Mujeres mayas yucatecas en acción colectiva: Una mirada a su identidad de género desde el feminismo comunitario

Yucatecan mayan women in collective action: A look at their gender identity from community feminism

Silvia Montejo Murillo

Universidad Autónoma de Yucatán

Citlalin Ulloa Pizarro

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Resumen

En este artículo analizamos, desde la teoría del feminismo comunitario, las identidades de género experimentadas por un grupo de mujeres mayas de Canicab y San Antonio Sihó, en Yucatán, México. El análisis de sus identidades parte de los testimonios y observaciones obtenidas durante la participación de estas mujeres en dos actividades gestionadas por el centro comunitario *Uj jaa' sijo'ob*: un taller intercomunitario con el Centro Alternativo para el Desarrollo Integral Indígena (CADIN, A.C.) que se realizó en San Antonio Sihó y en el Primer Encuentro de Mujeres Mayas (PEMM), celebrado en la localidad Canicab, el 1 de junio de 2019. Esta acción colectiva permitió hacer observación participante y entrevistas, de las cuales se desprende

Abstract

In this paper, we analyze the gender identities experienced by a group of Mayan women from Canicab and San Antonio Sihó, in Yucatán, Mexico, based on the theory of communitarian feminism. The analysis of their identities is based on the testimonies and observations obtained from their participation in two activities managed by the *Uj jaa' sijo'ob* community center: in an inter-community workshop with the Alternative Center for Integral Indigenous Development (CADIN, A.C.) which took place in San Antonio Sihó and the First Encounter of Mayan Women, held in Canicab, on June 1, 2019. This collective action made it possible to obtain participant observation and interviews, from which part of the material

parte del material que se presenta en este documento. El enfoque fue cualitativo y utilizamos un método etnográfico crítico para explorar y profundizar en las vivencias de las mujeres. Los resultados reflejan la expresión de identidades complejas y dinámicas, desde las cinco categorías propuestas por el feminismo comunitario (Paredes, 2013), mismas que se evidencian a partir de las narrativas y reflexiones construidas durante dichas reuniones. Este artículo hace evidente la diversidad de las mujeres indígenas, sus pensamientos y acciones, opuestas a estereotipos añejos, a formas previamente socializadas de ser mujer y aprendidas en las familias y comunidades de origen. Esta diversidad se unifica en la capacidad de agencia de cada mujer, la cual les permite lograr cierto control en sus vidas para obtener mayor autonomía y acceder a oportunidades, cuando se basan en la reflexividad.

Palabras clave

Mujeres indígenas, identidad de género, acción colectiva, feminismo comunitario, agencia.

presented in this document was obtained. The approach was qualitative, and we used a critical ethnographic method in order to explore and get an in-depth view in relation to the women's experiences. The results reflect the expression of complex and dynamic identities, from the five categories proposed by community feminism (Paredes, 2013), which are evident from the narratives and reflections built during these meetings. This article reveals the diversity of indigenous women, their thoughts and actions, as opposed to old stereotypes, to previously socialized ways of being a woman and which were learned within families and communities of origin. This diversity unifies itself in each woman's capacity for action, which allows them to achieve specific control in their lives to obtain greater autonomy and access opportunities when they are based on reflexivity.

Keywords

Indigenous women, gender identities, collective action, community feminism, agency.

Introducción

Estudios recientes sobre mujeres indígenas latinoamericanas muestran que, a menudo, siguen sufriendo condiciones de desvalorización y opresión, a pesar de los avances en materia de derechos de los pueblos originarios y derechos de la mujer (Weise y Álvarez, 2018; Gargallo, 2014). En la actualidad, las mujeres indígenas continúan siendo quienes realizan trabajos con menor valor social y económico. De acuerdo con la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 2018), 80% de las personas que

realizan trabajo doméstico[1] en el mundo son mujeres; sus labores pueden incluir tareas como limpiar, cocinar, lavar y planchar la ropa, cuidar de los niños, de los ancianos o de familiares con alguna discapacidad o enfermedad. Asimismo, estas mujeres reciben salarios muy bajos y realizan jornadas de trabajo muy largas. En algunos países no tienen garantizado un día de descanso semanal.

En México, las mujeres indígenas están expuestas a violencia y discriminación por parte de los hombres y otras mujeres no indígenas; además, experimentan violaciones graves a sus derechos humanos, como consecuencia del racismo, por tener rasgos que las asocian con una etnia, por ser mujeres y por ser pobres (Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos, Red TDT, 2018). Todos estos elementos forman parte de las expresiones del patriarcado originario, colonial y el de la modernidad que ha pasado a ser parte del imaginario colectivo de este país. Por ejemplo, en la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2017 (CONAPRED *et al.*, 2018), 40.3% de la población indígena entrevistada declaró haber sido discriminada por su condición de persona indígena. En esta misma encuesta, 65% de las personas indígenas entrevistadas de 18 años o más declararon que sus derechos se respetan poco o nada, mientras que 36% de los hombres y 33% de las mujeres estuvieron de acuerdo con la idea o el prejuicio de que la pobreza de las personas indígenas se debe a su cultura. Asimismo, 75.6% estuvo de acuerdo con que las personas indígenas son poco valoradas por la mayoría de la gente.

[1] Las/os trabajadoras/es domésticas/os constituyen una parte considerable de la fuerza de trabajo en empleo informal y se encuentran entre los grupos de trabajadoras/es más vulnerables. Trabajan para hogares privados, con frecuencia sin condiciones de empleo claras, sin estar registradas/os, y excluidos del alcance de la legislación laboral (OIT, 2018). México cuenta con la reciente modificación a la Ley Federal de Trabajo en abril de 2019, del artículo 331 al 342. Con tales reformas se empezó a reconocer la figura de empleada o empleado doméstico como trabajador, así como sus derechos, tales como cobertura por fallecimiento, la existencia y vigencia de un contrato entre trabajador y empleador, las horas de trabajo, las remuneraciones y prestaciones adicionales. Esta ley reconoció también la obligación que tienen los empleadores de garantizar vacaciones, pago de días de descanso, aguinaldo, alimentación en lo general y de otorgar cualquier otra prestación que las partes acuerden. Se espera que estas modificaciones a Ley Federal del Trabajo (2019) ayuden a disminuir las desigualdades que experimentan las empleadas y empleados del hogar, en todo el país.

En el caso de Yucatán, que es el segundo estado con mayor población que habla una lengua indígena (CONAPO, 2016), mayormente maya, tanto la discriminación como la violencia son problemas comunes en las mujeres indígenas. "Yucatán ocupa el séptimo lugar a nivel nacional en embarazo en mujeres de entre 12 y 14 años" (CONAPO, 2017: 52) y un poco menos de 50% de las mujeres de entre 18 y 24 años que viven en comunidades ha manifestado haber vivido violencia durante toda su vida (INEGI, 2016). Por otro lado, de acuerdo a la Encuesta Estatal sobre Discriminación en Yucatán (CODHEY, 2014: 22), 77.7% señaló que las personas indígenas sufren discriminación y 66.9% que éstas son discriminadas por hablar la lengua maya. Asimismo, 50.3% indicó que se les discrimina por portar *huipil*, la vestimenta típica de las mujeres indígenas mayas de Yucatán (Ruiz, 2011); mientras que 81.8% considera que también por ser pobres (Codhey, 2014), una categoría dentro de la que comúnmente se coloca a las poblaciones indígenas en Yucatán (Bracamonte y Sosa y Lizama, 2003).

Los datos más actuales relacionados con el contexto en el que se encuentran las mujeres de esta investigación son los que nos proporciona la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL, 2013)[2] sobre microrregiones. Canicab y Sihó son localidades/comunidades rurales de Yucatán con identidad étnica maya, que se evidencia con el uso de la lengua maya y con la autoadscripción de sus habitantes a esta identidad (Llanes, 2018). Canicab tiene una población total de 758 personas: 376 hombres y 382 mujeres, mientras Sihó cuenta con 1 566 habitantes: 775 hombres y 791 mujeres, ambas localidades con un alto grado de marginación social (SEDESOL, 2013). La baja escolaridad es otro problema que presentan las mujeres de ambas comunidades estudiadas y compartido con las de otras comunidades indígenas (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 2015).

