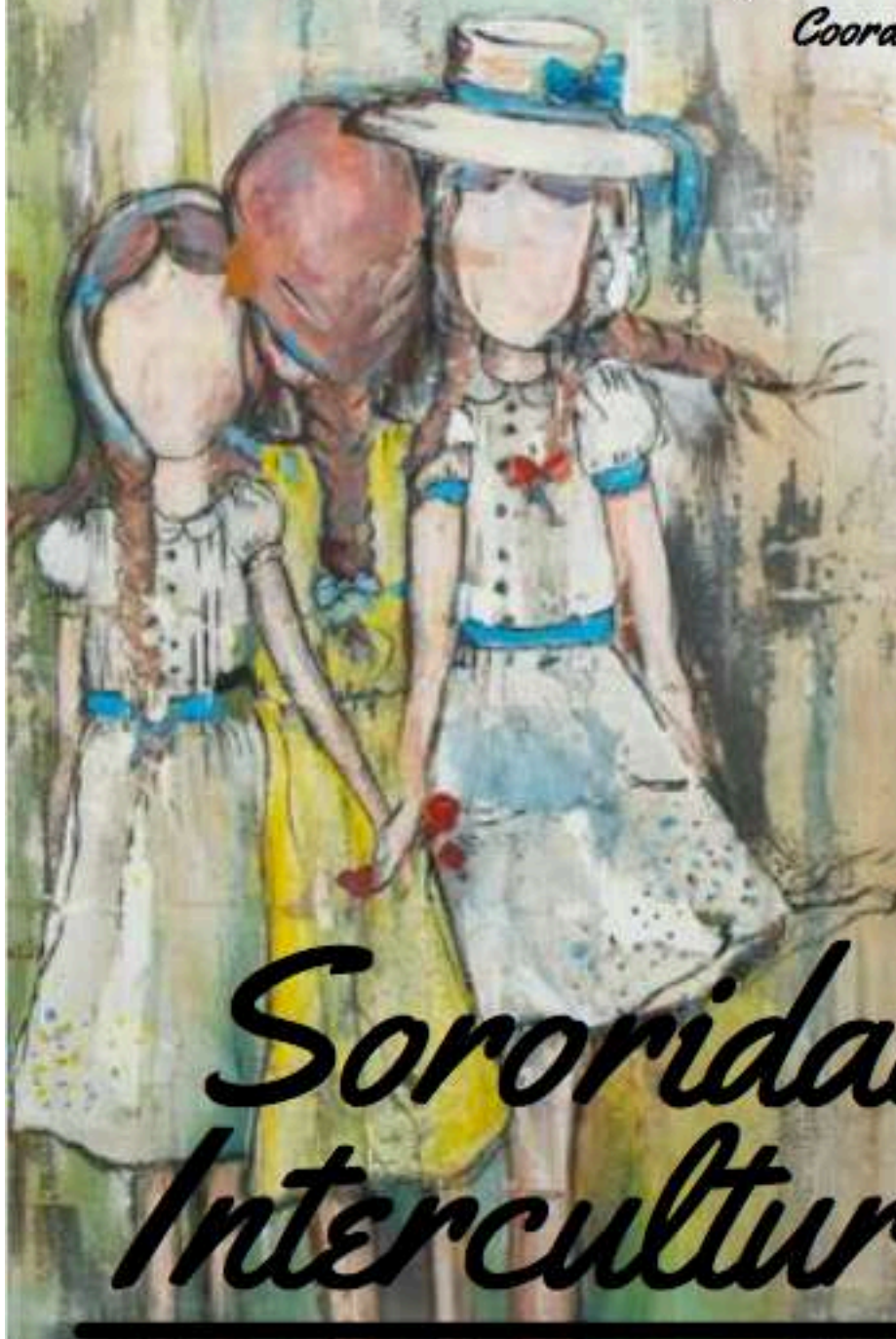


*Patricia Islas Salinas
Claudia Teresa Domínguez Chavira
Fernando Sandoval Gutiérrez*

Coordinadores



Sororidad Intercultural

Aprendizajes y Experiencias



SORORIDAD INTERCULTURAL

APRENDIZAJES Y EXPERIENCIAS

PATRICIA ISLAS SALINAS
CLAUDIA TERESA DOMÍNGUEZ CHAVIRA
FERNANDO SANDOVAL GUTIÉRREZ

Coordinadores

Islas Salinas, P., Domínguez Chavira, C., Sandoval Gutiérrez, F. (2020)
Sororidad intercultural. Aprendizajes y experiencias. Chihuahua,
México. Editorial REDIECH

ISBN 978-607-98139-8-7

Primera Edición electrónica. 2020.

1.-Sororidad, 2. Interculturalidad y procesos de la educación. 3.-
Procesos educativos. 4.-Otrredad.

DERECHOS RESERVADOS 2020

Editorial REDIECH

Calle Efrén Ornelas No. 1406, Colonia Obrera, C.P. 31350, Chihuahua, México. www.rediech.org

Coordinadores:

Patricia Islas Salinas. patricia.islas@uacj.mx

Claudia Teresa Domínguez Chavira. claudia.dominguez@uacj.mx

Fernando Sandoval Gutiérrez. fernando.sandoval@uacj.mx

Diseño:

Cuerpo Académico UACJ 113. Estudios sobre Prácticas Educativas e Interculturalidad

Km. 3.5 Carretera Cuauhtémoc-Anáhuac s/n. C.P. 31500, Cuauhtémoc, Chihuahua, México.

www.uacj113.mx

Responsable del diseño:

Fernando Sandoval Gutiérrez

Arte de portada:

Verónica Enns

ISBN 978-607-98139-8-7

Hecho en México – Made in Mexico.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons

Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual

4.0 Internacional. CC BY – NC – SA 4.0

Se autoriza el uso del contenido de esta obra con fines no comerciales, siempre y cuando se cite la fuente y se respeten los derechos patrimoniales de los autores y titulares de los derechos de autor de la misma.





