol el chile, ya se acabó el tomate, ahora no hay maíz... ¿qué me va a decir? Va a decir uno: Ah, pero, ¿por qué se acabaron? Porque yo no tengo más hijos. No, es que yo tengo la obligación contigo nada más, con mis otros niños no, no tengo para dar.

Y pues yo voy a estar bien comido y pobres de mis hijos, por allá; si le encuentran quien le ofrezca un taco por allá, pues va a comer y si no, no. Si a mí no me dejan dar de comer, pues no le voy a dar, ¿cómo voy a hacer? Pues yo no lo compro, eso es lo que me duele mucho con mis hijos, porque no le hace, si yo como, también mis hijos comen; si mis hijos no comen, yo tampoco no voy a comer. Gracias a Dios nunca me faltó, aunque sea una tortilla, una tortillita con frijolitos de olla y con un chilito lo muelo en el molcajete; pobrecitos, le encanta, que coma bien. Por eso así me gustó. No quiero compromiso.

Hay muchos, cada quien su pensamiento, yo como te digo: mis hijos, yo no quiero que nadie toque a mis hijos, no quiero y por eso, mejor sola. Yo sola, por eso le digo: como yo, comen mis hijos; mis hijos no comen, tampoco como yo. Y ahí voy a Valles a vender, por eso tengo yo muchos conocidos en Valles, porque como años que tengo yo, vendiendo. Ahora ya no voy seguidito, ahora menos. Como si hago pan en martes, cada tercer día, lo voy a vender aquí también, salgo y lo

termino; si sobra, voy a Valles a vender. A veces voy a la una de la tarde, a veces a las 4 ya estoy aquí.

Cuando doña Magdalena enviudó tuvo que emplearse como trabajadora doméstica, fue reiterativa al decir que a pesar de que varios hombres le propusieron matrimonio, siempre se negó rotundamente a volver a casarse. A veces se tenía que llevar a los niños a su trabajo, ya fuera a la casa donde la contrataban para hacer el quehacer o al mercado donde vendía sus productos.



Imagen 25: Magdalena recolectando mangos para venderlos en la ciudad
Fuente: archivo personal, 2020

Casi siempre me llevaba a los más chicos, a los más grandecitos los dejaba con mi mamá, entonces yo tenía que trabajar para darle de comer a mis hijos y lo que me pedían para la escuela y también tenía que ayudar con algo a mi mamá porque ella era quien me ayudaba con los niños. Ya cuando mis niños iban creciendo, pues algunos ya no quisieron estudiar, pero yo a todos traté de apoyarlos

para que no dejaran de estudiar. Ahora me dicen: mamá, ya no trabajes tanto. Y yo les digo: a mí déjame trabajar, ¿yo por qué no voy a trabajar si yo me puedo mover? Yo siempre ando así, me voy para un lado, me voy para el otro, me voy a los mangos, que si las ciruelas, que si los elotes... aquí hay mucho qué hacer.

Actualmente doña Magdalena ha dejado de realizar varias de sus actividades, como la elaboración y venta de pan y la recolección de frutos de temporada. En diciembre de 2021, sufrió una caída que no le permitía caminar, estuvo en un proceso largo de recuperación.

5.4 Alicia

Doña Alicia nació en 1964, se casó cuando tenía 16 años de edad y su novio 24. Dice que ella sí se quería casar, lo hizo con gusto porque el novio que tenía era el que quería. Es originaria de La Lima, en donde siempre ha vivido. Tuvo 8 hijos y un aborto, 4 hombres y 3 mujeres. Actualmente vive con un hijo de 17 años, uno de 33 y una hija de 37, de nombre Magdalena y con el hermano de su esposo. Su cuñado estaba con ellos desde antes de falleciera su esposo, ellos eran responsables de su cuidado porque perdió una pierna a causa de la diabetes. Enviudó cuando ella tenía 51 años.

Es muy difícil quedar solo, no es como entre los dos, el trabajo del hombre, él también, el que tiene su trabajo, él también es su decisión el trabajo todo el día. Yo también trabajo, yo sé mi trabajo lo que voy a hacer, el trabajo aquí de mi casa, pero ahora tengo a los dos, hay que cuidar el que dejó mi esposo, porque abandonar el trabajo que dejó mi esposo yo pienso que no es bueno porque nosotros, cuando empezamos a trabajar, empezamos desde abajo, desde bajo, todo.

En mi casa, no tenemos más casa, nomás una y ahora ya tengo mi casa y también sí ya he trabajado mucho con mi esposo y, desde que me dejó solo, pues yo me desanimé. Que yo, yo, yo no voy a hacer nada, nos deja, pero entonces, ya después hago mis cuentas yo solo, porque pues abandonar todo lo que dejó mi esposo, pues va a regresar como antes, es el que yo decía a mi hijo, mejor es cuidar su parcela que dejó su papá, porque pues ahorita, yo también vivo todavía, gracias a Dios. Pues yo lo dejé a mi hijo y platico con mi hijo, pero sí hace bien, no va a hacer; sí hace lo que yo digo que haga, obedece, pues eso es lo que yo doy gracias a Dios, porque no me contesta.

Es un poco difícil porque mi hijo ya está grande y también gusta tomar y también yo pienso que quería buscar un ayuda con él, porque yo ya le dije: ¿cómo le vamos a hacer todas las cosas con nosotros? Yo lo dije, yo le dije, que busque una pareja que le ayude también a trabajar: yo te lo voy a apoyar, lo que yo puedo, yo te lo apoyo, tú no vas a estar solo, tú vas a estar conmigo. Y me dijo: sí, si voy, pero trabaja.

Yo nunca salí, ni yo salí ni un lado, ni un lado trabajando. No, no me dejó mi mamá ni mi papá, antes no lo dejaban uno, aquí ayudando a mi papá a su parcela, a llevar lonche; como ella también molía caña, y a llevar lonche todos los días y en la tarde, ya regresando, vamos a carrear agua en el pozo, y tenía que lavar la ropa de nosotros y así, así me crió mi papá. Pero salir así fuera trabajando como ahora los jóvenes, no, porque yo me casé y me casé, y me decía mi mamá: ora tiene que cuidar tu casa y hay que trabajar, hay que cuidar.

Ella, mi mamá me dio guajolotes y pollitos pa que lo cuide, pa que me ponga el huevo, para que, si me ponga el huevo, es para por mis hijos, así me decía mi mamá. Y yo sí me gustaría ese trabajo, el que me enseñó mi mamá, cuidaba pollos, guajolote, antes tenía guajolote así amarrado, tenía como 7 guajolotes, allá pa'riba, en mi casa; sí, me gustaba mucho en mi casa y me gustaba mucho, este ora que tengo, nomás puro puerco. Porque el guajolote también quería su casa, sí, porque también hace daño con otros más vecinos por eso lo dejó esos, pero sí, yo lo gustaba antes, sí, y aquí estoy trabajando y cuidando el que me dejó mi esposo

Cuando murió él [su esposo], solo hay que pos (sic) o que yo me gustaría, buscar a Dios, porque yo no puedo solo con mi trabajo, sí, y así estoy luchando. Una hija está en Monterrey estudiando y luego un hijo también. Allá todo es muy caro y allá hay que chambear, como allá está uno mi hijo, y ya tiene su casa, como es el hijo mayor, ya tenía también su hijo en la secundaria, mi hija mayor se casó también, se casó aquí con un joven de aquí de otro rancho, pero como el muchacho también estaba allá trabajando, allá está viviendo y allá tiene su trabajo.

Pero está bien, pues yo doy gracias a Dios por mi hija que está echando ganas y es muy difícil como usted dice que me dejaron la parcela de su papá para cuidarla, porque me dejó unos animalitos y yo le decía a mi hijo que tiene que cuidar a los animalitos, no vas a dejarlo más que, pues que se deje, no, y ahí estamos cuidándolos, sí.

Aquí tengo a mi otro hijo y la otra mi hija, pero allá está, allá está, ella no trabaja porque pues ella la decisión que tiene, tenía también su decisión muy dentro de la iglesia, allá está en la iglesia, dando, catecismo los niños, sí. Ella ya tiene su edad grande, 37, ella me dijo que quería casar, pero me dijo que nomás que no sale, pues, no sé, no se ha podido, yo le decía: pues tú sabes, ya estás grande, yo no te digo nada, si tú quieres casar. Pero ahí está.

Ahí está siempre en la iglesia. En la mañana, a veces ella va en la mañana, pero hace ahí unos rosarios todos los días y yo digo que a lo mejor ella va por eso, por el rosario y todo eso, yo no le digo nada, ella es su decisión de ella.

Aun cuando doña Alicia respeta la decisión de su hija de no casarse, tiene la preocupación sobre el futuro de ella, porque su hija puede quedarse sola –sin esposo- para el resto de su vida; le preocupa la falta de hijos, hijas, ¿quién cuidará de su hija en la vejez?



Imagen 26: Alicia en su vivienda, limpiando chochas para cocinarlas
Fuente: archivo personal, 2020

A veces me siento preocupada, porque yo no quiero más después que quede tan cómo así, yo es el pensamiento que yo tengo, sí me preocupa, pero así lo hace. Y yo trato mucho de hablar, pero pues no hacen, sí.

Pus hay muchos, hay muchos que pues no, ahí está en su casa, pero sale a trabajar, allá está un muchacho, allá abajo, es parte de mi familia, pero ya está grande el muchacho. Él siempre ya llegando como a la una o las dos, ya llegando con la bici, ya venía en su trabajo aquí abajo donde

dan tareas a trabajar y todos los días, todos los días y hay algunos que no, no buscan el trabajo, nomás andan ahí en la calle, ahí hay algunos, pero pues es malo el que está haciendo, ajá.

Doña Alicia ya no quiere volver a casarse, aunque en algún momento sí lo consideró, pero su hijo menor no quiere que vuelva a contraer matrimonio. Su hijo tiene 17 años de edad. Para doña Alicia es su hijo chiquito. Además de la educación de sus hijas e hijos, ella se ha hecho cargo de varias de las responsabilidades que tenía su difunto marido como asistir a las reuniones ejidales en donde dice, nunca ha recibido malos tratos.

Sí me tratan bien, como yo también desde me dejó mi esposo, me arregló todos mis papeles y ya aquí voy a participar en el reunión. Yo siento que sí respetan, ajá. Hay otras señoras que también van, pero hay otras señoras nomás hablan, porque, porque nomás como... él no piensa, primero escucha. Y sí, él sabe el que, cómo va a contestar, que le conteste, ahí hay algunos no, nomás, nomás así, como unos, contestando y otro y otro. Hay algunos son así, pero yo no me gusta así, ajá.

No, yo le decía a Dios: pues solo tú sabes, me cuidas, yo ya no voy a casar, aunque sea mi vida desperdicio [que ya no es joven] con él, pero ya no voy a casar porque voy a cuidar mis hijos.

Para doña Alicia ya no tiene caso casarse a esa edad porque considera que ya se le fue la juventud.

Yo ya no quiero, yo así estoy a gusto, sí, con mis hijos. A veces estamos platicando, llevando bien con mis hijos, yo ya no voy a querer a casar. Hay algunos sí, pero, pues, allí está una mujer, se murió su esposo y se casó con un muchacho y tenía un hijo y ya terminó su escuela todo; el muchacho salió a la escuela, ahí estaba en Valles trabajando, se encontró una muchacha y se fue a trabajar hasta San Luis y ahora ya no regresa con su mamá y ahí su mamá junto con un muchacho, ya está grande, junto con el muchacho y ahora ya no tiene nada, nada nomás ahí está juntado.