De acuerdo con información proporcionada por el colectivo *Uj jaa' si jo'ob* que se encuentra en Canicab y CADIN, A.C. ubicado en San José Sihó, en estas comunidades se continúan practicando estereotipos de género tradicionales, los cuales Rosado (2012:184) describe como: "Un

[2] Estos son los datos más actualizados sobre las comunidades de estudio.

conjunto estructurado de creencias compartidas dentro de una cultura, acerca de atributos o características que hombres y mujeres poseen" o deberían poseer y que se transmite esencialmente en el seno de la familia y son reforzados en la comunidad y en la propia escuela (Acker, 2003).

Estos estereotipos son con mucha frecuencia parte del patriarcado, concretamente en sus expresiones de machismo que impera en nuestras sociedades, en las cuales los géneros se relacionan como opuestos antagónicos y, por lo tanto, en constante conflicto. De acuerdo con Jiménez, Cano y Montejo (2008: 47), ésta es "a menudo una de las causas de violencia en las parejas dentro de las comunidades mayas, violencia que daña y lastima recurrentemente a las mujeres". Lo anterior fue descubierto a través del análisis de las fuentes documentales y confirmado con las entrevistas. Aunado a ello, existen embarazos a muy temprana edad; miembros de ambas comunidades y organizaciones reconocen a la ausencia de la madre y el padre durante el día por motivos de trabajo, la principal causa de estos embarazos, ya que las y los adolescentes empiezan a experimentar su sexualidad a edades tempranas y sin medidas para planificar la concepción.

El Centro Alternativo para el Desarrollo Integral Indígena (CADIN) se encuentra en San Antonio Sihó, Halachó, Yucatán y está formado por un grupo de mujeres mayas que, movidas por problemas como el alcoholismo y la violencia por parte de sus compañeros y parejas hombres, se organizaron y lo fundaron con apoyo de los recursos proporcionados por la extinta Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) —ahora llamado Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI)[3]— y de una actividad productiva que ellas realizan para subsistir: la elaboración y comercialización de productos de papel reciclado artesanal. Con ayuda de estos fondos, las mujeres de San Antonio Sihó mantienen el centro, que atiende a mujeres y niños. De forma simultánea han accedido a un trabajo remunerado, a un ingreso y a una ocupación que además de producirles un ingreso, está llevando su actuación a un plano político dentro de su comunidad y sus hogares. Antes de CADIN, sus integrantes se dedicaban exclusivamente a las

[3] Creado el 4 de diciembre de 2018.

labores domésticas. Esta organización, tiene como objetivo contribuir al empoderamiento y cuidado de la salud de las mujeres, niños y niñas mayas de la región, desde el enfoque de derechos humanos y la cosmovisión maya. La organización aún no ha tenido la oportunidad de trabajar con los hombres el tema de la violencia que se presenta dentro de sus familias y su comunidad.

Por su parte, el colectivo *Uj jaa' si jo'ob*, ubicado en Canicab, surgió como una iniciativa por parte de maestros de la Universidad Autónoma de Yucatán, quienes han tenido experiencias previas de investigación y prácticas escolares para paliar el bajo rendimiento escolar de los infantes de la comunidad. El colectivo, a través de su centro, ha trabajado actividades dentro de la escuela primaria de la comunidad y en espacios públicos de Canicab con los infantes y profesores; con ello se buscan formas en que los y las niños/as puedan desarrollar sus habilidades de lectura y matemáticas, las cuales han sido identificadas por el colectivo como sus principales deficiencias escolares. Sin embargo, durante estas actividades se pudieron observar relaciones de violencia entre las y los niños, por lo que *Uj jaa' si jo'ob* llevó a cabo talleres con una perspectiva de cultura de paz,[4] cuyo resultado fue la mejora de las relaciones interpersonales de los infantes. El colectivo también ha llevado a cabo acciones con una fuerte orientación al cambio social, la permacultura[5] y la acción comunitaria. Ambas organizaciones manifestaron que las mujeres se han acercado a sus centros a partir de que han sido conscientes de estar reproduciendo

[4] De acuerdo con Palos (s.f.), educar para la paz implica la enseñanza y el aprendizaje para la solución de los conflictos. El conflicto es una entidad permanente en nuestra sociedad, una manifestación eventualmente agresiva de los diversos intereses y cosmovisiones. Los conflictos tienen diversidad de causas y argumentos que los vehiculan: territoriales, culturales, económicas, sociolaborales, entre otros. A menudo se resuelven mediante el uso de la fuerza o la imposición de la voluntad del más fuerte; sin embargo, existen estrategias y mecanismos para resolver los conflictos de formas diferentes, que hacen parte de la cultura de la paz: eliminación de los factores socioeconómicos, desarrollo de mecanismos de justicia nacional e internacional, previsión del conflicto mediante la observación y política de intervenir para redimensionarlo; el control y autocontrol de la agresividad, el diálogo, la negociación o mediación sin que obligatoriamente haya vencedores y vencidos y, estrategias y técnicas didácticas para educar en el aula.

[5] Permacultura es un sistema de principios de diseño agrícola y social, político y económico basado en los patrones y las características del ecosistema natural (Mollison y Holmgren, 1978).

relaciones violentas con sus hijas/os, violencia en la que ellas reconocen un papel activo y, por tanto, determinante para su erradicación. La participación de las mujeres y las actividades ha variado, y en este documento nos centramos en analizar los testimonios que se circunscriben dentro de dos actividades concretas: un taller intercomunitario sobre violencia de género y el Primer Encuentro de Mujeres Mayas, Canicab 2019 (PEMM), mismos que fueron complementados con observación participante y entrevistas con las mujeres que se involucraron en ambos encuentros.

El primer evento se llevó a cabo en San José Sihó y el segundo en Canicab, ambos contaron con la presencia de mujeres de Canicab y Sihó y fueron gestionados por dos mujeres mestizas que participan activamente en *Uj-ja' sijo'ob.* En los encuentros se involucraron mujeres que van desde los catorce hasta los setenta y siete años. El taller sobre violencia de género fue dirigido en español y en maya por cinco mujeres de CADIN con edades de entre treinta y cuarenta años, dada las mujeres investigadoras-mestizas que estábamos presentes. Las diez mujeres de Canicab y las cinco mujeres de Sihó compartieron experiencias personales, sentimientos, así como conocimientos formales que han obtenido a través de la extinta CDI y en internet sobre derechos humanos, derechos de las mujeres indígenas y violencia de género. Por otra parte, en el PEMM se trataron temas sobre discriminación, violencia de género e identidad de las mujeres, en idioma español. De ambos eventos se obtuvieron testimonios que se triangularon con las transcripciones de entrevistas hechas a las mujeres de forma individual.

En este trabajo partimos de analizar la identidad de género de las mujeres de Canicab y Sihó desde la teoría de feminismo comunitario porque las mujeres manifiestan una identidad que es producto de intersecciones de etnia, clase y género y debido a que, de acuerdo a los informantes de las organizaciones CADIN y *Uj-ja' sijo'ob*, las participantes están iniciando un movimiento a partir de problemas y sentires compartidos y sin hacerlo de forma obligatoria, añadir la categoría feminista como identidad social y política a su identidad de género, supuesto clave del que parte el feminismo comunitario, que manifiesta que "todas las

mujeres indígenas han sido y son feministas desde que han luchado y luchan contra el patriarcado que las oprime" (Gargallo, 2014: 118).

Para el análisis, partimos de entender la identidad de género como la representación psicosocial que tiene cada mujer sobre sí misma, que incluye categorías de referencia étnica, genérica y de clase y sentido de singularidad (Serret, 2002; Lagarde, 1997). En la singularidad, colocamos los cinco campos de acción y diagnóstico que el feminismo comunitario planea: cuerpo, espacio, tiempo, movimiento y memoria (Paredes, 2013). De tal forma que las identidades de las mujeres se exploran desde dos componentes: uno teórico y otro empírico; el primero para interpretar las situaciones que viven las mujeres indígenas desde un marco más próximo a sus realidades, y el segundo para movilizarlas.

Este artículo está dividido en tres partes. En el primer apartado: *feminismo comunitario y las identidades de las mujeres mayas de Yucatán*, se presentan los antecedentes de esta corriente socio-política feminista, sus orígenes, sus principales exponentes, así como las premisas que le dan sentido y permiten tejer un aparato crítico para analizar las identidades de las mujeres de Canicab y Sihó. En el segundo apartado se aborda la metodología donde explicamos el paradigma en el que nos situamos para ver y obtener el conocimiento científico, así como el tipo de técnicas que se utilizaron para recabar la información cualitativa. El tercer apartado, llamado: *Las mujeres de Sihó y Canicab: Voces a la luz del feminismo comunitario*, se presentan los resultados del presente artículo, mismos que están ordenados de acuerdo a los cinco campos que propone Paredes (2013): cuerpo, espacio, movimiento, memoria y tiempo, y que nosotras consideramos como categorías analíticas. Finalmente, situamos una discusión de resultados y las reflexiones finales que abordan las conclusiones a las que llegamos.