Equipo de dictaminadoras y dictaminadores:

Héctor Olivas Prieto
Laura Elizabeth Cavazos González
Aurora Cristina García Velázquez
María Miriam Lozano Muñoz
Claudia Almeida Montañez
Karina Lizeth Avalos Macías
Gonzalo Chávez Juárez
Armando Rodríguez Castañón
Luis Rodolfo Godoy Cruz
Guadalupe Ordoñez Caraveo
Miriam Silva Moreno
Diana Areli Torres
Yadira Arizmendi Amado

Contenido

Página

Hermandad de mi tierra <i>Verónica Enns Enns</i>	6
Introducción. Una mirada a mi hermandad, verte a ti desde el mi <i>Patricia Islas Salinas</i>	8
La sororidad desde la práctica <i>Romelia Hinojosa Luján, Virginia Barrón Quiroz, María Liz Mirel Cázares Torres, Alma Rosa de la Cruz Armendáriz, Sagrario Silva Vélez, Moncerrat Elvira Villarreal Torres, Verónica Zapata Suárez</i>	17
La sororidad. Un lloro hacia la conservación de la virginidad <i>Claudia Teresa Domínguez Chavira</i>	43
Organización y acción feminista como praxis de la ciudadanía sororaria <i>Romelia Hinojosa Luján, Verónica Zapata Suárez, Moncerrat Elvira Villarreal Torres, Sagrario Silva Vélez, Alma Rosa De la Cruz Armendáriz, María Liz Mirel Cázares Torres, Virginia Barrón Quiroz</i>	54
Sororidad tradicional entre parteras de la Alta Tarahumara <i>Raquel Adilene Escudero González</i>	79
El Feminismo como una Práctica desde la Visión de las Mujeres Mixtecas: el caso de las Ñuu Savi de San Andrés Montaña, Silacayoapam <i>Mariela Vásquez Tobon</i>	102
Trabajamos juntas: La labor colaborativa de mujeres menonitas conservadoras y liberales como puente de sororidad intercultural <i>Abigail Carl-Klassen</i>	119
Aproximación histórica a la sororidad del baile flamenco: ruptura con el modelo educativo femenino <i>Bárbara de las Heras Monastero</i>	142
Del enigma al asombro de la esencia <i>Alma Isabel Aguirre Reyes</i>	165
Práctica docente y sororidad en niñas de escuelas primarias del municipio de Cuauhtémoc. Una herramienta simbólica de la cotidianeidad escolar <i>Fernando Sandoval Gutiérrez, Rubén Eloy Sosa Sapién</i>	188
Ser mujer en el aula universitaria. Práctica docente y desafíos de género <i>Fernando Sandoval Gutiérrez, Karla Ivonne González Torres, Israel Beltrán Zamarrón</i>	200

Hermandad en mi tierra

Verónica Enns Enns*

*Ella,
que también es madre y da a luz,
se hace cargo de la reproducción y el cuidado diario,
es un papel fascinante de género,
pero ¿dónde está mi hermana contemporánea?
¿la que cuida de su tierra?*

Dudo de mi fuerza como mujer contemporánea, una que ha pasado más tiempo buscando su verdadero significado y perteneciendo a una comunidad que parece estar rota especialmente para la mujer. Los roles de género aquí en los campos menonitas se perciben caóticos e insatisfactorios, mientras tanto he roto algunos puentes y construido otros que me han convertido en una mujer en constante búsqueda de mi identidad. Con un profundo respeto a mi abuela y mi madre, me pregunto si se sintieron satisfechas con el rol de género que les tocó en su época.

Hace casi un siglo, cientos de mujeres fuertes menonitas salieron de la estación de tren canadiense hacia las zonas áridas de San Antonio de los Arenales, Chihuahua. Me imagino a mi abuela en el mes de marzo, siendo una pequeña niña de cuatro años parada ante un paisaje gigante y seco, preguntándose con vientos polvorientos cómo se desarrollaría su futuro. Ella no sabía que daría a luz a dieciocho niños, lo que representa 162 meses de embarazo, que durante su vida adulta también cuidaría de más de sesenta jardines, prepararía y conservaría miles de litros de alimentos para el invierno. Un lado salvaje de ella también fue criar y sacrificar su ganado para alimentar a toda la granja, estas habilidades heredadas como la cocina y la crianza de niños no fueron las únicas, ya que todos los vestidos de la familia estaban cosidos a mano, desde la ropa interior hasta las faldas cuidadosamente plisadas para los domingos, día especial en el que lucía con orgullo su negra corona hecha a mano para asistir a la iglesia. Tenían un par de zapatos para asistir a la misa y un par más para su trabajo cotidiano, no existían modas y reciclaban los costales para grano hechos de algodón para confeccionar sus vestidos. Muchas de las actividades eran para sobrevivir, algunas para mantener tradición, pero

otras basadas en cultos religiosos muy estrictos que determinaban la descripción de su trabajo y roles de género.

He roto mi papel convencional, soy una mujer libre, no de prejuicios inculcados sino de espíritu, libre para buscar almas gemelas y compañeros de vida, creencias propias, sistemas de apoyo y elección de carrera. Admirando la fortaleza de mis mujeres antepasadas y encontrando una manera de adaptarlas a nuestros tiempos se ha convertido para mí en un nuevo reto dentro del rol de género para mis hermanas.

A pesar del desarrollo y formación cada vez más universal se cree que quien vive de la tierra es de clase baja, pero estoy convencida que a nadie le sobraría conocer más sobre su tierra. Es esencial regresar a nuestras raíces, escuchar a la naturaleza si deseamos ética y sororidad en el mundo.

* Verónica Enns es una artista visual México-canadiense de los campos menonitas en Chihuahua, con varias exposiciones estatales e internacionales. Estudió artes visuales en Canadá y en México es reconocida por crear cerámica de alta temperatura con un estilo moderno y orgánico influenciada por sus raíces europeas. Ha desarrollado su estilo inspirada en la fusión de culturas que la cobijan en el bello entorno y las tradiciones de los campos menonitas. Su filosofía se basa también en la gran admiración y respeto por las ollas de Mata Ortiz, la madre naturaleza y el vivir de la tierra en todos sus profundos significados.

Introducción

Una mirada a mi hermandad, verte a ti desde el mí

Patricia Islas Salinas*

La descripción y reflexión sobre los procesos que conforman, reforman y transforman el tejido social se ha vuelto una necesidad en el nuevo contexto mundial, la interculturalidad es uno de ellos, este fenómeno cotidiano tiene que ver con la convivencia de personas con diferentes maneras de pensar y bagajes culturales que genera la diversidad en las sociedades.

Como todo proceso, el que ocupa este texto es evolutivo e influenciado por nuevos códigos, patrones de conducta y valores generacionales, el mundo se ha convertido en una aldea global en donde las nuevas tecnologías de comunicación crean interculturalidad, definitivamente la manera de ver las interrelaciones ha cambiado pues se está a un clic de conocer cosmovisiones, pensamientos y hasta sentimientos de muchas personas a la vez en diferentes latitudes del globo, produciendo una percepción de ser y conocer al otro en función de la correspondencia que ocurre de manera cibernética. De esta manera, se conoce, se aprende y también se perciben las diferencias y semejanzas entre los miembros de las sociedades en miles de latitudes de este enorme crisol que es el mundo dando lugar a retos y reflexiones.

La interculturalidad implica el reconocimiento de nuestra identidad; ese elemental descentramiento para comprender y apreciar al otro, para percibirlo como sujeto que nos impacta desde su relación con la historia, el mundo y la verdad; y poder así hacernos cargo de su impacto (éticamente hablando) en el sentido de una invitación a entrar en el proceso de diálogo intercultural (Vergara, 2010, p. 147).