Doña Alicia dice que no ha recibido propuestas de matrimonio porque le ha pedido a Dios que nadie se acerque con esa intención.

[...] nadie venga aquí a mi casa a decirme cosas que yo no quiero, no. Yo voy a estar nomás con Dios, voy a la misa cada domingo y ahora estoy metido ahí en el que se dice oración nocturna, el que hacen cada mes. Sí, ahí estoy, no estoy así, nomás pienso por mi trabajo, es lo que yo pienso.

No, ya no estoy joven, porque yo trabajé mucho en una tortillería, por eso ahora me salió, por eso, me puso enfermedad por mi rodilla. Me fui al doctor y el doctor me decía que ya no vas a poder que trabajes como antes ha trabajado, no, ya no vas a poder porque me hinchó mi rodilla. Y me fui al doctor y me puso cinco meses de tratamiento, es un dolor de hueso, desgaste de hueso y por eso lo dejé a trabajar en el tortillería; si no, todavía voy a trabajar, porque ahí es mi grupo pero no, pues yo le decía a mi grupo, es bueno para mí venir a trabajar, pero si yo paso aquí un accidente pues es más difícil, por eso me salí, pero ahí estoy todavía.

Doña Alicia trabajaba desde que vivía su esposo y él nunca se le impidió mientras ella realizara las labores del hogar como le correspondía, incluida la atención y los cuidados que le daba a él.

Él me decía: si tú quieres trabajar, yo también voy a trabajar, quería mi lonche y le hacía el lonche y a las 6 de la mañana ya me voy allá en mi tortillería. Así y así, y ya, así pasó así es mi vida, y cuando lo dejó a trabajar en la tortillería, yo sentía quería ir a trabajar, yo sentía que no tengo, así como que quiero trabajar y no, pero pues no. Yo tengo que tomar la pastilla y por mi rodilla y por eso lo dejé.

Empecé a trabajar tenía como 26 años. En ese tiempo que tenía mi hijo, el que está aquí mi hijo y el otro, mi hijo mayor y mi hija mayor, él anda a la escuela, pero él todavía no, así como que, aun así, nomás los pantaloncitos, nomás así, lavados todos y yo lo lavo siempre en la noche. El tiempo que pasó trabajando y como yo quería trabajar, mi esposo nomás me decía: tú quieres trabajar, yo voy a trabajar también, yo quería mi lonche y con su hermano de él. Por eso nosotros ya quedamos ahora responsables de cuidarlo aquí, porque él es el que llevaba la lonche; sí, mi esposo se adelanta temprano y él va a alistar temprano y ya llegando las 7 y media, 8, él llega allá también con su

lonche y cuando trabaja en el molino, entonces trabaja más temprano. Sí, y cuando no trabaja, como allí turna, turna el trabajo, así pasó mi vida, sí.

En la tortillería todavía iba pues hace poco, apenas va para año y medio que ya no trabaja, sí. Era de un proyecto de mujeres, de un proyecto; sí, de un grupo de mujeres, sí, ajá, desde el 92 o 93, ajá. Pues yo le decía a mi grupo, porque pues yo con mi rodilla y ya, ya no me molestaron, pero ya no que no salió con problema, a veces voy lo llevo mi nixtamal o mi mole allá y lo pongo en la máquina para que ya, hacer tortilla, sí unos 3 kilos, pero yo siempre cuando voy y cuando no voy, pues no voy, porque aquí también tengo mi trabajo.

En ese tiempo pues salimos aquí temprano y hasta las 4 de la tarde, si usted apuras, a tu trabajo vas a llegar a las 4 y si no a las 5 y media, ya es muy tarde. Cuando empezó éramos muchos, pero ya cuando ya, cuando ya se fueron todos, nada más quedaron 7 y con esos 7 ya, este. Ahí está funcionando, pero pues ahí está todavía, no se ahorita cómo está porque yo ahorita no he ido a ver allá, no me ha platicado la otra cómo está. Si está funcionando bien o no, pero ahí, ahí está, pero yo no estoy enojada, si no me dan dinero, pues yo ya no trabajo ¿cómo me van a dar dinero? Sí, a lo mejor si merece, pero pues ahorita no, no lo ha dicho nada; sí, estoy viendo nomás cómo está ahí el trabajo.

Antes era del gobierno, pero ya no es del gobierno porque salió un apoyo del allá en Tancanhuitz. Salió uno, pero como es un grupo, otra señora, es el que dicen tú piensas de otro, es otra cabeza y la otra tiene otra cabeza; no piensa igual, la señora muy diferente y ahí está todavía la señora, pero yo no lo critico, yo no lo hablo mal con ella, yo nomás veo que él nomás platica la señora, porque él, lo que él diga, por eso ya no estamos allá en Tancanhuitz, ya salimos de allá.

Porque ese tiempo, cuando nos dieron allá en el Tancanhuitz, nos dieron un máquina porque la máquina, la primera máquina eso nosotros nos pagaron, los pagó por el trabajo que nosotros hicimos y después venía un apoyo por parte del gobierno y entonces nosotros nos decíamos qué vamos a

hacer para entregar tanta tortilla allá en el Ojo de Agua, en una escuela albergue y la señora, él no, él quería ahí en el grupo que entra allá en el Ojo de Agua que entregamos tortilla, porque es mucho gasto, que nomás que pues es gasto, que otro gasto y así es, es muy difícil con la señora, es muy conflictiva, sí.

Yo si quería ir a trabajar, voy a trabajar, pero como yo le decía, ya no voy a poder trabajar, sí te digo, si algún día puedo, voy a trabajar un día, dos días, pero no, ahorita no pienso. Hay otras mujeres que quieren trabajar así en grupo; ora, yo veo las mujeres, de hoy, nomás quiere trabajar puro en Valles, ya no quiere trabajar aquí en un grupo, antes sí, ora las mujeres quieren nomás puro fácil de trabajar en Valles en casa, en grupos ya no.

Doña Alicia es una mujer que siempre se mantuvo ocupada con su empleo y el trabajo de la casa, pero, además, en la actualidad tiene un cargo en el ejido pues asiste al suplente del comisariado.

Ahora estoy allí con el suplente, con el comisariado, sí estamos ahí cerca, ayudándoles. Como cuando entregan solares, nosotros vamos a ver los solares donde van a entregar y vamos entre 3 mujeres, 4 mujeres. Y uno también de esos de los comisariados, también van, sí, ahí van, ahí estamos también, para cumplir el trabajo, sí.

Sobre su esposo, doña Alicia dice que fue un buen hombre, aunque como muchas otras mujeres teenek, sufrió las consecuencias que genera una persona alcohólica: murió de cirrosis hepática.

No era celoso, nunca me decía que yo voy a trabajar en la tortillería, me decía cosas no, pero nomás la problema él también gustaba mucho tomar. Sí, tomaba mucho, es la enfermedad también que pegó, porque él tomaba mucho y por eso yo lo trato ahora a mis hijos, lo hablo, pero también él no me hace caso –su hijo-, a lo mejor va a terminar también como su papá.

Ese toma mucho y yo le decía y le decía y lo hablo, que ya no tomes y porque yo veo que no es bueno y me dice: yo no estoy tomando, yo trabajo. Le digo pues sí trabajas, pero así no. Sí, pues

así estamos viviendo, como yo no lo dejo, por eso, él haz de cuenta ahorita estoy aquí, pero si yo me muero, entonces, él ya sabe cómo va a ir también; su vida es de él, yo ya le traté, ya le hablé, pero si él no me hace caso, pues es de él.

A lo mejor toma mucho porque no está casado, es lo que yo digo, porque también se dejó con su mujer. Sí, ya va a juntar nomás que ya tenía su casa allá en Monterrey, ora su casa allá en Monterrey está mi otro hijo, se llama Raúl, él es el que está terminando la casa de pagar porque el otro, el que está allá responsable por su casa; el que está aquí traspasó su hermano otro por no dejar así nomás la casa, porque si no va a perder de casa y por eso el otro hijo es el que está pagando allá la casa.

Ahora doña Alicia tiene tres preocupaciones principales: una hija que no ha llegado al matrimonio, un hijo alcohólico y un cuñado enfermo. Todo lo deja en manos de Dios, pues dice, “de él depende todo”.

5.5 Ma Lina

Ma Lina es originaria de La Lima, nació en 1966. Se casó a los 22 años de edad con su novio quien tenía 21 años, porque su padre quería casarla con un muchacho de Ponciano Arriaga (otro ejido de Ciudad Valles), pero ella no quería y prefirió anticiparse con su novio. Ella dice que no estaba en sus planes casarse todavía, aun así, tuvo 8 hijos, pero uno murió de recién nacido; tiene tres hijos hombres y cuatro mujeres. Enviudó a los 40 años de edad y desde que falleció su esposo se ha empleado como trabajadora doméstica en la cabecera municipal de Ciudad Valles. Sabe hacer comales de barro, los cuales antes comercializaba, pero dejó de hacerlos porque ya no tiene tiempo y porque debía tener un empleo que le generara un ingreso constante para mantener a sus hijos e hijas. Su esposo murió a causa de cirrosis hepática, pero Ma Lina aclara que él no tomaba alcohol.

Le pegó la enfermedad [cirrosis hepática] me quedo sorprendida porque él no tomaba, y ahora que se enfermó, pues sí, empezó a tomar y ya con eso se acabó. Como que él ya presentía algo, porque nomás estuvo tomando como dos meses y con eso fue su, su este, es lo que yo no entiendo por qué, y ya fue cuando el doctor me dijo que “no pues ya es eso de cirrosis hepática” y le dijeron que, si él tomaba o algo, y le digo, “no, él no tomaba, nomás empezó a tomar así de poquito, cómo va a ser de que tenga eso”.

Ma Lina vive con sus cuatro hijos hombres y con tres de sus hijas, pues la mayor migró a Monterrey. Una de sus hijas terminó la universidad y Ma Lina lo dice con orgullo, las otras también asisten a la escuela. Al quedar viuda muy joven, ella tuvo que hacerse cargo sola de todas las necesidades de su casa y su familia.

Lo más difícil que me dejaron mis hijos bien chiquitos, la última hija me la dejaron de dos años, cumplieron los dos años y ya él falleció, son mis hijos y todos bien chiquillos. No pues trabajar, y sacar adelante mis hijos, a la niña chiquita pues la dejaba encargada con mi cuñada, ahí la dejaba, me iba a trabajar, la iba a dejar a la escuela en la mañana y ahí la dejaba y yo me iba a trabajar, le dejaba su lonche y ya yo ya me iba a trabajar, y a la hora de la salida, me lo iban a recoger.

Como otras mujeres de su comunidad, Ma Lina trabajó siendo muy joven y dejó de hacerlo cuando contrajo matrimonio.

Antes, antes de que me casara si trabajé, de muchacha sí trabajé, duré como cinco años trabajando. Ya de casada pues ya no trabajé, es que como pues él trabajaba y no teníamos así, como muchos gastos. Él trabajaba en un ranchito, cuidando animales, tenía su patrón y ahí es donde trabajaba.

Para mí ya es pesado, porque pues este, y ahorita estoy trabajando porque pues tengo los dos que todavía están en la escuela, están en la prepa, uno acaba de entrar y la otra ya está por terminar.

Ma Lina y yo nos conocimos desde el año 2018, al igual que con Zeferina, por motivo del proyecto de Proequidad. Ambas iban desde La Lima hasta Ojo de Agua. Cuando la conocí y por los temas sobre derechos de las mujeres que abordábamos en los talleres, me platicó sobre los problemas que tenía con las propiedades que había dejado su difunto marido. Tanto del terreno donde vive, como de su parcela pues no tenía algún documento que la identificara como propietaria. Recientemente ya lo solucionó y ya es ejidataria.