Feminismo comunitario y las identidades de mujeres mayas de Yucatán

La idea central del feminismo, como movimiento, postura social y política, radica en la reconfiguración del papel de las mujeres en las sociedades. Esto se debe lograr a través de visibilizar su valor simbólico y de la lucha por la reestructuración de las relaciones y pensamientos que las subordinan y mantienen en un sistema de desigualdad con respecto al hombre; sin embargo, los feminismos son movimientos que se desenvuelven también

con características particulares en cada época y región, respondiendo a las demandas de las mujeres, mismas que pueden ser globales o locales.

En el caso de América Latina encontramos feminismos que se enmarcan, en mayor o menor medida, en una corriente liberal que busca la universalización de los derechos de las mujeres y la ampliación de su participación en el ámbito público; otros feminismos se sitúan en una corriente marxista-materialista que trabaja por la reconfiguración de las estructuras sociales para abolir el patriarcado. Dentro de esta última encontramos al feminismo comunitario, el cual surge como respuesta a una historia de explotación sufrida por las mujeres de los pueblos originarios a causa de su etnia, clase y género (Gargallo, 2014). El feminismo comunitario se define como un movimiento sociopolítico y se centra en la necesidad de construir desde la comunidad (Paredes, 2013). Sus orígenes están en las organizaciones y movimientos de mujeres indígenas *xinkas* en Guatemala y de las mujeres *aymara* en Bolivia, que se han dado a la tarea de combatir los principales problemas de violencia dentro de sus comunidades (Gargallo, 2014). Los conceptos centrales que conforman la corriente del feminismo comunitario son: cuerpo, espacio, tiempo, movimiento y memoria, que a su vez son categorías analíticas pensadas como campos de acción social. Paredes y Guzmán (2014) señalan lo siguiente sobre su quehacer en estos campos:

> Nosotras diagnosticamos, planificamos y proyectamos con los cinco campos de acción. Estos campos de acción nos permiten actuar de manera coordinada atacando simultáneamente a cinco dimensiones, muy importantes, que se relacionan con las causas de nuestra situación como mujeres hoy y en estos territorios (Paredes y Guzmán, 2014: 96).

Este planteamiento deja en evidencia las contradicciones y las similitudes entre lo que se ha dicho de las mujeres indígenas y lo que ellas pueden decir y hacer por sí mismas. Así, las mujeres indígenas muestran su capacidad, habilidad y disposición para generar teoría y práctica política desde su realidad y desde sus territorios. Es con esa óptica que nos aproximamos a la realidad concreta de las mujeres que se organizan en San Antonio Sihó y Canicab. Desde la interseccionalidad (Bereni *et al.*, 2012), es posible reconocer categorías que tienen que ver con el pensamiento de la modernidad. Éstas se han instaurado en los países latinoamericanos

a través de la educación y las relaciones económicas, políticas y sociales, dando lugar a lo que se conoce con el nombre de colonialidad, "que es una forma de vivir, de pensar y de actuar que limita a todos los pueblos que han sufrido algún tipo de dominación en sus posibilidades de ser en el mundo social" (Saldarriaga y Gómez, 2018: 54-57).

Dentro del pensamiento y ejercicio de la colonialidad, a las mujeres indígenas se les asignan categorías sociales que influyen en su proceso de identificación personal respecto de la estructura social (Gargallo, 2014). Esto les impone, no sin resistencia de su parte, la pertenencia a un orden simbólico y de relaciones que terminan violentando sus derechos y, como consecuencia, su desarrollo personal y humano. Entre los principales ordenadores que configuran estructuralmente la identidad, están: la raza, la etnia, la nacionalidad, la clase, la religión, la orientación sexual, la edad y el género (Crenshaw, 1991; Bereni, Chauvin, Jaunait y Revillard, 2012). Ante tal construcción social, el feminismo comunitario responde a partir de un nuevo planteamiento sobre el ser mujer. Para ello propone la liberación epistémica, política y social de las sujetas, y ahora actoras, que posibilita otras maneras de existencia en las que la mujer indígena se ve representada desde otros ordenamientos sociales que pueden coincidir, contradecirse o bien ampliarse, respecto de los que la colonialidad les ha asignado (Paredes, 2013). Nos encontramos ante un caso en el que las mujeres indígenas, también las mayas canicabenses y sijoenses, en su cotidiano actuar contra el patriarcado en el seno del capitalismo, no han dejado de pensar y actuar en favor de otro mundo posible.

Ibarra (2007: 68) sostiene que:

> Una acción colectiva puede entenderse como una performance que emerge de procesos estratégicos de interacción entre diversos actores, los cuales encuentran objetivos comunes y basan su accionar en un conjunto de cálculos acerca de los beneficios y costos en los que se incurre en el proceso de adquisición y configuración de una identidad política.

De ahí que, en esta investigación, entendamos una acción colectiva como el actuar organizado, la participación conjunta y el intercambio de sentires entre las mujeres, que emana de sus comunes intereses y demandas. En el caso de las mujeres de Sihó y Canicab, el descontento

con la violencia en sus diversas formas, la que viven dentro de sus familias y en sus comunidades, y la ejercida principalmente por los hombres, cónyuges, parejas, padres y hermanos, sobre ellas y sus hijas e hijos, es el principal motivo que las ha llevado a reunirse y organizarse. Esta movilización ha afectado sus identidades de género, conduciéndolas, incluso a un plano político no partidario al movimiento feminista (Gargallo, 2014). En este sentido, la acción colectiva fundada a partir de sentires y problemas comunes funciona como un elemento que las moviliza, como elemento anterior a esta acción, a la agencia (Bratman, 2014), un tipo de resistencia que las lleva a expresarse, a escuchar las narrativas de sus pares y que provoca cambios en sus identidades de género.

Sobre la metodología, ko'olel páajtal: Mujeres que pueden

El método seguido en este estudio se encuentra dentro de un tipo de investigación etnográfica interdisciplinaria de carácter crítico (Goetz y Le Compte, 1988: 24; Madison, 2005: 15; Thomas, 1993: 7). Intentamos enriquecer el estudio ofreciendo una "explicación dialéctica en nuestro análisis" (Martínez, 2004: 59), basada en el diálogo entre los conceptos y planteamientos teóricos de las autoras del feminismo comunitario y los testimonios de las mujeres de Sihó y Canicab, con el fin de llevar un proceso de contrastación continua de la teoría con los datos primarios. Esto nos permitió al estilo de Glasser y Strauss (1967), llegar también a la saturación. A este proceso metodológico etnográfico-crítico incorporamos la perspectiva de feminismo comunitario mediante la que se buscó, además de hacer una crítica constante del fenómeno, iniciar y hacer un diálogo entre las aportaciones académicas y el conocimiento de las mujeres de las comunidades estudiadas. En alguna forma, este análisis nos ha servido para cuestionar sobre la eficacia teórica y política de lo que se ha dicho sobre y desde el propio feminismo. En ese sentido, nuestro ejercicio de reflexión es un modesto intento por contribuir a la formación de feminismos más afines con las realidades de América Latina y de hacer un análisis que nos permita contrastar lo que la ciencia hasta el momento ha dicho sobre los pueblos originarios, con lo que las mujeres de los propios

pueblos pueden decir acerca de ellas mismas (Paredes y Guzmán, 2014). En cuanto a nuestro proceder ético, las aproximaciones con las mujeres fueron horizontales y utilizamos seudónimos para proteger la identidad de las participantes.

Resultados

Las mujeres de Sihó y Canicab: Voces a la luz del feminismo comunitario

Cuerpo

Para Paredes (2013), los cuerpos son la forma de existencia de los seres humanos. El cuerpo que cada una y cada uno tiene se ubica en las relaciones sociales que en el mundo se han construido antes de que lleguemos a él. "Nuestros cuerpos son sexuados en donde se establecen diferencias y diversidades de carácter físico [...] en el cuerpo también se expresan las relaciones de poder que tratan de marcar nuestra existencia, a partir de relaciones de dominación que pueden llegar hasta la violencia" (Paredes, 2013: 98-99). En contraste, también es lugar y vehículo de libertad e instrumento para evitar la represión, ya que los cuerpos tienen formas de resistencia social que, de acuerdo a Paredes (2013: 99), actúan en tres ámbitos: "lo cotidiano, lo biográfico y lo histórico".