La interculturalidad ocurre entonces, no solo entre grupos diferentes, también entre los miembros de uno específico, lo cual no significa que no sea heterogéneo, pues al estar formado por personas la mezcla de percepciones, sentimientos y formas de ser y hacer es inevitable. El grupo de las mujeres ha sido objeto de estudio para comprender las diferentes aristas que lo conforman y lo rigen, una característica de la mayoría es la expresividad directamente relacionada con la inteligencia emocional, la cual ocurre a través de las interrelaciones sociales,

la sensibilidad y la empatía, todo esto se vuelca en la necesidad de atender al prójimo (Stewart y McDermont, 2004, citados por Gartzia, Aritzeta, Balluerka, y Heredia, 2012).

Por otro lado, una fortaleza estriba en que las mujeres funcionan a través del lenguaje, ya sea verbal o no verbal, el vínculo ocurre a través de la palabra, una mirada o un gesto, estos, como valores que generan un entendimiento y que, a pesar de la divergencia lógica existente, se genera un compromiso ético basado en un dualismo que parece contradictorio: el ser diferentes y a la vez iguales. Es así que cuando elementos que poseen la misma condición se reúnen no crean resonancia, en cambio, es la diferencia esencial la que produce ruido, convoca al cambio, al igual que un conjunto de campanillas, elaboradas con la misma arcilla, pero con propiedades de sonido diferentes, las mujeres suenan, transmiten, crean y destacan.

Desde el principio de los tiempos las mujeres han sido poderosas, representadas por las diosas de las primeras civilizaciones son y siempre serán piedra angular de la civilización y la sociedad, la historia revela el carácter femenino y muestra mujeres míticas y reales, luchadoras, tenaces y decididas, buscando el cambio y la equidad.

A pesar de esto, la caída cultural de la mujer desde estos antiguos tiempos impactó más que lo anterior, la mujer que se oponía, que se rebelaba y mostraba su inteligencia y liderazgo era señalada como bruja, atacada, ridiculizada y hasta linchada, se puede mencionar a Isis, Aspasia de Mileto, Cleopatra, Hipatía de Alejandría, en la época antigua, luego Chistine de Pisan, Isabel la Católica, la Malinche y muchas más en la historia, quienes mostraban sus aptitudes como líderes, escritoras, políticas, científicas, etc. Y que, sin embargo, fueron dominadas por un sistema patriarcal que se gestó desde tiempos inmemorables, dando paso a la des-virtualización del concepto de los primeros tiempos, en donde se buscaba que hombre y mujer fueran el equilibrio de la humanidad.

Sororidad desde la otredad

No es posible hablar de sororidad sin contemplar a la par los derechos de la mujer, la importancia de la equidad de género, la otredad y la alteridad, son ejes transversales de este libro colectivo.

Bajo la perspectiva de Mijaíl Bajtín, la construcción de la identidad es un proceso de interrelación a partir de un encuentro exotópico con el otro, es decir, ver más allá de uno

mismo, para autoconstruirse a través del proceso del diálogo con el prójimo, voltear la mirada hacia afuera para enriquecer el propio entendimiento, escuchar el propio discurso a partir del conocimiento del otro para comprenderlo y valorarlo desde un nosotros. El grupo que nos ocupa habla, pero habla a través de lo que Bajtín, citado por Bubnova (2006), traduce como "una memoria semántico social depositada en la palabra" para generar valoración social. (p. 101)

Es en el proceso de la comunicación verbal, de la interacción con el otro, como uno se hace sujeto forjando su propio yo. El "yo" sólo existe en la medida en que está relacionado a un "tú": "Ser significa comunicarse", y un 'yo' es alguien a quien se le ha dirigido como a un 'tú'. (Bubnova, 2006, p. 102)

Verte a ti desde el mí es una relación semántica que lleva a la reflexión de otredad desde la perspectiva del interaccionismo simbólico de Mead, entendiendo que el "mí" se contempla a sí mismo y es contemplado por otros como un "yo" que observa y actúa, ver a la mujer como un sujeto activo, que es influenciado por las experiencias de su interacción social y que elige reaccionar en consecuencia de manera sororaria. Así se comprende a partir de Mead, (citado por Marrero, 2012) que "no podemos realizarnos a nosotros mismos sino en el grado en que reconocemos al otro en su relación con nosotros. Sólo cuando adopta la actitud del otro, puede el individuo realizarse a sí mismo como persona (...)" (p. 314)

Hablar de ver a la otra desde mi misma implica considerar que ella es un espejo; lo primero que se ve cuando se está frente a éste es el rostro, ver mi rostro y pensar en la otra es un rasgo de sororidad, es decir, cuando la mujer se mira en el espejo tiene la capacidad de cuestionarse, enfrentarse y habilitar su capacidad de empatía, a partir de la conciencia de sí misma y su femineidad, cuando mira a otra desde sí misma, se genera un sentimiento de alteridad, pues "La relación de alteridad parte de la capacidad del «rostro», de la mera presencia del otro, de cuestionar los poderes y la autoridad de la conciencia del yo." (Navarro O. 2007. p. 183)

Uno de los preceptos de la actividad sororaria es formar comunidad, la clave de esto estriba en la comprensión, por tanto, se puede pasar de lo singular a lo comunal, y de lo comunal a lo general y universal. La comprensión desarrolla la empatía, así, una mujer, aunque sea muy lejos de su contexto es capaz de intuir lo que es vivido por otra.

La sororidad es una cuestión de decisiones, decidir ver a la otra desde el mí, implica pertenecer a una nueva forma de hacer comunidad, como dice Marcela Lagarde, la historia, la cultura, la política y la sociedad pueden tomar significados y códigos distintos a partir de las mujeres porque todas y cada una se han de ver bajo la lupa femenina crítica y distintiva a partir de la otredad.

Las relaciones adquieren significado cuando proceden de la decisión de asumir lo que ella... la otra signifique para mí y lo que yo signifique para ella, sin duda la primera percepción para ambas es el de la otra, sin embargo, al caminar juntas, se convierte en un nosotras, llega entonces la actitud sororaria cuando una se percata de las otras, de las diferentes y ocurre un reflejo del acto de amor por sí misma y, en consecuencia, por las demás, reconocerse y reflejarse en la mirada, la voz, la experiencia, para luego, actuar en consecuencia.

Es así que el paso de las mujeres a través de la humanidad y las relaciones entre ellas requiere una re-conceptualización, la acción sororaria ocurre especialmente hacia las otras, las que son diferentes y que sin embargo, aparecen en el contexto cotidiano, ahí donde el "otras" tiene la posibilidad de convertirse en "nosotras", ese sentido de hermandad es lo que genera la sororidad intercultural, donde los grupos de mujeres sean maestras, amas de casa, estudiantes, políticas, artistas, enfermeras, de la misma o diferente etnia con vulnerabilidades en común, es ahí donde las coincidencias pasan a ser más importantes que las diferencias, donde se ejerce el poder femenino en pos de causas comunes, sin importar la etnia, las costumbres, la profesión, la ideología política o de género. Donde la cultura se unifica en pos de formar comunidad, la acepción de cultura se concibe según Franz Boas (1964), como el conjunto de manifestaciones mentales y físicas relacionadas con las costumbres, reacciones y actividades cotidianas de un individuo perteneciente a un grupo y, que afectan a otros grupos, miembros del mismo grupo o a sí mismo.