En su condición de mujer viuda, Ma Lina buscaba apoyo por parte de las autoridades ejidales para solucionar el problema de las propiedades, sobre todo el de su vivienda que era el que más le importaba. Al respecto narró:

Yo participo en las juntas de trabajo del ejido, para que me apoyen así cualquier cosa, por eso a veces no voy y no trabajo cuando hay junta, y más porque ahorita estoy encargada de como con las mujeres. Pues ahorita tengo cargo de vocal, en 2016 fui jueza, siempre me dan cargo, yo creo que, porque piensan que como no tengo marido, puedo andar en las juntas y haciendo cosas, pero nada más estuve un año. Me fue bien, pero al final, pues ya como uno veía todos los problemas que había, que a uno así se le presentan, que tiene que solucionar y todo, al final fue cuando donde más lidié con las personas.

Cuando hay problemas, pues el problema empieza uno de su casa y todo y ahí tiene uno que pues ver eso para buscarle la solución y así, ahorita ya salí, uno ya se queda así, teniendo enemigos.

Todos los que son así que van teniendo su cargo, se van así.

Uno de los principales obstáculos que ha enfrentado Ma Lina tiene que ver con sus propiedades, pues siendo mujer, su familia política ha tratado de despojarla de lo que, según ellos, no le corresponde.

No era de mi esposo, era de mi suegro, y como éste, como falleció, y sí me lo dejó de mi nombre, pero el error que tuvo es que mi nombre no lo puso bien. Lo puso Ma Lina completo y en mi acta de nacimiento dice Ma. Ese era el problema que tuvo y ya con eso no pudo arreglarlo, corregirlo, bueno según los licenciados de allá de San Luis. Me dijeron que lo llevara a la procuraduría aquí en Valles, que ahí me lo iban a corregir, pero resulta que no, tuvo que ir a un juicio en Tampico y ya me dijeron que ya estaba mi proceso en San Luis y ya que nada más hablara para ver si ya estaba arreglado. Pues ya he andado vuelta y vuelta en la procuraduría, porque cuando lo metí los papeles, entonces después la licenciada que me estaba atendiendo, después se salió de su trabajo y ahí se perdió mis papeles, todo se perdió.

Después estuve luchando para que me los buscaran y estuve dando vueltas y vueltas, es cuando me acordé de los derechos humanos, anduve buscando para que me dieran así solución a los papeles. Yo los estuve buscando y así todos los documentos que me pedían y pues resultó que se perdió que se extravió, no sé a dónde se fue que no lo hallaban, y anduve vueltas y vueltas para luchar para ver dónde estaban. Hasta a Tampico fui para ver si estaban, me mandaron a Tampico a buscarlo que, porque a lo mejor allá se quedó y que no sé qué, y le digo: no, aquí los dejé y aquí tienen que estar. Después me estaban diciendo que metiera una demanda en una como se llama, juzgados, de acá, que metiera una demanda, para que los buscaran y entonces le dije al abogado: licenciado, ¿para qué meto la demanda?

Pues la voy a meter, pero ellos me van a decir que dónde dejé los papeles, y yo les voy a decir pues yo los dejé aquí. Si yo meto la demanda, yo tengo que mencionar a los licenciados donde dejé mis papeles y ellos dijeron que no, que no puedo hacer eso que, porque ellos se van a quedar así este, cómo le diré, que a lo mejor pierden su trabajo, los licenciados que estaban ahí. Y yo: sí, meto la demanda, es lo que voy a hacer. Entonces me dijeron que no y salió un licenciado que me dijo que lo va a buscar, pero que afuera de su casa, que dice que le dijeron a él, que quiere dinero; yo le

digo: si es lo que quiere, yo no tengo dinero y además que mis papeles están aquí, yo sé porque yo aquí los dejé.

Pues como fui a buscar como así, de un trabajo, y lo encontré y pues me dio un papel escrito y lo fui a presentar a la procuraduría, y es cuando ya dejé el papel allá, el último. Fui otra vez y ya me dijo: no, pues ya está aquí tus papeles, están ya completos, pero ora lo que tiene es que no hay, como se fue la licenciada, no hay licenciada aquí para que se ocupe para arreglar sus asuntos. Eso me dijeron y yo pues ya no hallaba qué hacer y ya después con el otro licenciado, el que ya falleció; hasta ahorita pues ya, es el licenciado que venía y me decía: no, pues ahí es nomas porque quieren puro dinero, ahí no es porque un trabajo gratis lo va a hacer. Y así estoy, no puedo descansar bien porque, si se vuelve a perder otra vez, como el licenciado ya falleció, y no sé qué va a pasar.

Aquí el ejido sí me reconoce en la asamblea. Sí, ellos ya me dieron mi decisión de que arregle mis papeles porque ellos sí ya me dieron sus firmas, para que yo haga el expediente que yo debo hacer, porque yo sí les he echado la mano, en todos los trabajos, nada más falta que yo saque el certificado.

Para ella es primordial tener legalizada su propiedad, piensa que no es buena idea trabajar la tierra si esta no está a su nombre pues considera que cualquiera podría aprovecharse de su trabajo y con mayor razón pretender despojarla. Por otra parte, ni ella ni sus hijos –varones- tienen dinero para trabajarla.

Ahorita no [la trabajo], porque como ya ves la situación de ahorita, o sea, en donde me dejaron; pues ahí se están metiendo, pues tienen ganas de tierra, ahí se están agarrando de pedazos, como hay colindancia antes de así de los lados y dicen que se están pasando. Por eso yo digo que yo quiero recuperar el certificado ya para tenerlo y ya después ya lo voy a decir al comité de la mesa directiva que me ayude a arreglarlo.

Así pues, para ponerle ya donde llega lo mío y así para poderlo ya trabajar, porque bueno ahora, un muchacho me dice: no, pues ya circúlalo, como estaba, como te lo dejó; ya ves un día los que agarraron ya se quedaron fuera. Y le digo: no, como yo quiero que primero esté el certificado, así que quede señal donde es y así ni robarlo ni que me roben. Es lo que estoy esperando, por eso todavía no estoy trabajando ahí y luego como no tengo dinero, dice que quiere dinero, la tierra tiene dinero.

La situación de Ma Lina es complicada, es una mujer con muchas necesidades, debe desplazarse todos los días a la ciudad para trabajar, estar al pendiente sobre todo de sus hijas y, además, cumplir con las responsabilidades que le asigna el ejido. Reflexiona que es necesario estar en buenos términos con el ejido y no negarse a colaborar para tener el respaldo de la asamblea, principalmente por su problema agrario.

Con la gente no tengo ningún problema, la gente no, lo que pasa es que uno tiene que trabajar para que el ejido no le tengan así coraje o algo; tengo que participar en el trabajo en la faena y todo y como ahorita estoy participando en todo..., lo que yo tengo es que seguido me ponen mi cargo, y ya que a veces ya me dan ganas de decirles: el cargo así, pero de que así de que cualquiera, de que digamos que alguna ayuda que me den, pues este, eso sí que no. Entonces así ayudo. Pero me dan mucho cargo, no entiendo por qué, no anda más, yo soy la que estoy sola. Hay muchos y a los demás no, eso es lo que yo no entiendo por qué.

La vida sentimental de Ma Lina representa otra preocupación para ella, pues debe lidiar entre sus deseos personales y los conflictos que esto puede generarle con su familia.

No, bueno, sí a veces unos señores de aquí, pero yo le digo que no, que yo no lo quiero dejar mis hijos, tal vez el día de mañana todavía no me muero, si ya me muero, pues ya ni modo. Ahorita ando con un señor, pero yo no sabía que él tiene esposa, como él no es de aquí, es de por allá de La

Subida. Yo lo conocí en valles, saliendo del trabajo, siempre lo veía ahí en donde esperamos la camioneta, y como salíamos tarde, lo conocí y así nomás.

Lo conocí y ya llevábamos como 3 años de conocernos y me enteré que tenía su mujer, tiene una hija, pero su hija ya está casada, tiene su mujer y yo a veces yo ya no quiero tener, porque siempre lo he dicho que el casado no y pues con él, como ya llevamos años de conocernos por la calle. A veces viene aquí a la casa, cuando duramos tiempo que no nos vemos y yo le he dicho que no quiero que venga porque yo con mis hijos, yo tengo mis hijos y a mí me da vergüenza de traer alguien así con mis hijos de que se enteren.

Yo creo que sí saben, yo creo que así de oídas. No, pues ¿para qué verdad? Sí, lo que oyen, pero de que yo les cuente, cómo estoy, cómo ando con él, no.

Volver a contraer matrimonio es una opción lejana, a sus hijos no les agrada la idea de que su madre pretenda volver a casarse.

No, ellos no quieren, ellos son bien cerrados de que a veces cuando me vienen a buscar cuando yo no estoy, luego me empiezan a decir que por qué me viene a ver un señor y le digo: No, quién sabe por qué me viene a ver. Y me dice: pero te trae cosas, yo no quiero que te traiga algo, yo no quiero que vengan. Así siempre me dicen así.

La relación que tiene con un hombre casado le preocupa, al ser una mujer religiosa, existen diversas actividades de la iglesia de las cuales no puede ser partícipe dado que la iglesia considera pecado las relaciones extramaritales y prohíbe comulgar.

Yo ya quiero que me deje, yo ya no quiero seguir así porque como ya soy, como le diré, yo quiero participar también, este, yo soy católica y quiero participar como así de bautizos, de quinceañera y si me confieso, el padre me dice que no puedo comulgar que porque ando con otra persona que es casado y eso es lo que yo quiero salirme de ese compromiso. Porque no quiero seguir ya, porque

yo quiero participar en las iglesias, porque quiero confesarme, pero no puedo, no encuentro el motivo de cómo dejarlo.

No siento nada con él, nada más porque me viene a buscar y así; yo nada más lo conocí que, así como de amigo, nada más de compañero, porque yo salía bien noche de trabajar como 7 u 8 de la noche, porque yo ya entro bien tarde, entro a las 10 o 10 y media y pues ya salgo tarde. Siempre nos encontramos y platicamos y así empezamos y ahora no puedo como alejarme de él. Le digo yo a mis hijos: ya ustedes con sus parejas, que los cuiden, yo ya me voy a trabajar a Monterrey porque yo no quiero seguir con él, sí.

A Ma Lina le importa lo que la gente pueda decir de ella y de su relación. No le gusta que hablen mal de ella. Según los comentarios de algunas mujeres (casadas), la gente piensa mal de las mujeres viudas que no se casan, por ejemplo, que les van a quitar los maridos; al respecto Ma Lina comentó:

De hecho, sí, porque yo he visto así muchas personas de que teniendo esposo y esto, lo miran a uno diferente, no lo miran bien, yo mucha gente lo he visto así, por eso digo, no está bien, no es bueno que se quede sola, porque lo miran a uno diferente. Las mujeres, a uno le traen coraje, a lo mejor porque uno está solo, piensan que uno le va a hablar su marido, eso es lo que ellos piensan.

Si bien a Ma Lina le preocupa la forma en que la ven las mujeres, por otra parte, sobre los hombres, expone: “yo creo que los señores nomás miran las mujeres, a cualquiera. Por eso yo digo que cuando no voy a trabajar, yo no salgo”.