Los cuerpos construyen imágenes de sí mismos en las sociedades y comunidades en las que se desenvuelven y, de esa forma, adquieren proyección cultural, social y política. Si lo anterior es así, entonces sería ideal acceder a la posibilidad y derecho de construir nuestras imágenes corpóreas en un ambiente de respeto, libertad, afecto y en convivencia complementaria con otros y otras; sin embargo, en nuestras sociedades no es así, las imágenes de las mujeres se construyen en escenarios marcados por el machismo, la misoginia, los prejuicios e inequidades de clase, etnia y raza. A pesar de todo, el feminismo comunitario afronta estas realidades con esperanza y va construyendo el cambio hacia otro mundo posible (Paredes, 2013).

La identidad de género se manifiesta a través del cuerpo y éste también es moldeado por la educación, el patriarcado y la resistencia.

Las manifestaciones del cuerpo son positivas cuando las mujeres dicen que se sienten bien y se ven bien. Pero el colonialismo interno (Paredes, 2013) tiene como efecto en la mujer indígena la materialización de un cuerpo enfermo, un cuerpo que debe vestir y es visto tal como lo dictan las estéticas y morales —a menudo contradictorias—, en el caso de las comunidades estudiadas, de los patrones que promueven: la televisión, algunas religiones como la católica y la neopentecostal, la familia, la comunidad, las redes sociales y demás medios de comunicación.

Las mujeres de Sihó y Canicab, en su vida diaria expresan sus cuerpos con características que son atribuibles a su pertenencia étnica, combinada con su pertenencia social. Desde que son niñas son normadas por sus madres y demás miembros de la familia para cubrir su corporeidad, encontrando una manifestación concreta y visible en que las mujeres no usen sostén, una práctica que aún conservan de sus antepasadas. De igual forma, son limitadas en la expresión de su sexualidad. Desde que son niñas, la sexualidad se vuelve un tabú para las participantes y se les enseña a evitar expresiones acerca de ella; y cuando lo hacen, ponen de relieve desconocimiento, temor o cierto dejo de incomodidad que, de alguna forma, explica que el terreno más básico de la sexualidad solamente sea hablado con y entre mujeres, lo que también ocurre de forma poco frecuente. Hablar de este tema es prohibido y las mujeres expresan poco su sentir sobre ello, les es difícil hablar entre ellas acerca de este derecho, incluso en las más jóvenes se observó vergüenza. Evidencia de esto es la entrevista sostenida con una niña de 14 años de Canicab:

> — No quiero quedar embarazada aún.
> — ¿Qué te han dicho acerca de tu menstruación?
> — Pues que yo trate que, o sea yo haga todo lo posible… yo cuento mis días para que no me vaya a manchar en la escuela o en algún otro lado. Me dicen que yo sea prevenida con mis toallas, que siempre me las ponga […] me ha dicho mi mamá, mi abuela, mi hermana [Misada, hija y estudiante de secundaria, 14 años].

Desde el feminismo comunitario (Paredes, 2013) también se teoriza sobre la colonialidad del amor, el erotismo, el deseo y la sexualidad. Los planteamientos feministas invitan a una reflexión que, de alguna forma, se ha dado entre las mujeres de Sihó y Canicab respecto de estos

temas. Así, en las conversaciones promovidas por CADIN y *Uj jaa' si jo'ob*, las participantes dan testimonio de cómo se expresa en lo cotidiano dicha colonialidad. Pero también encontramos evidencia, aún tenue, de la resistencia ante el dictamen patriarcal sobre sus corporeidades y sus sentires. Así lo manifiestan los siguientes testimonios de tres mujeres habitantes de las comunidades en las que se efectuó el estudio:

> Él llega de trabajar y se acuesta en su hamaca y me dice: "¡Vieja ven!" Le digo: "espérate que los niños no se han dormido", y pues se quiere pasar… Yo he estado trabajando afuera y aquí en la casa, y estoy cansada igual que él, no puedo estar siempre dispuesta a lo que me diga [Sandra, ama de casa, 33 años].

> Mi papá me dice que estoy gorda, yo me siento bien, pero a veces jugando me dice que estoy gorda [Misada, estudiante de secundaria, 14 años].

> El otro día que estábamos en la intimidad, lo estábamos haciendo y me dijo el nombre de la ex, y sentí que la cara me ardía de coraje. Me enojé, y me dijo: "¡Ya tú, mi amor, no es para tanto!", pero dije [para mis adentros] "ya me las va a pagar". Al día siguiente que llegó y me empezó a besar le dije el nombre de mi ex, se enojó y me dijo: "¿Qué te pasa? ¿Por qué me dices así?", a lo que contesté: "¡Ya tú, mi amor, no es para tanto!" [Mirella, ama de casa y empleada doméstica, 40 años].

En cuanto al tema del cuerpo, las mujeres entrevistadas manifestaron poca preocupación acerca de cómo las ven los demás; es decir, sobre los discursos que permean diariamente su vida. Se mostraron con una corporeidad acorde a su complexión, sin necesariamente llegar al sobrepeso, pero señalaron sentirse bien. Esto puede interpretarse como una resistencia al patriarcado moderno, manifestada en la práctica o la acción, que se observa físicamente en tener el cuerpo que desean y el que les hace bien. Este cuerpo está nutrido, este cuerpo se ve saludable y *se siente bien*. Lo anterior ofrece a las mujeres una oportunidad para vivir su sexualidad o experimentar un cuerpo que perciben como propio, de acuerdo a sus sentires y a sus deseos. En este sentido, a pesar de que hay una presencia del patriarcado en el cuerpo, que se puede identificar en que las mujeres cubran su cuerpo desnudo, el cuerpo funciona como un

vehículo (Paredes, 2013) para hacer valer su conciencia y su lugar en el mundo, lo cual va más allá de la corporeidad citada por el sistema occidental de género en las mujeres.

Espacio

Paredes (2013) explica el espacio como el lugar de promoción y movimiento de la vida. Los espacios vitales de la persona son susceptibles de significados que los definen y caracterizan como aquéllos en los que se ha de desarrollar la vida de los individuos y grupos. El espacio como categoría analítica, "comprende dos sentidos, uno horizontal y otro vertical, como dos envolventes que tratan de abrazar e incluir todo lo que propicie la vida y que además otorga dimensiones respecto a donde se localiza la comunidad" (Paredes, 2013: 104). Siguiendo las ideas de Paredes, particularmente sobre el envolvente horizontal del espacio, podemos observar que muchas mujeres mayas han estado y continúan estando limitadas al espacio privado, a la casa y a ciertos lugares en la comunidad. A las mujeres participantes en este estudio se les suele encontrar en grupo recorriendo la comunidad, con sus hijos, con hombres de su familia, pero escasamente solas. Asimismo, es mal visto que una mujer se encuentre a solas con un hombre con el cual no tenga parentesco, ya sea en espacios cerrados o en ciertos lugares considerados prohibidos para las mujeres, como las cantinas. En la comunidad, una mujer que pisa una cantina puede ser etiquetada como fichera o prostituta; la gente comienza a murmurar sobre ello y será señalada y estigmatizada. Los rumores pueden provocarle problemas con su familia, regaños e incluso golpes por parte del padre o de la madre, para *corregir* la conducta reputada como incorrecta.