La máscara del poder entre mujeres

El sistema patriarcal ha dominado y persistido durante mucho tiempo, y en algún momento, se creó el paradigma de la enemistad entre las mujeres en detrimento de su naturaleza de hermandad.

En su libro *Teoría y realidad del otro*, Pedro Laín Entralgo, plantea una perspectiva sobre la relación conflictiva con el otro como objeto, en donde indica que: "en cuanto objeto, el otro

puede serme, ante todo, un obstáculo, algo que se interpone enojosa y perturbadoramente en el camino de mi vida". (Laín, 1968, p. 236). Esta relación ancestral entre mujeres se ha nutrido de mitos y realidades, comportamientos heredados y tal vez la naturaleza del género, en donde se mira a la otra como aquella contra la que se debe de luchar; ámbitos personales, laborales, culturales y hasta familiares se ven afectados por esta dinámica de ir en contra de la otra.

Indudablemente la violencia intra-género existe, cuestiones culturales y patriarcales han influido en las mujeres, y, como lo indica Verónica Mendoza en su artículo *Mujeres contra mujeres: la trampa invisible del patriarcado*:

Se demuestra a través de acciones sutiles y poco perceptibles. De esta manera, la brutal realidad apunta a que las mujeres pueden llegar a ser las peores enemigas del movimiento por la emancipación de su propio sexo, reforzando las estructuras machistas que han sido establecidas malamente para trivializar la violencia como manifestación del poder androcéntrico. (Mendoza, 2017, p. 2)

Las relaciones de poder entre las mujeres podrían surgir de la famosa "guerra de todos contra todos", la cual Según Hobbes (citado por Conill, 2008), se basa en tres pasiones específicas que finalmente causan las situaciones de discordia: la competencia que las impulsa a atacarse para lograr obtener más o lo mismo en cualquier ámbito de la vida, la desconfianza inspirada por el sentimiento de inseguridad y la gloria para ganar mayor reputación personal o profesional.

Es así, que las conductas aprendidas en una sociedad patriarcal no solo apoyada sino recreada por las mismas mujeres es un asunto que se hereda generacionalmente. Las mujeres son catalogadas y etiquetadas de acuerdo con las normas sociales y morales que constituyen su contexto. Luego, intervienen factores que tienen que ver con las formas de ver la vida aprendidas en el quehacer cotidiano, ese conjunto de creencias, costumbres y formas que se conocen como cultura y que se transmiten de generación a generación, que van construyendo el andamiaje de los roles de género, del ser mujer desde la cosmovisión del lugar y el espacio donde se nace y se crece. Como indica Marcela Legarde en su texto *Enemistad y sororidad: Hacia una nueva cultura feminista*, "La ideología de la feminidad surgida de la competencia social de las mujeres resalta las diferencias entre ellas, hasta convertirlas en barreras infranqueables para la alianza" (Legarde, 1988, p. 1).

Sin embargo, y a pesar de lo anterior, la sororidad ocurre, impulsada en los últimos tiempos por la lucha por la equidad de género y se ha convertido en un importante estandarte portado con valentía y orgullo por millones de mujeres alrededor del mundo.

La importancia de abordar la temática del empoderamiento a partir de la sororidad intercultural

El empoderamiento femenino se despliega desde la perspectiva de género plagada de significados, convicciones, creencias y saberes

Hoy, la perspectiva de género es uno de los procesos socioculturales más valiosos por su capacidad de movilizar y por sus frutos. Forma parte del bagaje de la cultura feminista que es de manera contundente la gran aportación de las mujeres como género a la cultura. (Lagarde, 2018, p. 15)

Sin embargo, el empoderamiento a de ser primeramente en un nivel individual, es decir, como un proceso intrínseco que ocurre a partir de la motivación personal para cambiar las condiciones propias (contexto y/o situación familiar, laboral y social), para luego, ser agente emancipadora y poder influir en las demás. Cuando se habla de sororidad, el empoderamiento se contagia, a menudo una mujer vulnerada busca el apoyo de una mujer empoderada, "las mujeres empoderadas pueden constituirse como líderes de su comunidad, haciendo una contribución de dignidad, de acto de justicia que restituye lo postergado en la historia en contra de las mujeres" (Martínez, 2017, p. 61).

Una mujer empoderada posee habilidades blandas tales como la autovaloración, capacidad de toma de decisiones, auto-regulación, autoestima, liderazgo y agencia, las cuales se adquieren y se enseñan, es así que cuando una mujer devaluada observa y aprende de una mujer empoderada, es muy probable que la primera desee reformarse y lograr ser y hacer lo que la segunda demuestra.

Acerca de este libro

El Cuerpo Académico UACJ-113 Estudios sobre prácticas educativas e interculturalidad fue creado a iniciativa de la Dra. Claudia Teresa Domínguez Chavira, líder fundadora, a principios de 2016, como un mecanismo institucional para fortalecer el trabajo de investigación cobijado

en el programa de Licenciatura en Educación de la División Multidisciplinaria Cuauhtémoc (DMC). Este Cuerpo Académico agrupa a los tres profesores investigadores de tiempo completo de la Licenciatura en Educación, y fue clasificado por la calidad de su trabajo desde el inicio en el nivel de "en consolidación". Las diferentes investigaciones y sus productos se han caracterizado por ser referente como propuestas de mejora para el bienestar de las comunidades interculturales en la región noroeste del Estado de Chihuahua.

El propósito de este libro es agrupar textos académicos que den cuenta de pensamientos y perspectivas sobre la Sororidad intercultural desde distintas culturas, edades, latitudes, contextos, profesiones y percepciones.

Actualmente la sororidad es un término esencial para la vida de millones de mujeres alrededor del mundo, bajo la práctica de valores como igualdad, paz, libertad, solidaridad, justicia y equidad, que generan empoderamiento para construir comunidad conducente al bienestar individual y colectivo.

La sororidad intercultural ocurre cuando, entre mujeres con diferente cultura se genera la alteridad, la cual forma parte de la propia identidad al pertenecer a un colectivo donde se descubre la concepción del mundo, los intereses, las vulnerabilidades y las fortalezas de las otras para crear un nosotras, todas con un atributo común: ser mujer, así, comienza un nuevo proyecto de relación interpersonal basado en el diálogo, el respeto, la tolerancia, y la aceptación de la diferencia, no solo de la semejanza.