La casa de Ma Lina está ubicada en el mismo terreno donde vivían sus suegros y que ahora es de sus cuñados. Cuando no va a trabajar, prefiere quedarse ahí todo el día, solo si es necesario salir lo hace. Se vio obligada a cercar su área de terreno con madera para que nadie pudiera ver hacia dentro, principalmente sus cuñados pues sus hijas pasaban mucho tiempo solas. Habían sucedido cosas que ella prefirió no comentar.

5.6 Margarita

Margarita, una mujer viuda de 28 años, tiene una hija de 7 años y un hijo de 4. Su esposo sufrió un accidente cuando regresaba de trabajar, venía en una bicicleta, pasando por Buenavista. Le avisaron a su suegra que su hijo había sufrido un accidente, pero no le dijeron que estaba sin vida. Fueron a verlo, la acompañó también su padre, pero cuando llegaron ya estaba muerto, había sido instantánea. Su esposo acababa de cumplir 27 años de edad y ella tenía 24. Sus padres le dijeron que regresara a su casa con ellos, pero ella prefirió quedarse en casa de sus suegros porque sintió el apoyo de ellos y porque en su casa, además de sus padres, vivía ya uno de sus hermanos con su familia.

Cuando falleció su esposo, ella estaba embarazada y tenía alto riesgo de perder al bebé, por eso no pudo trabajar cuando recién nació el bebé; éste nació prematuro y necesitaba cuidados especiales. Posteriormente buscaba un empleo que le permitiera estar con él por lo que solo podía trabajar dos o tres días a la semana. Temía que el bebé dejara de comer, que bajara de peso y se enfermara. Esos días fueron de mucha precariedad, por lo que tuvo que considerar otras alternativas.

Lo que yo hice fue que, pues ora sí que buscarle, vendía cositas, salía a vender tortas, jícamas picadas con salsita y lo que se me ocurriera. Ya después salía a trabajar dos veces a la semana, así en casa, haciendo la limpieza o en lo que me ocuparan. Después volví a quedarme aquí y sólo vendía sábados y domingos. Fue hasta que el niño creció que empecé a trabajar toda la semana. Primero trabajé en un restaurante lavando trastes, pero yo veía que no me alcanzaba porque me pagaban muy poquito y me salí otra vez.

El niño me dejó de comer, lo cuidaban mis papás, pero no quería comer; se enfermaba a cada rato, doctor tras doctor y tenía que estar faltando al doctor. Decidí otra vez regresar a lo mismo, a vender

otra vez cositas aquí. Así estuve un tiempo y ya desde hace un año que está más grandecito, entré a Armecon⁵⁸, ya llevo como un año. El problema de ahí son los horarios, cuando me toca de mañana, me levanto a las 4 de la mañana, pasa el transporte a las 5 y entro a las 6 a trabajar; salgo a las 2:30, llego a la casa 3:20 y ya me dedico a ellos.

A Margarita la ayudan sus suegros con el cuidado de los niños y económicamente solo ella se hace responsable y recibe apoyo económico de una beca Benito Juárez de la secretaría del Bienestar. Sus padres no pueden apoyarla ni con dinero ni en el cuidado de los niños porque su padre tiene cáncer y tiene fracturada una pierna por lo que está en silla de ruedas; su madre se hace cargo de los cuidados del esposo.

Margarita se ha sentido apoyada por algunas personas de la comunidad, menciona que, aunque no ha sido apoyo económico, la han alentado con palabras. Dijo que no se ha sentido juzgada o criticada, pues ella solamente se ha dedicado a sus hijos; ningún hombre de la comunidad se le ha acercado para proponerle matrimonio o tener una relación.

Lo más difícil para mí ha sido estar en todo, yo sola, tener que trabajar, llegar a la casa, el quehacer, atender a los niños. Estar sola conmigo misma no tener con quien platicar, a quien decirle lo que siento, con quien compartir lo que pienso, lo que siento. Porque no hablo con nadie, a nadie lo digo lo que me pasa.

Margarita dijo que tardó tres años y medio en superar la pérdida de su esposo y en ese tiempo ni siquiera pensó en volver a casarse; ahora lo puede considerar, le gustaría encontrar a alguien que

⁵⁸ En el Capítulo 2, en el apartado “Configuración actual de los territorios teenek de Ciudad Valles: los casos de La Lima, San Antonio Huichimal y La Subida”, incluyo una nota al pie sobre Armecon.

la quiera y acepte con sus dos hijos. Comentó que, aunque volviera a casarse, no dejaría de trabajar porque ella lo hace para sus hijos, ellos son su prioridad y siempre serán su obligación.

A Margarita le ilusiona pensar en el futuro, la idea de que llegará alguien de quien pueda volver a enamorarse, aunque no sabe si será de la misma manera que con su fallecido esposo, prefiere no pensar en eso. Tampoco dice estar impaciente, por ahora prioriza el cuidado y la manutención de su hija e hijo.

5.7 Análisis interseccional y matriz de dominación

He mencionado en varios momentos de esta investigación que, en general, la viudez no se vive igual en los hombres que en las mujeres, pero también hay que recalcar que difiere en cada mujer en el contexto indígena teenek, según las circunstancias. Para ello, he retomado las categorías interseccionales de género, raza/etnicidad y clase. Las mujeres en las que se centra este estudio son indígenas teenek y, pese a las diferencias socioeconómicas entre ellas, son consideradas mujeres pobres por encontrarse en zonas ubicadas por debajo de la línea de bienestar, según instituciones como el Consejo Estatal de Población (COESPO) y el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL).

De acuerdo con las narraciones de Reynalda, Magdalena, Alicia, Ma Lina y Margarita, en sus experiencias entrecruzan diversos factores entre los que destacan la maternidad y la necesidad de salir a buscar recursos económicos para el sustento personal y familiar. Reynalda y Magdalena no tienen cuentan con ningún grado escolar; Alicia terminó la primaria para adultos y, aunque Ma Lina y Margarita concluyeron la secundaria, eso no ha influyó para encontrar un trabajo distinto al servicio doméstico cuando recién enviudaron.

La categoría de ejidatarias de Reynalda, Magdalena y Alicia las posiciona de mejor manera ante la comunidad, empero, cuando Reynalda y Magdalena enviudaron siendo jóvenes y con hijas e hijos pequeños, se enfrentaron a un sistema agroproductivo que requiere tiempo, trabajo e inversión económica. Ninguna de las dos estuvo en posición de hacer producir su tierra, sino hasta décadas después. En el caso de Alicia, quien enviudó ya en la vejez, la tierra no ha sido una opción a considerar pues la dejó en manos de uno de sus hijos varones quien no está presente en la comunidad. La situación de Ma Lina con respecto a la propiedad de la tierra es un problema al que se enfrentan muchas mujeres del campo, pues como hemos visto, no siempre son las dueñas legales.

Las mujeres indígenas rurales casi siempre realizan actividades agroproductivas en las tierras que pertenecen a los varones de la familia (padre, abuelo, cónyuge, hijos, tíos, etc.), pero al faltar el dueño de la tierra, ellas no generan ningún derecho sobre la propiedad. Es común que, con la ausencia del cónyuge, la familia política de la viuda interfiera para el despojo de ésta; también hay casos en los que son los mismos hijos o su familia consanguínea quienes se encargan de la confiscación de los bienes de la viuda. Margarita, por su parte, en su situación de habitante de la comunidad, es decir, que ni siquiera es vecindada porque no posee una vivienda ni ejidataria porque no es posesionaria ni propietaria de alguna extensión territorial. La vulnerabilidad de Margarita es aún mayor pues no cuenta ni siquiera con una vivienda propia, habita en casa de sus suegros y su otra opción de vivienda es en casa de sus padres.

La identidad cultural de Reynalda, Magdalena, Alicia, Ma Lina y Margarita ha sido una condición por la que se han visto afectadas al salir de sus comunidades y ser racializadas en su búsqueda de oportunidades laborales en la cabecera municipal de Ciudad Valles. La falta de estudios de Reynalda y Magdalena y los pocos estudios de Ma Lina y Margarita establecieron una

relación categorial con su género y su etnicidad, lo que dio como resultado que su única opción fuera el trabajo doméstico. Mujeres indígenas, pobres y racializadas confinadas a la servidumbre.

Pero las problemáticas Reynalda, Magdalena, Alicia, Ma Lina y Margarita no comenzaron con la viudedad, pues las limitaciones que tuvieron antes de ser viudas, tienen que ver con el ser mujer (el género). Las viudas, como casi todas las mujeres teenek, han participado en actividades no remuneradas en el entorno comunitario -como la crianza, el cuidado de personas enfermas, discapacitadas o adultas mayores, el trabajo en el campo- y la precarización económica por la venta de productos –artesanales, de recolección, cosecha, etcétera- y el servicio doméstico en la cabecera municipal. Estos factores han agudizado su vulnerabilidad económica y al mismo tiempo, condicionan su estancia en la comunidad, ya que ésta requiere de su participación en la vida pública y de no hacerlo, tienden a ser segregadas.

El estado de vulnerabilidad, generado por el hecho de ser mujeres, indígenas y pobres, se ve afectado por la edad a la que enviudaron pues es un factor determinante en el tránsito de una mujer viuda. La edad es una variable muy importante a considerar porque está asociada directamente a la sexualidad, pues se cree que entre más nos acercamos a la vejez, el deseo sexual y, por lo tanto, las prácticas sexuales, van menguando. En este tenor es que las mujeres viudas dejan de ser “peligrosas”, en el sentido de desear y/o tener relaciones sexo-afectivas con un hombre.

La idea de peligro está en la posibilidad de que una mujer viuda se relacione con un hombre casado o con uno que se encuentra en una relación pareja. Por lo tanto, existe una relación categorial entre viudez, edad y sexualidad. Si bien la viudez casi siempre es asociada a la etapa de la vejez, la viudez en la juventud se vuelve más problemática porque se cree que la viuda es

sexualmente activa y en torno a este hecho se construyen discursos en los que se las sitúa casi siempre de manera negativa.

En la vejez, cuando las mujeres enviudan, pasan más a convertirse en una carga para sus descendientes u otros familiares si nunca hubo concepción⁵⁹. Si no tiene familiares que las apoyen en las actividades comunitarias como asambleas, faenas, entre otras, se convierte también en un problema para la comunidad. La creencia en la disminución del deseo y las prácticas sexuales de las mujeres en la vejez, posiciona a las mujeres viudas como ejemplos de madres que “sacaron solas a sus hijos adelante”, desde la perspectiva de otras mujeres y hombres de la comunidad. Es decir, en la medida en la que se cree que la actividad sexual disminuye o se nulifica con la edad, las mujeres viudas son reivindicadas socialmente, lo cual implica que ya no son consideradas sexualmente peligrosas y se les asocia sólo con la maternidad y ello, además, implica el reconocimiento de sus esfuerzos por haber realizado la crianza solas, es decir, sin la figura de la pareja masculina.

Todas ellas, excepto Alicia, a partir de la viudez subsistieron con hijas/hijos menores de edad. Históricamente, por lo menos a partir de la colonización, en las comunidades teenek, la estructura familiar ha estado encabezada por un jefe varón, un hombre del que se espera sea el proveedor que satisfaga las necesidades básicas de las y los integrantes de su familia; mientras que las mujeres, en su rol de reproductoras, están a cargo de las actividades domésticas y de los cuidados de la infancia y la vejez, aunque también apoyan en el trabajo del campo.

⁵⁹ La ausencia de concepción que nunca conciben en el matrimonio es poco común en el matrimonio y/o concubinato. De las mujeres 75 mujeres viudas encuestadas, solo una dijo no haber logrado procrear debido a problemas de salud de ella.