Cuando una mujer casada ha estado en un espacio cerrado o conversa a solas con un hombre ajeno a su familia cercana y alguien se da cuenta y lo comunica a otros, en la comunidad puede ser señalada como *infiel* o *coqueta*, lo que puede provocarle problemas con su pareja y también con su familia; a diferencia de un hombre, a quien su familia y la comunidad le permite platicar con otras mujeres con las que no tenga parentesco. Por eso las mujeres a menudo temen realizar estas conductas que son consideradas indebidas y se limitan a estar en los espacios que la

comunidad y la familia les permite transitar. De tal forma, puede decirse, que estos espacios configuran y delimitan el actuar de las mujeres, siendo gobernados por prácticas y discursos que se reproducen a partir de la aceptación de hombres y mujeres dentro de ellos. Sin embargo, espacios como los gestionados por CADIN y *Uj jaa' si jo'ob*, funcionan como sitios nuevos, de los cuales ni las familias ni las comunidades tienen poder sobre su actuación; es decir, son espacios públicos con cierta neutralidad, a los que las mujeres acceden y donde se reúnen en condiciones que resaltan su actuar político no partidario. En esos espacios su voz es escuchada, respetada y reconocida, y en ellos pueden hablar de temas de interés público en tonos no conocidos en otros ámbitos. El CADIN de San Antonio Sihó y el Centro Comunitario de Canicab son espacios de los que se han apropiado políticamente las mujeres y donde ellas son protagonistas.

Siguiendo con el espacio visto como forma intangible y horizontal, también se encuentra la mujer como sujeto político y social. Este elemento se visibilizó en las conversaciones y las acciones de algunas mujeres participantes en el estudio. Para que la mujer sea un sujeto político, antes parece haber existido un proceso de toma de conciencia de sí misma, de autorreconocimiento de su papel en el mundo social y de sus posibilidades de actuación en éste. De tal forma que las mujeres que asisten al Centro Comunitario de Canicab manifestaron tener conciencia de sí mismas, como sujetos de derecho, de que son mujeres, personas y de que quieren ser respetadas. Estas mujeres asisten al centro en busca de ayuda y orientación, pero también fungen como agentes de cambio de las otras mujeres del poblado. Las expresiones discursivas de esos hechos de transformación de las concepciones y de las mujeres respecto del espacio y de su uso, se ven reflejadas en los párrafos siguientes.

> Ahora soy una mujer empoderada, desde que fuimos allá con las de Sihó y que vengo a Uady (se refiere al Centro Comunitario de Canicab), ya no me dejo. Le digo a él: "Si te vas a ir, pues ¡vete!" Yo ya no le pienso estar rogando, vivo mi vida, trato de ser feliz [Lorena, ama de casa, 25 años].

Puede notarse con claridad que el espacio de esta mujer ha sido modificado por la acción política, en la aproximación de las mujeres a CADIN y *Uj Jaa' Sijo'ob*. Con base en éste y otros testimonios de las

participantes se puede observar que ellas han adquirido conceptos que les ayudan a resignificar su vida, sus acciones y relaciones. Esta es, a nuestro parecer, una muestra concreta de la interacción de los campos que propone Paredes (2013). Las influencias en el proceso de transformación de las relaciones que se reflejan en el uso y la concepción del derecho a la ocupación del espacio también son intergeneracionales. El siguiente testimonio de una mujer respecto de su madre y de su propia acción con relación a su cónyuge, así lo revela:

> Cuando vamos a salir, mi mamá le dice a mi papá: "Voy a tal lado, ya regreso", y le digo: "Mami, no se pide permiso, vamos, ya luego si te preguntan le dices a donde fuiste". [Luego la mujer señala] Yo ya no pido permiso, el otro día fui con mi vecina a un evento que nos invitaron y ya cuando regresé me dice mi marido: "¿A dónde fuiste que no me avisaste?", a lo que le contesté: "¡Quizás tú cuándo sales me dices a dónde vas!" [Sonia, ama de casa y empleada doméstica, 34 años].

Cuando las mujeres de Canicab y San Antonio Sihó participan en las acciones del CADIN o del Centro Comunitario o en otros espacios politizados de encuentro y exponen su sentir y reflexionan sobre sus situaciones, pasan de ser la mamá, la hija, la cuñada, la nuera, la tía, la abuela, a ser agentes de transformación. En ellas, otras mujeres de sus comunidades, mediante conversaciones posteriores a los encuentros, el de CADIN y PEMM, pueden verse reflejadas y aspirar a actuar por un cambio en sus propias vidas. Nuestras observaciones permiten apuntar que esos procesos son posibles y se fortalecen en parte por la identidad étnica y cultural que las mujeres comparten. Muchas de las conversaciones entre ellas, que se dan sobre temas relacionados con el género, el espacio y el cuerpo, se dan en maya, y en ese idioma se celebran las transformaciones logradas. Pero también, la categoría de género, en tanto construcción cultural (Serret, 2006) a la cual se le añaden las demás identificaciones sociales (Giménez, 1997), sirve como punto de enlace con mujeres afectadas de forma distinta, por las categorías de clase y etnia, como lo fue el caso de las universitarias que participan en el Centro Comunitario de Canicab. Es decir, las mujeres de Canicab y San Antonio Sihó, acuden a su identidad de género para tejer alianzas y su lucha. De tal forma que

el espacio encuentra lugar en esta identidad, ampliando la actuación de las mujeres a un plano político.

Tiempo

Para Paredes (2013) la vida transcurre en el tiempo y es condicionada por esta categoría analítica, de tal forma que la existencia humana no tiene un carácter atemporal. La autora sostiene que la medición del tiempo no es exclusiva de las culturas y pueblos occidentales; afirma que "en los pueblos indígenas el tiempo adquiere una connotación valiosa y da sentido de la vida, que se aspira transcurra felizmente" (Paredes, 2013: 108). Asimismo, Paredes reconoce que el tiempo, en las comunidades, tiene dos formas de aplicarse en la realidad concreta de los cuerpos: un tiempo de privilegio para los hombres, tiempo considerado importante; en tanto que el tiempo no importante es aquel vivido por las mujeres y muchas veces extraído de la vida de ellas para ser puesto al servicio los hombres. Es en ese transcurrir temporal, notoriamente condicionado por la cultura patriarcal, las mujeres son condenadas, absorbidas y consumidas por ese tiempo señalado como "no importante" (Paredes, 2013: 108-109).

En el caso de las participantes de Canicab y San Antonio Sihó, el tiempo se agota en bañar, cuidar, vestir y darle de comer a los niños, en servir a las necesidades del esposo, del suegro, de los hombres y de mujeres adultas mayores. El tiempo de las mujeres se hilvana en la cotidiana preocupación por el bienestar de los demás miembros de la familia, en viajar todos los días en autobús y trabajar en el servicio de limpieza de alguna casa de la ciudad de Mérida, en fregar los platos y los pisos, en lavar los baños, planchar, barrer y en pensar en solucionar los problemas de los otros. El tiempo se desvanece en la vida cotidiana de las mujeres, en un cúmulo de tareas que no tienen fin y que terminan hasta que cada mujer siente que no puede más y en donde la jornada parece un pantano interminable. El siguiente testimonio refleja la clara conciencia de una mujer de Canicab sobre esto:

> Los hombres quieren que los atiendan, aunque yo trabaje y traiga dinero a la casa. Los hombres, por lo regular, después de llegar del trabajo se acuestan en su hamaca y no realizan ninguna actividad doméstica, a excepción de algunas veces que ayudan a lavar los platos

> o comprar un garrafón de agua. Sin embargo, ninguno lava ropa, barre, cambia o baña a los hijos o hace la comida, porque él piensa que yo lo tengo que hacer [Mujer, ama de casa, 26 años].

Este tiempo en la comunidad tiene poco valor ante el tiempo de los esposos y de los otros hombres, el cual suele estar regido y legitimado por su aportación económica y material al hogar, así como por el poder o las redes políticas y sociales que éstos poseen; es decir, los hombres pertenecen al espacio público en el que tradicionalmente actúan. De esta forma, el tiempo de la mujer se ve subyugado y desaparecido, es casi invisible, hecho que no les agrada, aunque muchas han aprendido a sobrellevarlo. Otras se han resistido a esta situación manifestando su inconformidad a su esposo o al familiar varón y en ocasiones a mujeres que las quieren reprender por no cumplir con el mandato de género. La categoría tiempo es un recurso limitado en las mujeres estudiadas. A partir de los resultados, observamos como el tiempo sigue en manos del patriarcado, del sistema que delimita las actividades de las mujeres al trabajo doméstico o de doble jornada, quienes además de ser madres y amas de casa se dedican al servicio de limpieza. En este sentido, trabajar *el tiempo de las mujeres* es uno de los mayores retos que presentan las mujeres, en general en México y también las de Canicab y Sihó.