Los diferentes capítulos del presente texto tienen como un objetivo importante dar cuenta de este proceso que, si bien, de manera incipiente empieza a darse en los diferentes grupos de mujeres a partir de realidades en el ámbito local, de cada uno de los contextos y países en los cuales las y los autores realizan investigación, la importancia de las reflexiones aquí externadas dan un panorama de las perspectivas desde las cuales se observa este fenómeno social global, para lo cual se aborda la sororidad intercultural incluidas en tres fases o categorías principales: conceptual, étnica y política, las cuales se describen a continuación:

En la primera fase, la conceptual, se aborda el tema de sororidad desde dos ángulos: la perspectiva experiencial cotidiana, tomando el testimonio como una categoría crítica de análisis para evidenciar el tortuoso proceso de la lucha femenina por reconstruirse dentro de una sociedad global patriarcal, así como desde el análisis histórico de la hermandad entre

mujeres descrita desde el principio de los tiempos. Se lleva el concepto sororidad más allá de la visión de solo una interrelación entre mujeres de diferente etnia; se refiere a la deconstrucción y reconstrucción del concepto de sororidad desde un proceso simbólico y dialógico para conocer, reconocer y valorar a la otra, desde la diversidad, así como, fortalecer autoestima, autoimagen, identidad cultural, familiar y personal.

La segunda fase o categoría, refiere la lucha, los retos y el empoderamiento de las mujeres desde su condición vulnerada por pertenecer a un grupo étnico específico, desde donde no solo la sociedad patriarcal las señala como entes de poco valor, con clara desventaja por su color de piel, lengua y en su mayoría, poca educación académica, sino que también son devaluadas por las otras mujeres, se reflexiona desde la etnicidad y la pertenencia a un grupo distintivo sobre como las mujeres ñu, rarámuris, menonitas y flamencas practican la lucha cotidiana para crear comunidad a partir de la sororidad, quienes ven el feminismo desde lo comunitario, siendo estas dignas representantes de los miles de grupos femeninos del mundo.

Por otro lado, la visión de la tercera categoría se somete a un escrutinio desde la vida cotidiana como un proceso y pacto político de género, basado en el principio de la equivalencia humana, es decir, otorgar igual valor a todas las personas a partir de la mismidad, la cual consiste en asumir la construcción de las mujeres como sujetos con autonomía para identificarse en un ejercicio de alteridad y pertenencia individual y colectiva.

La importancia de las reflexiones mostradas en este texto superan los contextos y las latitudes, muestran los escenarios presentes y posibles en un tema que ha ido hilándose en el tejido social de muchas comunidades alrededor del mundo, si bien, la sororidad intercultural aun es incipiente en las sociedades eminentemente patriarcales, se presenta en este texto como un proceso crítico, evolutivo, transformador y emancipador que sin duda alguna irá creando mayor fortaleza para las mujeres en la actualidad y en el futuro.

Referencias

Boas, F. (1964). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires: Solar y Hachette.

- Bubnova, T. (2006). *Voz, sentido y diálogo en Baján*. Acta poética, 27(1), 97-114. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30822006000100006&lng=es&tyng=es.
- Conill, J. (2008). Experiencia hermenéutica de la alteridad. *Revista Scielo*. 2(4), 47-66. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2008000200002
- Gartzia, L., Aritzeta, A., Balluerka, N., y Heredia, E. B. (2012). Inteligencia emocional y género: más allá de las diferencias sexuales. *Anales de Psicología/Annals of Psychology*, 28(2), 567-575.
- Legarde, M. (1988) *Enemistad y sororidad: Hacia una nueva cultura feminista*. <http://e-mujeres.net/sites/default/files/Enemistad%20y%20sororidad.pdf> OpCit. p.1
- Lagarde, M. (2018). *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia*. Siglo XXI. Editores México.
- Lain, P. (1968). *Teoría y realidad del otro*, II. Madrid. Edit. Selecta de Revista de Occidente. / <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/teoria-y-realidad-del-otro-vol-2-otredad-y-proximidad.pdf>
- Martínez Cano, S. (2017). *Procesos de empoderamiento y liderazgo de las mujeres a través de la sororidad y la creatividad*.
- Marrero-Guillamón, I. (2012). *Descentrar el sujeto. Erving Goffman y la teorización del sujeto*. Revista Internacional de Sociología, 70(2), 311-326. doi:<http://dx.doi.org/10.3989/ris.2010.10.11>
- Mendoza, V. (2017). *Mujeres contra mujeres: la trampa invisible del patriarcado*. *Hechos y Derechos*, 1(40). Consultado de <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/11491/13380>
- Navarro, O. (2007). *El «rostro» del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas*. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 13.
- Vergara, M. (2010). *La atención a la interculturalidad, una utopía en construcción: el caso de México*. *Diversidad cultural: un reto para las instituciones educativas*, 127-148.

* Doctora en Educación por la Universidad Autónoma de Chihuahua. Profesora investigadora en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Sistema Nacional de Investigadores (SNI) nivel 1. Autora de Libros: *Menonitas del Noroeste de Chihuahua*, historia, educación y salud, *La colonia menonita en Chihuahua*, escenarios para el bienestar social. Coautora de libros *Debates por la Historia II y IV*. *Mujeres menonitas*, miradas y expresiones. *La Colonia Menonita en Chihuahua*, escenarios para el bienestar social. *Revista Hombres y Mujeres Menonitas Destacados*, caminos inspiradores. Capítulos de libro *Aperturas Digitales: apropiación y uso de tecnologías digitales entre grupos étnicos minorizados en México*. Universidad de Guadalajara.

La sororidad desde la práctica

Romelia Hinojosa Luján *
Virginia Barrón Quiroz **
María Liz Mirel Cázares Torres ***
Alma Rosa De la Cruz Armendáriz ****
Sagrario Silva Vélez *****
Moncerrat Elvira Villarreal Torres *****
Verónica Zapata Suárez *****

Introducción

Este texto, producto de un ejercicio de investigación social, parte de la necesidad sentida de recuperar experiencias de vida sororas, y a través del análisis y la reflexión, aprender de ellas. Es, por así decirlo, otra forma de producir teoría. Así pues, los relatos de las experiencias son aportados por siete mujeres activistas que militan de manera activa en la *Alianza Feminista*, una red que aglutina movimientos sociales de mujeres en Chihuahua, dado que, al formalizar la invitación de manera abierta, fueron ellas, quienes, de manera entusiasta, asumieron el reto.

El proceso metodológico consistió primeramente en una serie de reuniones tipo conversatorios en las cuales se realizaron ejercicios conceptuales, esto con el propósito de establecer entre el grupo un piso teórico común. En un segundo momento, las reuniones consistían en compartir recuerdos de experiencias de vida; las historias se socializaban, se analizaban y finalmente aquellas que eran clasificadas como sororaria, se trabajaban bajo el quehacer literario del relato: personajes, contexto, ubicación, acciones y aprendizajes obtenidos o reflexión personal de la experiencia. Posteriormente, los relatos orales fueron narratizados, bajo el escrutinio de la colectividad.