Por lo general, en el territorio teenek, la familia está compuesta por padre, madre, hijas e hijos, pero también son comunes las extensas que incluyen a abuelas, abuelos, tías, tíos, familiares políticos, entre otros. Aun cuando no todo el componente de una familia habite en una misma vivienda o solar, se espera que tanto la mujer como el hombre estén al pendiente de sus familiares en la vejez, especialmente de los padres y suegros y, sobre todo si padecen alguna enfermedad o discapacidad. Pero los cuidados (alimentación, salud, higiene, acompañamiento), están a cargo de las mujeres.

La reproducción de este ideal de modelo familiar, ha colocado a las mujeres indígenas en desventaja con relación a los hombres, no solo al no contar con las herramientas que les permitan gestionar su independencia económica o que les permitan complementar la economía familiar, sino a la subordinación que implica el hecho de esperar a que sea el hombre quien se mantenga en constante comunicación con el ámbito social de la comunidad y el municipio. De esta manera el género, el ser mujer, se convierte en una aparente forma de exclusión de la vida pública y económica de la comunidad. A las mujeres les han sido asignados los roles de madres, cuidadoras, reproductoras culturales, entre otros, pero no se ha valorado su aportación en términos de la economía familiar o en el funcionamiento de la comunidad, aun cuando siempre ha mantenido un rol muy activo en la vida comunitaria.

Entre los roles de las mujeres, el que destaca es el de la reproducción y este se ha tomado como uno de sus principales fines, mientras que a los hombres se les asigna el de la producción; el primer ámbito asociado a lo privado y el segundo a lo público. Pero en los entornos indígenas, estas líneas de separación entre roles no han sido tajantes, pues sobre todo las mujeres se han mantenido constantes al realizar actividades que les permiten incidir tanto en los espacios privados

como públicos. Por ejemplo, la elaboración y venta de alimentos que se comercializan en la comunidad y el mercado municipal, así como la venta de animales y frutos de traspatio, entre otros.

Ochoa (2005) explica que las críticas feministas norteamericanas al determinismo estructuralista que contrapone lo público y lo privado, han demostrado que los procesos de reproducción no están del todo desvinculados de las dimensiones socioeconómicas de la producción, y por tanto que no existe una determinación unívoca de uno sobre otro, ya que los sistemas económicos se articulan con los culturales, simbólicos y sociales para construir complejos procesos sociales (p. 163). Sin embargo, la coincidencia de las actividades menos estimadas con el espacio propio de las mujeres tiene que ver con una “construcción ideológica y valorativa” (p. 164). Ese espacio propio de las mujeres siempre será el reino de lo privado en cuanto lo no relevante,

[...] mientras que las actividades que cuentan con la estima y la aprobación social se reservan como espacio de lo masculino y se llaman “públicas”. En la medida que se establece así una jerarquía de valores para los espacios del hombre y de la mujer, existe, podríamos decir, un cierto feedback en todo el mecanismo, y el hecho de que la mujer ocupe un determinado espacio hace que se desvalorice inmediatamente esa parcela (Molina, 1994, p. 25).

Siguiendo esta línea se explicaría el por qué pese a la importancia de la participación de las mujeres en el ámbito comunitario, su intervención no sea reconocida. Aun las mujeres con cónyuge de las comunidades teenek participan en actividades económicas, aunque casi siempre informales, dentro y fuera de la comunidad; sin embargo, este trabajo es invisibilizado y no es considerado socialmente como una fuente de manutención para la familia. Cuando se les pregunta a las mujeres si trabajan, hasta las que son comerciantes, por lo general responden que no, aunque se desplacen

diariamente al mercado municipal de Ciudad Valles para comerciar sus productos o los vendan dentro de la misma comunidad.

Las dificultades que conlleva la crianza de los hijos e hijas no puede tomarse tampoco como una determinante para aceptar o no una nueva relación de pareja de las mujeres viudas, pues las experiencias de todas han planteado que, sobre todo la maternidad, impulsa a buscar mejores condiciones de vida porque quieren proporcionar un ambiente seguro y próspero para sus hijas e hijos. Empero, esta motivación no se redujo a la búsqueda de oportunidades de empleo más estables, sino a la procuración de un ambiente de protección y cuidado para las y los menores al no querer un entorno de maltratos. Esto último de acuerdo a la experiencia de vida de cada una.

En el caso de Margarita no hay testimonio de experiencias de violencia durante el matrimonio, ni hacia ella ni para con su hija e hijo y en comparación con Reynalda, Magdalena y Alicia, su experiencia conyugal fue breve. Al ser una mujer joven y en edad reproductiva, ha considerado la opción de tener más hijas/hijos cuando vuelva a tener una pareja.

Reynalda heredó de su cónyuge tierras y la producción de caña de azúcar; Alicia heredó tierras también por parte de su cónyuge y Magdalena estando casada, heredó de su padre una parcela con caña de azúcar y al enviudar heredó las tierras de su difunto marido. Ma Lina se vio afectada por el conflicto legal de las tierras de su cónyuge, quien en vida nunca resolvió. De las cinco historias de viudez aquí compartidas, la experiencia de Margarita como mujer viuda y madre, aunque en un principio también se empleó como trabajadora doméstica, decidió trabajar como obrera en una fábrica para tener seguridad social para ella y su familia.

Por otra parte, las mujeres viudas que son ejidatarias, se han visto obligadas a hacerse partícipes de la vida pública-política de la comunidad, pues como parte de la asamblea deberán,

según los lineamientos del ejido, estar presentes en la toma de decisiones de la comunidad. Sin embargo, en las asambleas ejidales, todavía es poco común que las mujeres aporten opiniones y su participación en cargos de gobierno, es muy limitada.

El artículo 37 de la Ley Agraria La Procuraduría Agraria⁶⁰ reconoce la igualdad de las mujeres ejidatarias y comuneras, con pleno derecho para participar con voz y voto en las asambleas, al igual que participar en los comisariado y consejos de vigilancia ejidales y comunales. El 19 de diciembre de 2016 se publicó en el Diario Oficial de la Federación (DOF) la reforma a la Ley Agraria, artículo 37, párrafo segundo. Dicha reforma establece que:

Las candidaturas a puestos de elección que integran el comisariado ejidal y el consejo de vigilancia, deberán integrarse por no más del sesenta por ciento de candidatos de un mismo género, pudiendo aspirar a cualquiera de los puestos indistintamente. Para las comisiones y secretarios auxiliares con que cuenta el comisariado ejidal, se procurará la integración de las mujeres (p. 10).

Si bien la reforma al artículo 37 reglamenta la inclusión de las mujeres en los comisariados de ejidos y comunidades, no es una garantía para ocupar los puestos de representación más importantes, pues escasas veces las mujeres llegan a ser presidentas del comisariado ejidal o de bienes comunales. En 2020, el estado de San Luis Potosí tenía sólo el 5.2% de mujeres a cargo de los órganos ejidales o comunales, sólo por arriba de siete estados (Desigualdad en Cifras, 2020). Algunos de los factores que influyen en estas cifras son el bajo porcentaje de mujeres ejidatarias y comuneras, es decir, la mayoría de las mujeres no son dueñas legales de la tierra lo que impide formar parte de las asambleas de ejidatarios y comuneros. Las mujeres que logran ser partícipes

⁶⁰ Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 26 de febrero de 1992

de las asambleas, pocas veces reciben el apoyo de los hombres para ser presidentas del comisariado y la asignación de los cargos se limita al consejo de vigilancia y al de juezas.

La negación ante una nueva relación conyugal, como veremos a continuación, se construye a través de la experiencia, es decir, las mujeres de mayor edad que fueron criadas en contextos de violencia y que, posteriormente al llegar al matrimonio continuaron padeciéndola, han tenido la convicción de no volver a repetir esas experiencias. Mientras que, en la experiencia de una mujer viuda joven, quien tuvo una historia de vida en otra generación en la que ella no identificó violencia, aún conserva el anhelo de un nuevo matrimonio.

5.8 La negociación de los roles de género

La negociación de los roles de género es una tarea que, en el territorio teenek, no es exclusiva de las mujeres viudas, sino como hemos visto, han estado inmersas en el mismo dinamismo de la sociedad. Para el análisis de la negociación de los roles de género, retomo la matriz de nominación en términos de Hill Collins (2000), sobre la cual señala que ésta se compone de dos partes: un acuerdo particular de sistemas de opresión interseccional (género -ser mujer-, raza -etnicidad-, clase -situación socioeconómica-) y estos sistemas de opresión se organizan a través de los dominios de poder interrelacionados (estructural, disciplinario, hegemónico, interpersonal).

Los cuatro dominios de la matriz de dominación coercionan a las mujeres y quienes no se sujetan a ellos, son segregadas y excluidas, estos dominios, son: estructural, disciplinario, hegemónico e interpersonal. El dominio estructural que alude precisamente a las estructuras sociales como leyes, políticas, religión y economía, a lo largo de la historia de las comunidades y los ejidos teenek, ha impuesto en cada uno de éstos ámbitos, condiciones para que las mujeres no

sean sujetas de derecho. Una de las principales formas de control hacia las mujeres es la falta de acceso a los recursos económicos, en ocasiones, ni siquiera la libertad para salir a buscarlos, lo cual se genera desde los dominios disciplinario y hegemónico.

Sin embargo, como hemos visto⁶¹, el dominio hegemónico legitima la opresión a través del uso del lenguaje, las imágenes a las que respondemos, los valores que sostenemos y las ideas que mantenemos. En el territorio teenek lo que más influye para la reproducción de las opresiones y las subordinaciones es la enseñanza religiosa, la cultura comunitaria y la historia de las familias. Las cinco mujeres viudas en sus experiencias evidenciaron la necesidad de generar ingresos económicos para su subsistencia y la de su familia, lo cual contradice la imagen que se limita al trabajo no remunerado, así como la idea de mantenerse en el entorno familiar y comunitario. De igual forma, la negación de un nuevo matrimonio contradice la idea de completud de las mujeres, la cual es social, pero impuesta a través de la religión y la cultura.

El dominio disciplinario, el cual se expresa a través de protocolos de organización que ocultan los efectos de racismo y sexismo bajo la intercepción de eficiencia, racionalidad y trato igualitario, al igual que los otros tres dominios, en las comunidades teenek se ve fuertemente figurada por el exterior, principalmente a través de la relación desigual con las personas no indígenas de la cabecera municipal. De manera general, como mencioné en el Capítulo 3, las relaciones que se han establecido entre las personas teenek de las comunidades rurales y la población de la ciudad, históricamente ha estado determinada por el racismo y la discriminación. Ante esta imposición, las mujeres viudas han sucumbido a reproducir, a falta de otras oportunidades, el estereotipo de las mujeres indígenas asignadas al servicio doméstico. En la vejez,

⁶¹ por ello la importancia de una perspectiva interseccional que facilita identificar los elementos que oprimen y subordinan, para a partir de ello, poder generar respuestas y posturas que contradigan lo normativo, lo hegemónico.

quienes tuvieron la oportunidad como Alicia y Magdalena, encontraron alternativas para la producción agrícola de sus tierras, un mejor ingreso económico y la liberación del trabajo doméstico en la ciudad. También considerando que, debido a la naturaleza de cuerpo, disminuyó su fuerza física para salir todos los días a trabajar y en algunos casos, las inevitables enfermedades.

Las mujeres viudas, en un primer momento (recién llegada la viudez) ante el duelo, la precariedad económica y la sobre carga doméstica junto con la crianza de las hijas e hijos, estaban más vulnerables a la matriz de dominación. Aún las experiencias de mujeres que se volvieron contestatarias y desafiaron las normas sociales y culturales, se vieron inmersas en los cuatro dominios.