Movimiento

A través del movimiento que se expresa en organización y propuestas sociales, los seres humanos garantizamos las condiciones de nuestra subsistencia. Por medio del movimiento erigimos la fábrica social, el cuerpo común que nos sirve en la lucha por el bien vivir. La vida es, de manera inextricable, movimiento. Bajo esta categoría es posible comprender las acciones de carácter político que las mujeres planean, organizan y efectúan partiendo de objetivos comunes (Paredes, 2013). Si concebimos a un movimiento feminista, cuyos pilares sean la organización, la colaboración y la unión entre mujeres, con el fin de dar solvencia a problemas comunes, entonces podemos comprender que las mujeres de San Antonio Sihó y Canicab han trazado un movimiento que se remonta a tiempos previos al inicio de las actividades de CADIN y *Uj jaa' si jo'ob*. Con amigas, vecinas, cuñadas, hermanas, madres, hijas, abuelas y nietas, algunas de estas

mujeres se han unido para manifestar su descontento ante injusticias. Estos movimientos son denuncias que forman pequeños remolinos de acción social que se van juntando y convirtiendo en acciones cada vez más trascendentes para hacer cambios más justos en las vidas cotidianas de las mujeres y de sus familias. Cambios que permiten liberarse de estereotipos de género tradicionales que amenazan contra la libertad y los derechos humanos de las mismas.

El taller de género y el PEMM, como parte de la acción colectiva, hacen un movimiento, así como los iniciados por las mujeres de forma individual en sus familias y comunidades. Puede identificarse como el inicio de un movimiento cuando una mujer alza la voz para expresar sus sentimientos y pensamientos, cuando percibe una injusticia, más concretamente cuando identifica una violación a sus derechos humanos. Cada movimiento específico en las comunidades estudiadas tiene carácter transitorio; es decir, se trata de acciones concretas que comienzan y terminan con algo y al interior de las cuales existen procesos que son importantes, en el sentido que se deben desarrollar de forma legítima, incluyendo a las personas y evitando, lo más posible, los vicios. Paredes (2013: 113) alerta al respecto: "Si estos procesos están cargados, por ejemplo, de racismos o de corrupción, el movimiento ha de tener esos elementos y se va a volver contra las mujeres en forma de racismo y corrupción". En este sentido, el movimiento es quizá una categoría fundamental en la transformación identitaria de la mujer maya de Canicab y Sihó. Cada movimiento puede estar impregnado de las creencias, del carácter de cada mujer y en él se confronta lo que han aprendido desde niñas contra sus propios procesos reflexivos, que son posibles gracias a la interacción con el mundo y con otras mujeres que luchan. El siguiente testimonio, expresado en el marco del taller por una mujer de Sihó:

> Hay muchas mujeres que no conocen qué es violencia, te dicen: "vine por mis hijos", ¿cómo orientar a esas personas para que puedan ayudarse a sí mismas? Orientar no es algo fácil, el hecho de estar en una comunidad, también perjudica, hay muchas mujeres que todavía dependen económicamente, si estás en una casa que está a nombre del hombre, la tierra es de los hombres. Es frecuente que las mujeres seamos económicamente dependientes, pareciera que la única

> opción es regresar, aguantar lo que me hace, hacer como me dice mi abuela o mi mamá, y también reflexionar en qué momento, cada una de nosotras, hemos hecho algún maltrato contra un niño o niña, una vecina. Si está pasando, ¿qué puedo hacer para cambiarlo?, ¿qué puedo hacer para no seguir maltratando?, es más fuerte lo emocional (Leticia, ama de casa y miembro activo de CADIN, 36 años).

Con gran esfuerzo las mujeres intentan desprenderse de lo aprendido bajo la égida del patriarcado, pero en ocasiones, el temor, el miedo a lo desconocido y sus propios prejuicios —construidos a partir de la discriminación y violencia que han vivido desde niñas por ser mujeres, indígenas y pobres—, se vuelven los principales enemigos a vencer si se quiere lograr un movimiento fuerte y con poder. Esto se evidencia porque para las mujeres fue difícil hablar de esos temas durante las entrevistas o durante las actividades que se organizaron. Algunas guardaban silencio ante las preguntas que tuvieron que ver con cómo se sentían o se percibían, otras con risas lograban hablar de ello y unas cuantas se atrevieron a expresarse en público, como en el caso del testimonio anterior. Atribuimos estos comportamientos y actitudes a la educación de género recibida en la unidad doméstica y en sus comunidades. Las mujeres participantes han sido socializadas como personas que deben hablar poco, ser sumisas y que han aprendido a callarse los temores, los dolores, los sentimientos. Las participantes han sido educadas con la idea de que, si las mujeres se comportan así, la familia vive sin conflicto, siendo estos elementos que debilitan su movilización y que encuentran un espacio en las actividades gestionadas por el centro comunitario *Uj Jaa' Sijo'ob* y CADIN. En este lugar, las mujeres como una práctica de resistencia y valentía, escucharon a sus pares que se atrevieron a hablar, se solidarizaron con su sentir y miedos y fueron capaces de reflexionar sobre ellos.

Memoria

Se entiende esta categoría como las raíces desde las cuales las mujeres miran sus orígenes, que son únicos. Las mujeres de Canicab y San Antonio Sihó son mayas, en ellas reposa toda la fuerza y energía que construye la identidad de la mujer maya desde antes de nacer. La memoria las enlaza con sus antecesoras en esa forma de la vida que se ha

dado en estas tierras, que es antigua e irrepetible y que se ha consignado en la literatura (Rodríguez y López, 2011; Daltabuit, 1992; Elmendorf, 1972). Las mujeres tienen atributos físicos y de carácter que las pueden asemejar a otras en distintas partes del orbe, pero también se reconocen como mujeres diferentes y cada una posee unas identidades particulares que la convierten en seres únicos o personas únicas. Sin embargo, también comparten la identidad colectiva, lo que es un elemento común entre las mujeres y refuerza la identidad de mujer maya de Canicab y San Antonio Sihó, identidad reconocida como "radicalmente marginal" (Serret, 2006: 147) y que, sin embargo, deja paso a una clara "pluralidad de pertenencias" (Giménez, 1997: 13). En esta identidad colectiva se encuentra la sabiduría ancestral que las mujeres llevan consigo mismas, algunas más conscientes que otras. Esto significa que su única diversidad constituye acaso uno de sus principales aportes a la humanidad, en el sentido de que poseen conocimiento para vivir en armonía con el cosmos y con la madre Tierra (Paredes, 2013).

La memoria invita y permite a las mujeres evaluarse de forma más justa, a no relativizar la cultura, a desmantelar la colonialidad y los yugos de la modernidad, así como a explorar el pasado y el presente. En las mujeres mayas, la memoria persiste y resiste, a pesar de que el patriarcado sigue operando con fuerza en las familias y en la comunidad. La memoria está presente cada día en la vestimenta de las abuelas y de algunas madres, en el idioma maya que se habla en la intimidad del hogar, en los valores y virtudes que se atesoran, en los consejos de madre a hija y de abuela a nieta, a pesar, por ejemplo, de que la mujer haya tenido un proceso de escolarización formal y practique una religión:

> Me considero maya porque mis apellidos son Chac Aké, son netamente, ahora sí que puramente mayas […]. Hablo maya, la entiendo, la hablo más acá (refiriéndose a la comunidad) [Gloria, profesionista, 41 años].

> El hecho de que no use huipil como mi mamá no significa que no sea maya, yo sigo hablando el maya y soy maya [Cecilia, ama de casa y practicante de religión evangelista, 48 años].

Con estos elementos de la memoria se activa la resistencia y la transformación personal y social. Sin embargo, esta resistencia en la comunidad se debilita, principalmente cuando la comunicación entre madres e hijas y madres e hijos es limitada. Cuando las mujeres no están en los espacios: en el hogar, en la escuela, en las decisiones comunitarias y en los tiempos,; cuando una hija o hijo se enfrenta a un problema, el patriarcado en forma de discursos y prácticas cumple su función, educando a los hombres y mujeres a través de las personas sin necesariamente ser conscientes de ello, así como cuando no se activa la agencia que puede fungir como su contrapeso. Esta ausencia de las mujeres en diversos momentos de la vida cotidiana, termina violentando y oprimiendo a niñas, niños y a sus congéneres, incluso a su propia identidad de género.