Producto de la investigación auto narrativa, se presenta este texto, bajo la estructura de tres apartados: el primero de ellos, recupera los elementos teóricos, conceptuales y metodológicos que fundamentan el ejercicio. El segundo, integra cinco relatos de mujeres que

se hermanaron con otras y establecieron un andamiaje que les permitió alcanzar derechos vulnerados. Finalmente, en el tercero se presenta un ejercicio interpretativo que recupera tanto los aprendizajes como el análisis, del cual se desprenden las conclusiones finales.

Elementos conceptuales y metodológicos de los que se parte

El feminismo

El proceso de sistematización de los hechos sororos que presenta este grupo de feministas posee como fundamento el entramado teórico del feminismo. Entendiendo como tal, un movimiento social, cultural y político reivindicativo de las mujeres que busca la igualdad. También como una corriente sociológica de estudios críticos que permite leer la influencia de la estructura llamada patriarcado en el actuar y pensar de los individuos, misma que suele construir socialmente todo un entramado cultural la cual justifica una serie de desigualdades, entre ellas, normar y regular la vida de hombres y mujeres.

Partiendo de la premisa de que el feminismo no puede ser entendido de manera integral sin el patriarcado (dado que este representa la desigualdad en todos los órdenes: cultural, social, político, jurídico, económico y/o laboral que las mujeres hemos vivido a través de la historia) el feminismo es el ente que trabaja en torno a la igualdad. Así, el feminismo nace como respuesta a la necesidad de contrarrestar el patriarcado.

El feminismo es una forma de vida en construcción. Aglutina a personas, principalmente mujeres, que luchan por el ejercicio irrestricto de los derechos de estas. A través del movimiento feminista, se busca cambiar el *status quo* que nos mantiene en desventaja. Así mismo, el feminismo proclama que una de las herramientas que transgredan al patriarcado tendría que ser la sororidad:

...requerimos la sororidad como superación de la relación más opresiva de todas, que es la relación real, simbólica, imaginaria y fantástica, que mantiene un lazo desigual y asimétrico entre las mujeres. La sororidad es separación también de esta escisión constitutiva de cada una. (Lagarde, 1999, p. 18)

En su acepción más amplia y sin que se limite a ello, la sororidad o hermandad entre mujeres, representa una alternativa emergente para que las mujeres construyan relaciones basadas en la igualdad, en el respeto auténtico, en la camaradería y la solidaridad, oponiéndose

al orden social dominante originado por la lógica patriarcal, que obedece a intereses clasistas, racistas y sexistas.

Esa alternativa emergente para construir nuevas relaciones, parte de varios principios, uno de ellos es que reconoce que lo personal es político, por eso es que estos testimonios, experiencias personales y llenos de subjetividad, “trascienden la esfera privada al ser el punto de partida para transformar las relaciones desiguales y jerárquicas” (Barbieri, 1991, p. 203)

La innovación en la construcción de relaciones interpersonales políticamente más afines que se relacionan con la práctica del feminismo, incluye la sororidad como una filosofía de vida que privilegia lo colectivo en cualquier esfera o ámbito social, para hacer de cualquiera de esos espacios un lugar debate y resistencia contra la violencia de la hegemonía cultural e ideológica que es impuesta y consensada convencionalmente.

La principal constructora e impulsora de este término en Iberoamérica es Marcela Lagarde. Ella, mediante la redacción de múltiples documentos publicados va perfeccionando el concepto: lo decanta y arroja en un abrazo político y amoroso. (Lagarde, 1999, 2000, 2009, 2013). Sus textos nos remiten hacia algunas características recurrentes de la sororidad desde la praxis feminista: como herramienta o recurso para alcanzar los derechos de las mujeres; arma en contra del patriarcado; acto político; como un fenómeno que se presenta en contraposición a la enemistad entre las mujeres que fomenta el patriarcado; y finalmente como una forma de aprender. Sus escritos apuntan que la sororidad es la respuesta a la pregunta de cómo debe ser el comportamiento de las mujeres en un mundo patriarcal para poder cambiarlo.

La práctica de la sororidad no exime de contradicciones, pero puede ser un constante recordatorio de un principio ético feminista y revolucionario que obliga a la autocrítica permanente para privilegiar a tus iguales por encima de otros intereses y para generar lazos de lealtad entre mujeres para combatir la opresión. Sobre las prácticas sororarias es que se recuperan experiencias.

Documentar la acción del feminismo en la vida cotidiana es un fenómeno importante por trabajar porque es necesario conocer la acción de lo social en el individuo. Es necesaria la valoración de las experiencias vividas de las sujetas para construir conocimiento acerca de lo social. Al menos, es la intencionalidad de este ejercicio de investigación.

El relato de vida

El relato de vida entendido como un proceso de subjetivación que surge de una realidad socio-histórica concreta, suele mostrar las experiencias como definiciones culturales, pues cada persona se apropia de una manera única e irreplicable del contexto histórico-social y deviene como una síntesis singular del propio proceso socio-cultural. La subjetividad, es entonces, la expresión individualizada de las posibilidades culturales.

La vida cotidiana según Heller (1985) es el lugar donde se reproduce la sociedad y Thompson (1993) agregaría, el lugar donde se transforma. El feminismo como teoría transformadora precisa recuperar las historias individuales para establecer la forma en que la estructura y su reforma, interactúan en las vidas de las mujeres. Las acciones y decisiones, acumulándose y concatenándose, no solamente configuran cada historia de vida o relato de experiencia de las mujeres, sino que constituyen la dirección y la escala de los grandes cambios sociales:

Y en esta reconstrucción de la teoría, la historia de vida tiene que desempeñar sin duda un papel clave; porque sólo al rastrear las vidas individuales se pueden documentar las conexiones entre el desarrollo de la personalidad y la economía social, a través de la influencia mediadora de padres, hermanos y parientes, de grupos de pares, escuela e Iglesia, de periódicos y otros medios de comunicación. En síntesis, tenemos que crear una sociología teóricamente más veraz y sustantivamente mejor consolidada, construyendo la teoría paso a paso, con el descubrimiento de hechos; y el método de la historia de vida ofrece un instrumento vital para esta labor. (Thompson, 1993, pág. 135)

Esta investigación parte de la profunda convicción de que hacer investigación feminista es posible. Bartra (2010) propone como objeto de estudio relacionado con esta forma de ver la vida a mujeres con una visión diferente a lo tradicional. Propone, además, realizarlas con métodos y técnicas “no convencionales” y por mujeres que poseen esta misma mirada teórica.