Los efectos del dominio interpersonal, influenciado por la vida diaria, generó las experiencias más significativas de las viudas. Fueron estas interacciones las que cimentaron un posicionamiento para rechazar un nuevo matrimonio y las estrategias de supervivencia para ellas y sus familias. Hill Collins hace énfasis en cómo las interacciones y relaciones cara a cara entre los individuos están influenciadas por las estructuras de poder y las relaciones de opresión; pero también es ahí donde se manifiesta la resistencia de las mujeres en su situación de viudez. A nivel ideológico personal, firmes ante el peso de vivir “solas” y una vez que socialmente ya no fueron consideradas “peligrosas”, tuvieron la libertad de vivir ajenas a las críticas.

En las experiencias de las mujeres viudas se puede observar cómo los dominios de poder las coloca al margen de la sociedad al impregnarles una serie de características, las cuales no siempre se aceptan con resignación, sino que cuestionaron y contradijeron. Las dos principales formas de cuestionamiento radican en la negación de un nuevo matrimonio y en la búsqueda de los recursos económicos. La mayoría de las mujeres viudas, se han visto obligadas a emprender estrategias para obtener ingresos, sobre todo las que enviudaron en su juventud cuando las y los

hijos eran pequeños. Cuando los hijos varones, éstos se sienten obligados a sostener económicamente a la madre y las hermanas, lo que en ocasiones llega a representar una nueva subordinación ante el joven varón proveedor.

Las historias aquí presentadas, evidencian las estrategias que las mujeres viudas construyeron en el reducido mundo de oportunidades, para más bien evadir los dominios de opresión. Los programas gubernamentales de apoyos para las personas adultas mayores han sido un soporte para la frágil economía de las mujeres, pero estos también implican la necesidad del acompañamiento de personas más jóvenes que apoyen en sus trámites y desplazamientos dentro y fuera de la comunidad. También las ha vuelto un blanco vulnerable ante la depredación que, sobre todo de familiares, hacen ante los recursos de ellas.

El empleo informal y el empleo en el servicio doméstico de las mujeres viudas durante la juventud, no les permitió tener acceso a la protección social en la vejez. Aún para las mujeres ejidatarias que gozan del patrimonio parcelario y para quienes la vejez les resulta liberadora, se enfrentan a la necesidad de los cuidados y el acompañamiento. El aumento de la migración de los hijos hombres, los aleja de la posibilidad de producir la tierra y el campo llega a quedar en total abandono. Difícilmente una mujer viuda puede quedarse totalmente ajena a alguna forma de producción de ingresos, las necesidades cotidianas a las que se enfrenta, desde la seguridad alimentaria, la salud, la educación cuando hay hijas e hijos pequeños, serán las principales motivaciones para su búsqueda de recursos.

Conclusiones

Aquí en el rancho la vida es buena, es más tranquila y nos gusta, pero eso no significa que como mujeres no queramos algo diferente, para nosotras y para nuestros hijos (Zefe, 2020).

La situación de viudez de las mujeres en el territorio teenek de Ciudad Valles, como hemos visto a lo largo de esta investigación, se construye desde diferentes ámbitos a partir de las características históricas, económicas y socioculturales del entorno y desde la experiencia de cada mujer. La historia de invasión, despojo y dominación hacia la población teenek, y en general hacia la población indígena de toda la región Huasteca, forjó un discurso en el cual fueron situados en el peldaño más bajo de la sociedad y sólo por debajo de los indígenas discriminados y racializados, estuvieron y continúan estando las mujeres indígenas, discriminadas y racializadas. Actualmente ese discurso se reproduce de maneras menos obvias, pero con la misma raíz de discriminación y racismo.

La perspectiva interseccional en esta investigación ha ayudado a entender que las mujeres teenek en general y de manera particular las mujeres viudas, no sólo se han enfrentado a la discriminación por su origen étnico-racial, sino que además el género, la clase social, la edad, la maternidad y la falta de acceso a derechos básicos como la educación, la salud y el empleo, se entrelazan para generar distintas formas de opresión. En las mujeres viudas teenek, estas formas de opresión fueron visibles a través de sus experiencias de vida, empero, en su realidad, el reconocimiento a las vicisitudes y sufrimientos que tuvieron que enfrentar, llegó mucho tiempo

después, en algunos casos hasta la vejez, cuando las mujeres viudas dejan de ser peligrosas y entonces “dan lástima” ante la mirada de la comunidad.

En este sentido, este estudio a través del análisis interseccional, difiere de los estudios revisados en el capítulo 1 porque aporta una comprensión más amplia y profunda de la viudez entre las mujeres indígenas. En lugar de ver la viudez como una condición que se experimenta sólo a través del género, la interseccionalidad me ha permitido explorar otros ejes de poder imbricados con la condición de género que originan distintas formas de opresión en las mujeres. Por otra parte, en el contexto de la investigación académica, al haber incorporado una metodología que se centró en las narrativas de las mujeres afectadas, brinda mayor inclusión y representatividad para un sector de la población que pocas veces ha sido escuchado.

Las preguntas sobre las cuales versó este estudio fueron: ¿qué ocurre cuando una mujer viuda decide no volver a casarse? y ¿cuáles son las implicaciones personales y sociales en las mujeres teenek viudas que se resistieron a un nuevo matrimonio? Primero, es necesario reiterar que la decisión de las mujeres viudas de no volver a casarse tiene que ver sus experiencias personales: la violencia ejercida por parte del cónyuge –Reynalda-, el temor de maltrato hacia las hijas e hijos cuando todavía son pequeños –Magdalena-, la coerción de las hijas e hijos para que la madre no vuelva a contraer matrimonio –Ma Lina- y la llegada de nuevas responsabilidades a las que se les da prioridad –Alicia-. La experiencia de Margarita es diferente pues tiene la esperanza de una nueva relación de pareja porque su historia conyugal ya no fue atravesada por la violencia.

En este tenor, aunque la decisión que no volver a casarse pareciera una decisión personal, el análisis demuestra que -en el caso de las mujeres de este estudio- está condicionada por la manera en que se produce una particular imbricación de sus condiciones de género, clase, raza

junto con otras específicas que fueron identificadas a lo largo de esta investigación (edad, maternidad, sexualidad, etc.). En la decisión de permanecer solas, Reynalda, Magdalena, Alicia y Ma Lina también están tocadas por experiencias de violencias físicas, económicas, ideológicas y emocionales; las cuáles, excepto la violencia física, son difíciles de reconocer. Están presentes en lo cotidiano casi de manera imperceptible, encubiertas en las costumbres propias de su cultura y en la reproducción de los roles y los estereotipos de su género. En general, las mujeres indígenas de los ámbitos rurales se han visto históricamente envueltas en múltiples formas de violencias, pero es necesario hacer énfasis en que las violencias hacia las mujeres no son exclusivas de estos contextos. Debido a la rigidez de la sociedad teenek, como hemos visto, muchas veces la violencia de género no se denuncia ni se hace pública.

Para una mujer viuda teenek, la decisión de un nuevo matrimonio no es sólo una decisión personal, por lo que el hecho de no volver a tener un cónyuge es un desafío social al que constantemente se estarán enfrentando. La estereotipación y la asignación de roles tradicionales hacia las mujeres en las comunidades teenek, redujeron sus oportunidades para enfrentar la vida sin una pareja masculina, pues desde la familia y la sociedad, no fueron criadas ni formadas para estar solas. El territorio teenek, al igual que la mayor parte del mundo, ha sufrido cambios acelerados y está en continuo proceso de transformación, por lo que cada vez es más apremiante que las mujeres estén preparadas para afrontar la vida más allá de la compañía masculina.

Actualmente es más común escuchar a las madres y padres jóvenes hablar sobre la necesidad de enseñar a sus hijas e hijos las tareas domésticas, así como el acceso a la educación por igual, pues experiencias como la migración de los varones les ha enseñado la importancia de saber cocinar, lavar la ropa y en general, la procuración de tareas y cuidados de manera autónoma. El acceso legal de las mujeres a la tierra es un tema prioritario dado que muchas mujeres colaboran

en el trabajo de la tierra aun sin ser propietarias, y por el alto porcentaje de mujeres viudas que quedan solas sin la garantía legal de ser propietarias ni de la tierra ni de la vivienda que habitan.

Respondiendo a la pregunta: ¿qué ocurre cuando una mujer viuda decide no volver a casarse? Las mujeres viudas teenek se han visto enfrentadas a los desafíos que implica la crianza de sus hijas e hijos, mientras que al mismo tiempo deben salir a buscar los recursos económicos para su manutención y cumplir con las obligaciones que implica la vida en la comunidad: asistir a las asambleas, los sistemas de cargos y el trabajo en los distintos comités que se articulan en las instituciones comunitarias (salud, educación, religión, agua, luz, etc.). De esta forma, las mujeres son situadas en un vaivén de compromisos y preocupaciones que menguan sus posibilidades de descanso, de interactuar de formas más armoniosas con su familia y su entorno y de poder lograr los suficientes ingresos que cubran sus necesidades.

Las mujeres viudas también cargan con la opresión de las ideologías hegemónicas del territorio teenek, en el que las mujeres adultas sin un cónyuge son inferiores a las que sí lo tienen. Se enfrentan al recelo de otras mujeres porque las consideran generadoras de deseo sexual en los hombres y de buscar apropiarse de la pareja de alguien más. Esta idea se gesta desde la concepción de que una mujer no puede estar sola, no sólo porque necesita de un hombre que la ayude y respalde, sino porque además su cuerpo ya ha experimentado la sexualidad. En este sentido es que las mujeres son acosadas por los hombres en un plano sexual, pero también por las mujeres quienes temen la desarticulación de sus propias familias.

El problema de la sexualidad de las mujeres viudas teenek está relacionado con un posible comportamiento sexual que no está controlado socialmente. Esto significa que a diferencia de una mujer joven y soltera en la que los estereotipos de su género le dictan que debe llegar virgen al matrimonio o que su comportamiento sexual debe ser muy discreto para que “nadie se entere” o,

a diferencia de las mujeres casadas en las que la sexualidad está regulada a través del matrimonio, las mujeres viudas “gozan” de una aparente libertad sexual que difícilmente puede llegar a ser controlada. Sin embargo, más allá de lo que se puede creer, la percepción tanto de hombres como de mujeres hacia la sexualidad de las mujeres viudas, éstas no manifestaron un interés en ese tema, pues sobre la sexualidad priorizaron la maternidad. Además de que la sexualidad sigue siendo un tema del que poco se habla abiertamente entre las mujeres y más aún entre las mujeres mayores.

En la estructura sociopolítica de la comunidad, las mujeres viudas se enfrentan a la sobre carga de responsabilidades al considerar que, al no contar con un cónyuge, tienen el tiempo libre para participar en cargos y actividades en beneficio de la comunidad. Lo cual, como ya lo he reiterado, dista mucho de ser verdad y que, por el contrario, existe la sobrecarga de responsabilidades para ellas. Si bien las mujeres viudas, sobre todo las ejidatarias, en sus testimonios han mencionado que se han hecho partícipes de la vida política de la comunidad, lo cierto es que al ser mayoría los hombres ejidatarios, las mujeres ejidatarias tienen pocas oportunidades de participar en la toma de decisiones y más aún, pocas posibilidades de ocupar cargos destacados.

Esta situación de las mujeres ejidatarias, de las cuales casi el total son viudas ya que difícilmente los padres nombran sucesoras a sus hijas, tiene un contradiscurso. Por una parte, los hombres señalan que las mujeres no quieren aceptar cargos porque no están dispuestas a dar tiempo para el servicio comunitario, lo cual en la mayoría de las ocasiones es verdadero, pero la sobreocupación de las mujeres tiene que ver con la falta de corresponsabilidad familiar en los hogares, sobre todo por parte del cónyuge. Por otra parte, las mujeres no quieren relacionarse con otros hombres para evitar el acoso o los “malos entendidos”.