Discusión

Los resultados presentados en este artículo reflejaron agencia como recurso personal y colectivo que afecta las identidades de género de las mujeres (Bratman, 2014). Este recurso se activó en situaciones donde ellas percibieron injustica o una violación a sus derechos humanos, hechos que dieron lugar a reflexiones personales en donde pudieron experimentar formas de ser mujer, que se oponen a las identidades de género previamente socializadas en ambas comunidades: ser mujer sumisa, callada y en donde su actuación es limitada al espacio doméstico. Esta agencia les permitió a las participantes juzgar y modificar en ocasiones los atributos sociales (Giménez, 1997; Serret, 2006) que el mundo patriarcal les marca, y ejercer incluso resistencia actuando como una mujer que opina y que puede tener participación en el espacio público y político, manteniendo incluso un sentido de comunidad que se puede relacionar como código de conducta de su cultura maya ancestral. Esta conclusión se reveló analizando sus identidades a la luz de los cinco campos propuestos por el feminismo comunitario (Gargallo, 2014), un resultado que también refleja su condición de seres sociales, capaces de conocer y de ser conocidos, de formarse y de ser formados.

Se identificó también que cada mujer participante es capaz de desarrollar un pensamiento crítico, a partir de las problemáticas que en-

frenta en la vida cotidiana, el cual se reveló en las interacciones con sus pares en CADIN y *Uj jaa' si jo'ob*. La acción colectiva promovida por estas dos organizaciones intensificó este pensamiento porque las familias de las mujeres no acudieron a las reuniones, lo que facilitó que ellas expresaran sus sentires e ideas, mismos que pueden oponerse a lo aceptado en sus unidades domésticas. Este proceso reflexivo las llevó a realizar una crítica sobre los mandatos que han recibido, principalmente de género; sin embargo, se pudo notar su escasa reflexión sobre la categoría de clase, es decir, cuestionar su posición en el mundo social y económico. Por su parte, la categoría étnica apareció en las mujeres como una identificación anterior al género y como elemento común identitario que las llevó a compartir sus experiencias y a reunirse en las asociaciones.

En cuanto a las cinco categorías propuestas por el feminismo comunitario, cada categoría tiene manifestaciones que son compartidas por las identidades de género de las mujeres. En la categoría cuerpos, la idea del cuerpo sexuado y objeto de deseo es frecuente dentro de las estructuras tradicionales de género entre las participantes (Serret, 2006). En contraste a lo anterior, el espacio y el movimiento (Paredes, 2013) cobraron significado cuando las mujeres se pudieron percibir como sujetos políticos, reconociéndose como personas que pueden opinar y que son capaces de hacer cambios dentro y fuera de sus familias y comunidades. En el caso de la categoría de tiempo (Paredes y Guzmán, 2014), las mujeres percibieron al trabajo doméstico dentro y fuera de casa, como el momento principal de sus vidas, mientras en la categoría de la memoria, la resistencia en forma de la vestimenta —huipil— y la lengua maya, dan sentido y forma a la vida de las mujeres, a pesar de que sus usos han disminuido dentro de sus comunidades.

Conclusiones

Las participantes de Canicab y Sihó, al igual que otras mujeres en la modernidad, se constituyen identitariamente a partir de lo marginal, sin que su acción creativa sea sesgada (Serret, 2006). Asimismo, *ser mujer* se configura para las participantes en el estudio, como el campo de diferentes configuraciones identitarias (Giménez, 1997: 12). Sobre esta base se

genera la apropiación o reflexión de nuevas formas de ser; formas de ser que están mediadas por el patriarcado, así como por la resistencia y lucha ante y contra éste (Paredes, 2017). En las reflexiones y comportamientos de las mujeres hubo diferencias, pero nunca existió riña entre ellas. En los encuentros fueron *las mujeres* y en su unidad doméstica, cada mujer se representa y actúa con las identificaciones que les marcan su familia y comunidad, sin abandonar su pensamiento crítico. En este sentido, se destaca un sentido de *comunidad* en su proceder, bajo el argumento del feminismo comunitario (Gargallo, 2014), tanto por la acción de no propiciar enfrentamientos violentos entre ellas, como en la ausencia de un lenguaje lascivo contra sus pares, que puede estar presente en otros contextos de mujeres que se organizan.

Finalmente, concluimos que cada mujer añade a su identidad de género interseccionalmente (Crenshaw, 1991) las categorías de identificación con el mundo social y económico: la de mujer, la de abuela, la de madre, la de hija, la de ama de casa, la de maya, la de pobre, la de trabajadora doméstica, la de esposa, la de vecina, la de amiga y la de compañera. De tal forma que las mujeres siguen, hasta cierto punto, condicionadas aunque no determinadas por las estructuras socioeconómicas, políticas y culturales en las que viven. Así, en la acción organizada y colectiva, en la que tratándose y reconociéndose como iguales, como personas de derecho, las mujeres pueden encontrar nuevas condiciones sociales que constituyen el antecedente de una estructura loable para la transformación hacia mejores condiciones de vida (Côté y Levine, 2002). La construcción de esa nueva estructura está mediatizada por otros significantes, significados e individuos con los cuales las mujeres canicabenses y sijoenses que se organizan y comparten, han de crear una identificación de carácter fuertemente afectivo, abriendo la posibilidad de trazar nuevas rutas epistemológicas, así como de acción, para la superación personal y colectiva.

Referencias bibliográficas

Acker, S. (2003). *Género y educación: Reflexiones sociológicas sobre mujeres, enseñanza y feminismo*. España: Narcea de ediciones.

Bereni, L.; Chauvin, S.; Jaunait, A. y Revillard, A. (2012). *Introduction aux études sur le genre*. *2ª ed.* París: De Boeck Supérior.

Bracamonte y Sosa, P. y Lizama, J. (2003). Marginalidad indígena: Una perspectiva histórica de Yucatán. En: *Desacatos*,13, pp. 83-98.

Bratman, M.E. (2014). *Shared Agency. A Planning Theory of Acting Together*. New York: Oxford University Press.

Côté, L.E. y Levine, C.G. (2002). *Identity Formation, Agency, and Culture: A Psychological Synthesis.* Mahwah, N.Y., USA: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. En: *Stanford Law Review*, 43(6), pp. 1241-1299.

Daltabuit, M. (1992). *Mujeres mayas. Trabajo, nutrición y fecundidad.* México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Elmendorf, M. (1972). *La mujer maya y el cambio*. México: SepSetentas.

Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. En: *Frontera Norte*, 9(18), pp. 9-28.

Glaser, B. y Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New York: Aldine Publishing Company.

Goetz, J.P. y LeCompte, M.D. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Traducción de Antonio Ballesteros. Madrid: Ediciones Morata.

Ibarra, M.E. (2007). Transformaciones y fracturas identitarias de las mujeres en la acción colectiva por la paz. En: *La Manzana de la Discordia*, (4), pp. 73-84.

Jiménez, D.P.; Cano, F. del R. y Montejo, C. (2008). *Modelo para la atención psicológica a la violencia de género en mayas de Yucatán*. Mérida, Yucatán: Instituto para la Equidad de Género en Yucatán.

Madison, D.S. (2005). *Critical Ethnography.* Thousand Oaks, California: Sage.

Martínez, M. (2004). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. México: Trillas.

Mollison, B. y Holmgren, D. (1978). *Permaculture One*. Australia: Transworld Publishers.

Organización Internacional del Trabajo (2018). *Mujeres y hombres en la economía informal: Un panorama estadístico*. 3ª ed. Ginebra: OIT.

Paredes, J. (2013). *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario.* La Paz: El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que' s palargo y AliFem A.C.

Paredes, J. y Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz, Bolivia: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Paredes, J. (2013). *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. México: El rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que' s palargo y AliFem AC.

Rodríguez, M.J. y López, M. (editoras) (2011). *Las mujeres mayas en la antigüedad.* México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.

Rosado, M. (2012). Mujeres maltratadas por su pareja en el interior de Yucatán. En: R. Santana y G. Rosado (coords.), *Mujer maya: G*énero y vida rural (pp. 145-188). Mérida, Yucatán: UADY.

Serret, E. (2006). *El género y lo simbólico: La constitución imaginaria de la identidad femenina*. México. Instituto de la Mujer Oaxaqueña Ediciones.

Thomas, J. (1993). *Doing Critical Ethnography.* Newbury Park, California: Sage.