En esta experiencia de investigación se trabaja con sistematización de relatos de vida y se busca la relación entre la estructura con los cambios sociales y la forma en que se encarnan en las y los sujetos. Reiterando que no hubo una selección de las mujeres que integraron los relatos, por el contrario, fue una invitación abierta a las autoras a que buscaran dentro de sus recuerdos alguna experiencia que pudiese ser considerada por ellas mismas como sororaria,

así, cada una hurgó en sus historias, en sus vidas y en su cotidianidad... esto en un afán de convertirla en otra estrategia para contrarrestar al machismo, dado que, dentro de los rasgos que le fomenta, suele ser la competencia entre mujeres, su falta de apoyo o ayuda entre ellas mismas, quienes, a través de esta forma cultural de vivir, nos convertimos en enemigas mutuas.

La sistematización del relato de vida.

La sistematización de relatos es considerada un método de investigación. Se entiende como un proceso que permite visibilizar nuestras experiencias de organización popular y de transformación social; tanto para para los demás, como para nosotras mismas (Mérida, 2010). Por su parte, Expósito y González (2017) lo refieren que sistematizar es recoger evidencias, valorarlas, analizar, interpretar y comunicar nuestros aprendizajes. Para esto, es necesario detenerse, voltear hacia atrás, ver desde dónde venimos qué es lo que hemos hecho, el punto de nuestra partida, el recorrido realizado, los errores que hemos cometido; dado que este análisis permite corregir el rumbo.

Para sistematizar es necesario que se recuperen una o varias experiencias, que se ordenen, se reconstruyan, se analicen para interpretar lo sucedido para comprenderlo, de esta forma se obtienen conocimientos consistentes y sustentados, confrontados con la experiencia y el sustento teórico, para contribuir a la producción de conocimientos generados desde y para la práctica (Expósito & González, 2017). Este proceso fue el que se realizó en este ejercicio de investigación.

Lo esencial de la sistematización de experiencias reside en que se trata de un proceso de reflexión e interpretación crítica de la práctica y desde la práctica, que se realiza con base en la reconstrucción y ordenamiento de los factores objetivos y subjetivos que han intervenido en esa experiencia, para extraer aprendizajes y compartirlos. (Expósito y González, 2017, párr. 5)

Por su parte, Verger sostiene que los principios de la sistematización de experiencias para los movimientos sociales son cuatro: unidad entre el sujeto y objeto de conocimiento, conocimiento localizado y orientado a la práctica, historicidad de la interpretación y concepción dialéctica de la realidad (Verger, 2019).

Las experiencias documentadas

Perla

Virgina Barrón Quiroz

Yo he tenido, desde que recuerdo, consciencia de la desigualdad y la falta de justicia hacia las mujeres, pero no me asumía feminista. Desde que tengo memoria he sido sensible al trato diferente, tanto en el entorno familiar y escolar como en el social. Supe, por ejemplo, a muy temprana edad que había juguetes y juegos para niños de los que no podíamos participar las niñas. Que el espacio para las mujeres era más reducido, menos importante y mucho menos excitante que el de los hombres, tan lleno de posibilidades, con tantos modelos reales y ficticios a seguir.

Tengo muy presente el año de 1975, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) lo proclamó como el Año Internacional de la Mujer y en México la televisión, las revistas y los periódicos hablaban de la liberación femenina. Fue en ese tiempo que también escuché hablar por primera vez de las feministas. Las imaginaba como mujeres modernas, combativas, que trabajaban y eran independientes. Después de eso no supe nada más, no aprendí cosa alguna sobre este movimiento. Seguía viendo la injusticia, pero también la pasividad social. Entonces imaginé a las feministas como un pequeño grupo de señoras privilegiadas luchando por una causa perdida, intentando salvar a quienes no querían ser salvadas.

Han pasado muchos años desde entonces, la injusticia que yo percibía de niña y adolescente sigue ahí, multiplicada, al igual que la indiferencia social. Y es que, ahora lo sé, las personas somos moldeadas por la cultura y nuestras mentes son habitadas por los discursos sociales que juzgan, instruyen, clasifican, cualifican y castigan conforme a las reglas del patriarcado... Tardé mucho en entenderlo.

Fue recientemente, en el 2017, que mi amiga Perla me invitó a formar parte de la primera generación de la Escuela Feminista de Chihuahua. Insistió varias veces y yo me negué, porque en mi cabeza persistían los prejuicios y la ignorancia sobre el movimiento. Perla asistía cada dos sábados a la Escuela Feminista. Por otro lado, ella y yo formábamos parte de un grupo de la Iglesia Católica para madres solteras en el que nos reuníamos una vez por semana, así que,

durante nuestras juntas semanales entre los temas y las charlas, ella aprovechaba para invitarme a sus clases, asegurando que yo hablaba y actuaba como feminista y que debería acompañarla. Me daba curiosidad, pero no terminaba por convencerme.

Fue cuando me habló de la "sororidad" que atrapó mi interés. Me decía que por su origen la palabra se refería a la hermandad entre las mujeres. Me describió acciones sencillas, por ejemplo, que ella no hablaría mal de otras mujeres ni utilizaría palabras despectivas para aquellas que no se ajustaran a las normas. Me pareció algo tan novedoso, tan simple y a la vez tan complejo porque se trata de disciplinarse diariamente en este ejercicio de no atacarnos, de creernos, de apoyarnos y al final de cada día hacer un examen de conciencia e intentar de nuevo porque se trata de ir en contra de todo lo que hemos aprendido desde la infancia.

No creo que haya sido casualidad que me hiciera consciente hasta ahora. Hace tiempo, cuando yo estaba recién casada, mi mamá me dijo: "a los cincuenta años, las mujeres nos volvemos invisibles". Fue una revelación que me conmovió profundamente porque expresaba el sentir de una mujer, como muchas, con hijos e hijas mayores que ya no la necesitaban y con un esposo para el que ya no se sentía lo suficientemente atractiva. Fuera de ese pequeño mundo doméstico que ella conocía, nada tenía sentido.

Pero yo, en el umbral de mis cincuenta años, conocí el feminismo y me volví más segura de mí y más visible que nunca. Ahora sé que las feministas no son ese pequeño grupo de señoras luchando por imposibles, sino legiones de mujeres que sobre un sustento teórico-filosófico están haciendo una revolución; que desde su trinchera cada una en la escuela, el hogar, la oficina, los medios de comunicación, el ámbito científico, cultural, político y religioso le va ganando espacios al patriarcado; que son mujeres inteligentes trabajando por relaciones sanas y justas, no solo para otras mujeres, sino para todas las personas que habitamos este mundo.

Entiendo también que existen otras formas de organización social; que se pueden desestructurar esquemas que parecían inamovibles, que es posible imaginar y planear ciudades seguras, que las mujeres de los pueblos originarios participan de este movimiento desde su visión; y que a través de la sororidad podemos crear redes de contención y apoyo tan grandes que soporten los embates del patriarcado.