¿Cuáles son las implicaciones personales y sociales en las mujeres teenek viudas que se resistieron a un nuevo matrimonio? La autonomía de las mujeres viudas no se ha dado de forma total, sino que ha sido una lucha constante de las mujeres que en su historia de vida se han tenido que enfrentar a los retos que esta condición les ha ido presentando. La precarización económica de la mayoría de las familias teenek no ha podido ofrecer una garantía que satisfaga las necesidades de las mujeres viudas en su vejez, por lo que la búsqueda de ingresos es continúa a lo largo de toda su vida desde el inicio de la viudez. Los programas sociales, que apoyan económicamente a las personas de 65 años y más, amortiguan el trabajo de las viudas mayores.

La interseccionalidad va más allá de ser una herramienta teórica-metodológica que nos ayuda a evidenciar las experiencias de las mujeres viudas, nos ayuda a situarnos en un contexto más amplio, como lo es el contexto histórico de la colonización de la Huasteca potosina que nos muestra como diferentes aspectos de la identidad se entretrejieron y aquejaron las experiencias de las mujeres indígenas. Una perspectiva interseccional puede ser también el camino para guiarnos hacia los sistemas de racismo y discriminación que, por siglos, ha padecido la población teenek. Las mujeres indígenas teenek no cuestionan su género ni su origen étnico-racial, sino la falta de oportunidades que estas condiciones les ha traído. Cuestionan un sistema que reproduce discursos añejos que las sitúa en lo más bajo de su propia sociedad y que las estereotipa y racializa cuando salen de ésta.

La identificación de la imbricación de categorías (género, raza/etnicidad, clase, edad sexualidad, educación, salud, trabajo, etc.) que generan múltiples opresiones y desigualdades en las mujeres viudas teenek, permite una visión más completa para entender los desafíos a los que se enfrentan y debe permitir el diseño de respuestas más efectivas y justas desde la política pública y los programas sociales, es decir, a nivel estructural. Pero también en el ámbito ideológico de la

comunidad para que, a su vez, las mujeres viudas sean capaces de tomar decisiones basadas en la gama de oportunidades que tienen frente a sí y no sólo en el temor a repetir experiencias dolorosas.

Las mujeres viudas que compartieron su experiencia en este espacio, han creado otras formas de estar en el entorno comunitario, a partir de decisiones que les permitieron contradecir roles de género que les fueron impuestos por haber nacido mujeres, además de la situación en que fueron colocadas socialmente por ser viudas. En este sentido, la interseccionalidad en esta investigación ha sido utilizada como una perspectiva teórica y una metodología para contribuir a identificar diversos aspectos de vidas de las mujeres viudas como sujetas y del contexto sociocultural en el que se desenvuelven. Sí como identificación de los sistemas de opresión que las atraviesan, pero más como una herramienta útil para la reflexión desde sí mismas y para identificar el poder de agencia de las mujeres viudas para transformar su realidad.

Esta perspectiva teórica y metodología fue nutrida de las experiencias compartidas por las mujeres viudas, a partir de las cuales se hizo un esfuerzo por caracterizar e interpretar los sistemas de dominación y opresión, y al mismo tiempo, identificar cómo fue que lograron enfrentar su realidad. La transformación, realizada en un largo periodo de tiempo en algunos casos, las hizo conscientes de las condiciones de vida que les fueron impuestas por la sociedad, pero también las ha hecho contestatarias de aquello que las ha oprimido.

La importancia de elegir una perspectiva interseccional es también reconocer que adoptar dicha mirada no lleva a algo terminado o concluido, sino más bien a un camino a través del cual ir incorporando miradas que contribuyan a dar cuenta, pero también que nos permita ir construyendo alternativas para cambiar realidades. En este caso se trata de las realidades de las mujeres teenek que están en situación de viudez y las que vendrán, precisamente para que su realidad sea distinta y no tengan que a travesar por las mismas experiencias de opresiones y desventajas.

Además de los resultados de investigación, la interseccionalidad me brindó herramientas como investigadora para situarme en el campo de estudio, no desde una mirada exterior, sino como parte de una realidad a la que no soy ajena, en la que no sólo compartimos un territorio geográfico que estuvo distante por mucho tiempo. Toda la investigación estuvo atravesada por mi propia experiencia, la cual me ayudó a entender que no sólo somos mujeres, sino que además somos madres, trabajadoras y que el hecho de habitar en una comunidad del territorio teenek, ya nos ha hecho objeto de discriminación en, por lo menos, una ocasión. Y, fue precisamente mi lugar de origen el que me abrió las puertas de muchos espacios en los que cuando contaba que yo también era de una comunidad, que tenía grados académicos y que además estaba interesada en sus historias de vida, había una mayor aceptación de mi presencia. Entendí que las experiencias de las mujeres viudas teenek no se pueden explicar sólo desde su condición de género, su origen étnico-racial o desde su clase social, sino que es la conjunción de estos ejes y otra multiplicidad de factores, que al entrecruzarse generan distintas experiencias en cada una de ellas.

Referencias de Consulta

- AGUIRRE, Gonzalo (1991). *Obra Antropológica IX Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. Gobierno del Estado, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista
- ANUARIO estadístico y geográfico de San Luis Potosí 2017, Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI)
- BACH, Ana María (2010). *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*. Editorial Biblos.
- BARROSO, José María (2014). Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales* (III), pp. 22 - 33
<http://iberoamericasocial.com/feminismo-decolonial-una-ruptura-con-la-vision-hegemonica-eurocentrica-racista-y-burguesa>
- BEAUVOIR, Simone de (1970). *La vejez*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BODDENBERG, Sophia (2018). Mujeres indígenas y afrodescendientes, interseccionalidad y feminismo decolonial en América Latina. *Revista Búsquedas Políticas*, Universidad Alberto Hurtado
http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:R4ba51cZtYcJ:scholar.google.com/&hl=es&as_sdt=0,5
- BOURDIEU, Pierre (2008). *El sentido práctico*. Editorial Siglo XXI
- BUSTAMANTE, Mercedes., Nucamendi, Mauricio Arellano (2019). Experiencias de una investigación participativa: construcción de un movimiento de campesinas para demandar la co-titularidad en la propiedad social. En Montserrat Bosch. Heras (Ed.), *Mercedes Olivera: Feminismo popular y revolución. Entre la militancia y la antropología*, CLACSO, pp. 571–594 <https://www.jstor.org/stable/j.ctvt6rm5c.29>

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca
https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Aime_zapatistas/Poscolonialidad_ninos-Castro_Gomez.pdf
- COESPO (2021). Perfil Sociodemográfico de la Población Indígena en el Estado de San Luis Potosí, Consejo Estatal de Población (COESPO)
https://slp.gob.mx/coespo/Documentos%20compartidos/AaPoblaci%C3%B3nInd%C3%ADgena_COESPO_2021.pdf
- COESPO (2018). Perfil Sociodemográfico de la Población Indígena en el Estado de San Luis Potosí, Consejo Estatal de Población (COESPO).
https://slp.gob.mx/coespo/SiteAssets/Poblaci%C3%B3n%20Ind%C3%ADgena_COESP O2018.pdf
- COLLINS, Patricia Hill (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (2nd ed.). Routledge.
- CRENSHAW, Kimberlé (2012, original en inglés 1991). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En Raquel Lucas Platero Méndez (coord.) *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Bellaterra, pp. 87-122
- CRENSHAW, Kimberlé (1989), Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989, pp. 139-167.
<https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=ucf>
- CUBILLOS Almendra, J. (2015) “La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista”. *Oxímoro Revista Internacional de Ética y Política*, Núm 7, otoño 2015. Universidad Complutense de Madrid, pp. 119-137
<https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/14502/17834>

- CUMES, Aura (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. En Puqueño (comp.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. FLACSO-Ministerio de Cultura, pp.29-52.
<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/41463.pdf>
- CURIEL, Ochy (2017). Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos. *Intervenciones en Estudios Culturales*. N. 4, pp. 41-61
<http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/53/5312003/5312003.pdf>
- CURIEL, Ochy (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Revista Nómadas*. Nro. 26. Universidad Central, pp. 92-101
<https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>
- DAMONTE Valencia, Gerardo (2011). *Construyendo territorios. Narrativas territoriales Aymaras contemporáneas*. Fundación Tierra-GRADE-CLACSO
- DAVIS, Kathy (2008). Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful. *Feminist Theory*, vol. 9, núm. 1, pp.67-85
- DOLORES Bautista, Jorge y Mayorga Muñoz, Vianey A. (2022). Servicios públicos de salud en las huastecas hidalguense y potosina, México: un derecho humano en entredicho en la coyuntura del Covid 19. *Ciencia Huasteca Boletín Científico de la Escuela Superior de Huejutla*, Publicación semestral, Vol. 10, No. 19 (2022), pp. 1-14
<https://repository.uaeh.edu.mx/revistas/index.php/huejutla/article/view/8109/8563>
- DUCEY, Michael T. (1989). Tierras comunales y rebeliones en el norte de Veracruz antes del Porfiriato, 1821-1880: el proyecto liberal frustrado. *Anuario VI*, Centro de Estudios Históricos. Universidad Veracruzana, pp. 209-229
<https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/8508/anua-VI-pag209-229.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- ESCOBAR Ohmstede, Antonio (2015). La desamortización civil en las Huastecas vistas a través de los condueñazgos en la segunda mitad del siglo XIX. En José Plata Vázquez, Fuensanta Medina Martínez y Agustín Avila Méndez (coords.), *Territorios, seguridad y soberanía alimentaria. Retos para el futuro*. El Colegio de San Luis de Potosí.