Sitios web

Comisión de Derechos Humanos del Estado de Yucatán (2014). *Encuesta Estatal sobre Discriminación 2014*. En: Centro de investigación aplicada en Derechos Humanos. Consultado el 14 de enero de 2019. Disponible en http://www.codhey.org/sites/all/documentos/Doctos/Investigaciones/Discriminacion.pdf

Consejo Nacional de Población (2016). *Infografía población indígena*. En: Consejo Nacional de Población. Consultado el 04 de junio de 2018. Disponible en https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/121653/Infografia_INDI_FINAL_08082016.pdf

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, Consejo Nacional de los Derechos Humanos México, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología e Instituto Nacional de Geografía y Estadística (2018). *Encuesta Nacional sobre Discriminación 2017*. México: INEGI. Consultado el 26 de julio de 2019. Disponible en https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/enadis/2017/doc/enadis2017_resultados.pdf

Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en América Latina*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección. Consultado el 25 de abril de 2018. Disponible en http://francescagargallo.wordpress.com/

Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México (2016). *Sistema integrado de estadísticas sobre violencia contra las mujeres.* México: INEGI. Consultado el 15 de febrero de 2019. Disponible en https://sc.inegi.org.mx/SIESVIM1/paginas/consultas/inicio.jsf

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2015). *Indicadores de la población indígena*. En: Gobierno de México. Consultado el 03 de agosto de 2019. Disponible en https://www.gob.mx/inpi/documentos/indicadores-de-la-poblacion-indigena

Kawulich, B.B. (2005). Participant Observation as a Data Collection Method. En: *Forum: Qualitative Social Research, 6* (2). Consultado el 26 de marzo de 2019. Disponible en http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/466/996

Ley Federal del Trabajo (abril, 2019). México: Cámara de Diputados H. Congreso de la Unión (pp. 82-86). Consultado 20 de septiembre de 2019. Disponible en http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/125_020719.pdf

Llanes, R. (2018). Etnicidad maya en Yucatán: Balances y nuevas rutas de investigación. En: *Estud. Cult. Maya,* 51. Consultado el 10 de enero de 2020. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25742018000100257&lng=es&nrm=iso

Palos, J. (s.f.). *Educación y cultura de la paz*. En: Organizaciones de Estudios Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Sala de lectura: Educación en valores. Consultado el 20 de agosto de 2019. Disponible en http://www.oei.es/valores2/palos1.htm

Paredes, J. (2017). El feminismo comunitario: La creación de un pensamiento propio. En: *Corpus*, 7(1). Consultado el 05 de febrero de 2018. Disponible en https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835

Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos "Todos los Derechos para Todas y Todos" (2018). *Derechos y violencias: La experiencia de ser mujer. Situación nacional 2008-2017.* En: Red TDT. Consultado el 20 de enero de 2019. Disponible en https://redtdt.org.mx/violencias_mujeres/wpcontent/uploads/sites/6/2018/03/180307-Informe-Violencias-Mujeres_Final_Web_Version-Publica.pdf

Saldarriaga, D.C. y Gómez, M.I. (2018). Teorías feministas, abolicionismo y decolonialidad: Teorías críticas que cuestionan la efectividad de los derechos de las mujeres. En: *Revista Prolegómenos-Derechos y Valores*, XXI (41), pp. 43-60. Consultado el 28 de noviembre de 2019. Disponible en http://www.scielo.org.co/pdf/prole/v21n41/0121-182X-prole-21-41-00043.pdf

Secretaría de Desarrollo Social (2013). *Catálogo de localidades. Sistema de apoyo para la planeación del PDZP*. En: SEDESOL. Consultado el 05 de febrero de 2019. Disponible en http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=310020002

Weise, C. y Álvarez, I.M. (2018). Identidad y percepciones de género. Retos para la formación de mujeres líderes indígenas. En: *Aposta*, (77), pp. 257-287. Consultado el 20 de marzo de 2019. Disponible en http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/num77completo.pdf#page=257

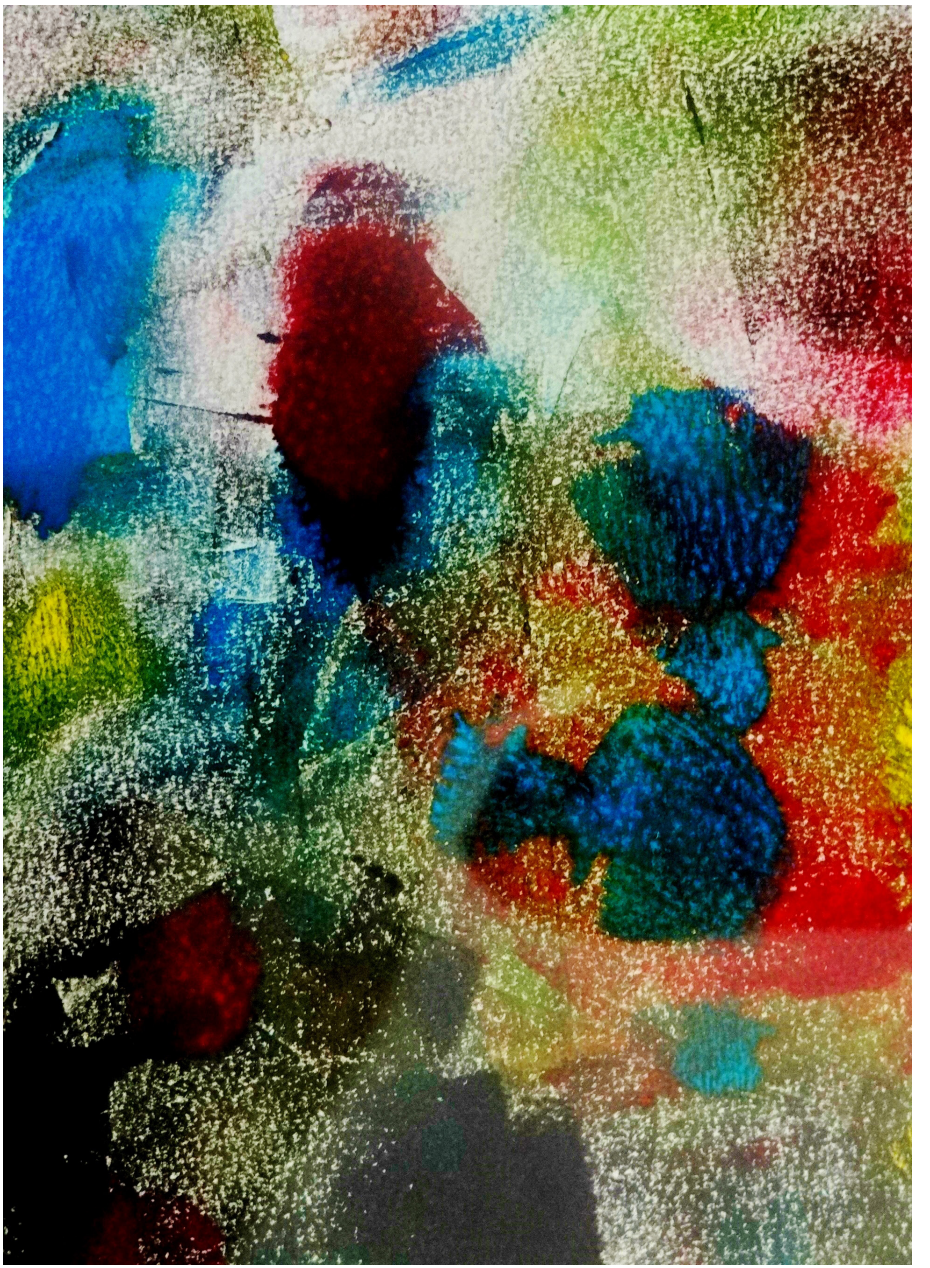
Silvia Montejo Murillo

Mexicana. Maestra en trabajo social por el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente desarrolla su trabajo de tesis doctoral por la Universidad Autónoma de Yucatán. Líneas de investigación: relaciones interculturales e identitarias del pueblo maya, desarrollo humano, desarrollo, sustentabilidad y pobreza.
Correo electrónico: silvia.montemuri@gmail.com

Citlalin Ulloa Pizarro

Mexicana. Doctora en ciencias políticas y sociales con orientación en sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es académica del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas en la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México. Líneas de investigación: desarrollo social, políticas públicas y pobreza (en la que realiza aportes sobre temas de políticas públicas de género, a través del análisis de casos sobre sexualidades, reproducción y violencias).
Correo electrónico: citlalin.ulloa@ibero.mx

Recepción: 05/11/19
Aprobado: 23/03/20



Memorias, 2016 | de Sofía Hernández