- ESCOBAR Ohmstede, Antonio y Jacqueline Gordillo (1998). ¿Defensa o despojo? Territorialidad indígena en las Huastecas, 1856- 1930. En Antonio Escobar Ohmstede, et al., *Estudios campesinos en el Archivo General Agrario*. Registro Agrario Nacional/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- ESPINOSA, Yuderkis; Gómez, D; Lugones, Ma; y Ochoa, K. (2013). Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo decolonial Una conversación a cuatro voces. En Walsh, Catherine, (Ed.). *Pedagogías Decoloniales Prácticas insur-gentes de resistir, (re) existir, y (re) vivir*. Abya-Yala, pp. 403-441 <https://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2013-Pedagog%C3%ADas-Decoloniales.-Pr%C3%A1cticas.pdf>
- FEMENÍAS, María Luisa (2009). Género y feminismo en América Latina. *Debate Feminista*, Vol. 40, Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 42-74
<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20110318071025/4GarciaValdivieso.pdf>
- GALICIA González, Eugenia; Almeida Pinto, Neide Maria de; Carvallo Fiúza, Ana Louise de (2019). La viudez en las mujeres. Aproximaciones diversas en las ciencias sociales. *Revista Estudios Feministas*, v. 28, n. 2, pp. 1-13
<https://www.scielo.br/j/ref/a/LBT5Wy8drSx3F5g4zn3LrBC/?format=pdf&lang=es>
- GAJARDO, Antonieta V. (2018). Un acercamiento interseccional al discurso de la tradición en casos de violencia a mujeres Mapuche. *Revista de Estudios Sociales* (64), 2-14
<https://journals.openedition.org/revestudsoc/10001>
- GIMÉNEZ, Gilberto (1996). Territorio y cultura. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, diciembre 1, volumen II, No. 4, Universidad de Colima, pp. 9-30
<https://www.redalyc.org/pdf/316/31600402.pdf>
- GOLUBOV, Nattie (2016). Interseccionalidad. En Hortensia Moreno y Eva Alcántara (coords), *Conceptos clave en los estudios de género Volumen 1*. Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género, pp.197-213

- GUTIÉRREZ, Gerardo y Lorenzo Ochoa (2009). Los límites culturales de la Región Huasteca. En Diana Zaragoza Ocaña (coord.), *Memoria del Taller Arqueología de la Huasteca, Homenaje a Leonor Merino Carrión*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 77-92
- HERNÁNDEZ, Rosalva. 2003. Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. *La Ventana* 18, pp. 9-39
<https://www.redalyc.org/pdf/884/88401803.pdf>
- INEGI (2020). Principales resultados por localidad (ITER) del Censo de Población y Vivienda 2020. Instituto Nacional de Geografía y Estadística.
- INMUJERES (2024). *Viudas*. <http://estadistica-sig.inmujeres.gob.mx/formas/tarjetas/Viudas.pdf>
- LASAGNI Colombo, Viviana; Tuzo Gatto, María del Rosario; Aristizábal-Vallejo Nidia; Bernal, Roberto; Heredia, Dalila; Muñoz, Lenny M.; Palermo, Norma; Torrealba, Luynés M.; Crespo, Elizabeth; Palacios, Marcelina; Villarroel, Corina Inés (2014). Viudez y Vejez en América Latina. *Revista Kairós: Gerontología*. São Paulo, v. 17, n. 1, pp. 9-26
<https://revistas.pucsp.br/index.php/kairos/article/view/19652/14524>
- LLANOS Hernández, Luis (2010). El concepto de territorio y la investigación en las ciencias sociales. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, septiembre-diciembre, volumen 7, No. 3, pp. 207-220
- LOMNITZ-Adler, Claudio (1995). *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. Joaquín Mortiz-Planeta
- LUGONES, María (2014) Colonialidad de Género. Hacia un feminismo descolonial. En Walter Mignolo, et al., *Género y descolonialidad*. Ediciones del Signo, pp. 13-42.
- MANIFIESTO de la Colectiva Río (2019/1977). *Herramienta Revista de debate y crítica marxista*. <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=1802>
- MAYORGA Muñoz, Vianey A. y López Soto, Nelly A. (2019). Cuevas del Viento y la Fertilidad: continuidad ritual entre nahuas y teenek de la Huasteca potosina. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. <https://www.colsan.edu.mx/p/dea/egresados.php>

- MEADE, Joaquín (1942). *La Huasteca: época antigua*. Editorial Cossío
- MEADE, Joaquín (1970). *Historia de Valles. Monografía de la Huasteca Potosina*, Sociedad Potosina de Estudios Históricos San Luis Potosí, S.L.P:
- MOLINA, P., Cristina, 1994. *Dialéctica feminista de la ilustración*. Anthropos.
- MONTES DE OCA, Verónica (2011). Viudez, soledad y sexualidad en la vejez: mecanismos de afrontamiento y superación. *Revista Temática Kairós Gerontología*, São Paulo, v. 14, n. 5, pp. 73-107.
http://seminarioenvejecimiento.unam.mx/Publicaciones/articulos/viudez_soledad_sex.pdf
- NACIONES Unidas (2024). Día Internacional de las viudas 23 de junio
<https://www.un.org/es/observances/widows-day>
- OCHOA, Karina (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En Espinosa Miñoso, Yuderkys, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz (coords.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca, pp. 105-118.
- OCHOA, Karina (2005). *Buscando la tierra llegamos Territorio, espacio, múltiples públicos y participación de las mujeres indígenas y mestizas en el municipio de Calakmul, Campeche* [Tesis Maestría en Desarrollo Rural]. Universidad Autónoma Metropolitana.
- ONU (2011). Resolución aprobada por la Asamblea General el 21 de diciembre de 2010, A/RES/65/189. Organización de las Naciones Unidas
<https://undocs.org/es/A/RES/65/189>
- INEGI (2021). Panorama Sociodemográfico de México. San Luis Potosí: Censo de Población y Vivienda 2020-Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI).
- INMUJERES (2020). Las mujeres y el acceso a la tierra. *Desigualdad en Cifras*, Año 6, Boletín No. 5, mayo http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/BA6N05.pdf

- PÉREZ Cárdenas, C. y Infante R., N. (2005). La viudez: algunas vivencias en la etapa de disolución familiar. *Revista cubana de medicina integral*, 21(3-4), mayo-agosto. La Habana http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-1252005000300011&lng=es&nrm=iso
- PÉREZ Castro, Ana Bella (2016). Producción y consumo del territorio huasteco: de la apropiación simbólica a la instrumental. En Ávila Méndez, Agustín y José Luis Plata Vázquez (coords.), *Nuevas coordenadas del territorio huasteco desde la historia, la arqueología, el arte y los rituales*, El Colegio de San Luis, pp. 47-74.
- PIÑA, Beatriz Alejandra (2012). *De castitas a sanctitas: las modificaciones en el constructo de la viuda del paganismo al cristianismo primitivo en Ad uxorem de Tertuliano* [Tesis de Maestría en Letras]. Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Autónoma de México
<http://132.248.9.195/ptd2012/marzo/0678025/Index.html>
- PLATERO, Raquel (2014). ¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer? En Mendia Azkue, Irantzu, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion, Jokin Azpiazu Carballo (eds.), *Otras formas de reconocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Universidad del País Vasco-Seminario Interdisciplinar de Metodología de Recerca Feminista, pp. 79-91
https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/269/Otras_formas_de_reconocer.pdf?1488539836
- QUIJANO, Aníbal (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO, pp. 777-832
<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>
- QUIJANO, Aníbal (2014). “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 757-776
<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>

- QUIJANO, Anibal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, Vol. 13, No. 29, Lima, pp.11-20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- RODRÍGUEZ, María Teresa (2017). Mujeres indígenas y sistema de cargos en el siglo XXI. Un acercamiento desde la Sierra de Zongolica, Veracruz, México. *Diálogo Andino-Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, (52), pp. 45-55
<https://www.redalyc.org/pdf/3713/371351097006.pdf>
- RIPIO, Rodríguez, M. Vanesa (2019). Otro juego de herramientas: matriz de dominación y resistencia simbólica. *Feminismo/s* 33, junio 2019, pp. 21-34
<https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/revlatinofamilia/article/view/5569/5033>
- SAGARPA (2015). Uso consuntivo del agua de riego en el cultivo de azúcar, Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural.
<https://www.siiiba.conadesuca.gob.mx/siiaca/Consulta/verDoc.aspx?num=646>
- SAXE, F. N. (2015). La noción de performatividad en el pensamiento de Judith Butler: queerness, precariedad y sus proyecciones. *Estudios Avanzados*, (24), pp. 1-14
https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.10265/pr.10265.pdf
- SEGATO, Rita (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y religiosidad en tiempos de políticas de la identidad*. Editorial Prometeo
- SIERRA, María Teresa (2009). Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos. *Desacatos*, (31), p. 73-88
<https://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n31/n31a5.pdf>
- STOLKE, Verena (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad? *Política y cultura*, número 014, Distrito Federal: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 25-60
<https://www.redalyc.org/pdf/267/26701403.pdf>
- TOVAR, Patricia (1999). Más allá del matrimonio, un territorio llamado viudez. *Nómadas*, núm. 11, octubre, Universidad Central, pp. 178-184
<https://www.redalyc.org/pdf/1051/105114277017.pdf>

- VILLEGAS Guzmán, Claudia Lucía (2011). *Madres solas, relaciones de género y parentesco. Caso del ejido teenek de Tancuime, Aquismón, S.L.P* [Tesis de Maestría en Antropología Social] El Colegio de San Luis
- VIVEROS Vigoya, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista* 52, pp. 1-17
<https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/80372/La%20interseccionalidad.%20Una%20aproximaci%c3%b3n%20situada%20a%20la%20dominaci%c3%b3n.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- VIVEROS Vigoya, Mara (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 1, pp. 63–81
<https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/revlatinofamilia/article/view/5569/5033>
- VUORISALO-TIITINEN, Sarri (2011). *¿Feminismo indígena? Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994-2009* [Tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos]. Universidad de Helsinki
<https://helda.helsinki.fi/server/api/core/bitstreams/3b7ed0eb-2e28-4410-b68c-88deaf796cbf/content>
- WALSH, Catherine. (2013). *Pedagogías decoloniales Tomo I: Prácticas insurgentes de resistir (re) existir y (re) vivir* (Vol. 1). Editorial Abya-Yala.
<https://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2013-Pedagog%C3%ADas-Decoloniales.-Pr%C3%A1cticas.pdf>
- YUVAL DAVIS, Nira (2004). *Género y nación*. Editorial Flora Tristán
- ZABALA, Cosío, María Eugenia (1995). Historia de la familia en México, pp. 1-14
https://ddd.uab.cat/pub/worpaper/1995/190362/papersdemografia_a1995n109.pdf

Encuesta para mujeres viudas

1. Nombre completo
2. Comunidad
3. Edad
4. Número de hijos/hijas
5. ¿Es hablante de lengua teenek?
6. Actualmente, ¿con quién vive?
7. ¿Quién la apoya económicamente?
8. ¿Tiene dependientes económicos? Sí () No ()
9. La casa donde vive es: A) Propia B) Prestada C) Rentada
10. El material de construcción de la casa es: A) Paredes y techo de concreto B) Paredes de madera y techo de lámina C) Paredes de concreto y techo de lámina D) Paredes de madera y techo de palma
11. ¿Trabaja actualmente? Sí () No () ¿En dónde?
12. ¿Es beneficiaria de algún programa de gobierno? Sí () No () ¿Cuál?
13. ¿En dónde recibe atención médica cuando se enferma?
14. ¿Es ejidataria? Si lo es, preguntar a quién heredó la tierra su esposo.
15. ¿A qué edad se casó?
16. ¿Qué edad tenía usted cuando enviudó?
17. ¿Cuántos años tenía su esposo al momento de fallecer?

18. Causa de fallecimiento de su esposo

19. ¿Qué tipo de productos le es más difícil adquirir? Enumere del 1 al 6 por orden de dificultad. __Alimentos __Medicamentos __Ropa y calzado__Artículos de higiene personal __Artículos de limpieza para el hogar

20. ¿Comercializa algún producto manufacturado, recolectado o de reventa? Sí () No ()
¿Cuál?

21. ¿Realiza algún trabajo artesanal? Sí () No () ¿Cuál?

22. ¿Tiene alguna enfermedad crónica? Sí () No () ¿Cuál?

23. ¿Toma medicamentos de manera constante?

24. ¿Tiene alguna discapacidad?

Guía de entrevista para mujeres viudas

1. Nombre
2. Fecha de nacimiento
3. Edad en la que contrajo matrimonio o comenzó la vida en pareja
4. Edad de su cónyuge en la que contrajo matrimonio o comenzó la vida en pareja
5. Edad en la que enviudó
6. Causa de fallecimiento de su cónyuge
7. Indagar aspectos de la niñez
8. Indagar detalles sobre la forma en que se relacionó con su cónyuge
9. Indagar aspectos relevantes sobre la vida matrimonial (relación de pareja, economía del hogar, relación con la comunidad)
10. ¿Cuáles fueron las principales problemáticas a las que se enfrentó cuando enviudó?
11. ¿Cómo fue su relación con la comunidad cuando enviudó?
12. ¿Recibió propuestas de matrimonio?