El feminismo constituye para mí el nuevo Humanismo -el verdadero-, porque incluye a todas las personas, va mucho más allá que el Humanismo Renacentista cuyo centro era el hombre como género masculino. Ahora por primera vez, me asumo feminista y puedo decir que la sororidad me cambió la vida. El feminismo me hizo encontrar mi lugar en el mundo, le dio respuestas a muchas preguntas que nunca antes pude plantear. Desearía que hubiera escuelas feministas en todos lados, que las niñas supieran que hay otros caminos que se pueden transitar y que eso está bien, que es posible encontrar su propia voz.

Siento que desperdiicé mucho tiempo de mi vida sin escuchar a otras mujeres, sin apreciar su trabajo, su arte, sobre todo en la literatura que es mi campo de estudio ¡Qué bien me habría hecho la literatura femenina en mi adolescencia y juventud si no hubiera creído a mis maestros cuando decían que las mujeres no sabían escribir! Quisiera que todas las mujeres tuvieran una amiga, una hermana, una madre, una hija, una maestra, una vecina feminista que les muestre la sororidad... una Perla que les cambie la vida.

Mily¹

Liz Mirel Cázares Torres

Mily era una niña que cursaba el primer grado, mostraba deficiencias en su lenguaje, una actitud de constante nerviosismo (lloraba a la más mínima provocación) inseguridad y un retraso académico que no lograba superar a medio ciclo escolar. Su maestra me puso al tanto de la situación y de las estrategias que desarrollaba para que la niña lograra superar, sobre todo su retraso académico. Cuando la maestra consideró agotar los recursos de que disponía, me solicitó interviniera en el caso.

Las estrategias de la maestra no tenían razón de cuestionarse, por lo que cité a la madre de Mily para saber un poco de su historia familiar que dieran cuenta del por qué la niña no lograba avanzar a pesar de los esfuerzos que hacía su maestra en conjunto con ella.

Dado que la mamá de Mily ya había acudido con la maestra y habían realizado ciertas acciones, fui directa al preguntarle ¿Cuáles eran los motivos que ella consideraba, como madre, para que Mily tuviera esa actitud de nerviosismo e inseguridad que sin duda le impedían un avance académico? Debo decir que manifesté confianza y disposición en la escucha y sobre todo confidencialidad, de que lo que ella me comentara iba a ser solo entre ella y yo. Quiero

¹ El nombre de las protagonistas de esta historia fue cambiado para protección de las mismas

suponer que brindé seguridad y tranquilidad suficientes para que Florencia (mamá de Mily) me compartiera la situación que estaba viviendo en su familia.

Ella, hija única de un matrimonio de personas de edad avanzada, que vivían en la ciudad de México y con los que tenía poca comunicación. Su marido, un hombre que luego de casarse la convenció de vivir en Chihuahua, lejos de la familia, por convenir así a una pareja recién casada. Llegaron recién casados, se instalaron, pusieron una tienda de abarrotes que ambos administraban. Sin embargo, al poco tiempo de iniciar la vida matrimonial, su esposo empezó a tener cambios en su actitud: se emborrachaba constantemente, motivo por el que ella tenía que atender la tienda sola; estando ebrio la golpeaba y en una ocasión los golpes le originaron un aborto; era en extremo celoso, no le permitía tener amistades y le reclamaba el trato amable que tuviera con algún cliente o proveedor. Llegó a ponerle una pistola en la cabeza amenazándola con matarla si llegaba a corroborar alguna infidelidad de su parte.

Cuando ella estaba haciendo su relatoría, pude recordar cómo en varias ocasiones, llegó a la escuela a dejar a Mily con algún moretón en la cara y evasiva se retiraba rápidamente. Actitud extraña porque ella era sociable y siempre atenta a las indicaciones de la maestra para apoyar a Mily. Fue luego de escucharla que me di cuenta de la necesidad de un apoyo más allá de mi función como directora de escuela. Le pregunté si quería que la pusiera en contacto con un centro de apoyo para que en completa confianza le apoyaran psicológica y legalmente para atender su situación, ella lloraba y decía que tenía miedo y que además ella estaba enamorada del papá de sus hijas, aunque reconocía que no estaba bien su actuar. Le dije que solo pediría una asesoría de cómo actuar con su esposo, que él no se tendría que dar cuenta. Aceptó mi propuesta y pasados unos días me pidió la comunicara al centro de mujeres, donde le dieron algunas recomendaciones.

Pasó el tiempo y una mañana, poco después de haber iniciado clases, se presenta la señora Florencia en un taxi afuera de la escuela y luego de entrar a toda prisa a la dirección me pide que le permita salir a Mily de clases, que necesita llevársela pronto, que ha tenido una discusión con su marido y lo ha golpeado en la cabeza al forcejear; lloraba, pues creía que lo había matado. Me comentó que había hablado al centro de mujeres quienes le pidieron saliera del domicilio y acudiera a un lugar donde pasarían a recogerla. Yo no le pregunté más, entendía que iba a un lugar seguro y que no debía dar mayores informes.

Pasó el tiempo, yo me cambié de espacio laboral. Fue después de mucho tiempo que tuve la suerte de encontrarla en un centro comercial, ella agradecida me comentó que luego de haber estado resguardada en un centro junto con sus hijas, de haber tenido terapias y asesorías al lado de su esposo, éste había tenido un cambio radical en su comportamiento al acceder a terapias de pareja y personales para atender sus problemas de alcoholismo y emocional. Nos abrazamos y sin más palabras nos despedimos.

Luego de haber vivido esta experiencia, me queda claro que la sororidad se vive de manera espontánea, sin forzar a la otra para aceptar el apoyo o acompañamiento, se comparten las posibilidades de apoyo y se deja en completa libertad de tomar o no la sugerencia. Existe sin embargo una alerta ante aquella que percibimos en riesgo y atentas a actuar conducentemente.

No son pocas las veces que las maestras son el primer referente de apoyo para las niñas y niños que sufren violencias en sus hogares. La sensibilidad de muchas docentes, su sentido humano y las circunstancias, les llevan a ser de los primeros referentes de apoyo, solidaridad y sororidad para niñas en situación de vulnerabilidad. Sus intervenciones pueden superar y trasgredir las funciones laborales, enfrentando incluso sanciones o amenazas institucionales, pero seguramente entendiendo que la responsabilidad humana es más profunda. Todas esas maestras son necesarias porque en ocasiones pudieran representar la única esperanza para rescatar niñas y niños del ciclo de la violencia.

Rosaura

Alma Rosa De la Cruz Armendáriz

No había reparado en la frase “donde fueres haz lo que vieres” hasta que llegué a *Norévasé*². Eso me aconsejaron varias veces “para no armar un conflicto”. El mensaje es que, si eres la recién llegada, más te vale adaptarte a las costumbres establecidas, lo que es un gran silenciador de voces para la autonomía y la libertad en las mujeres. Afortunadamente, ya tenía un tiempo siendo desobediente. Obtuve un nuevo trabajo e implicaba cambiar mi lugar de residencia, ahora viviría en una comunidad rural, estaría contribuyendo en donde más falta hace y tenía mucha curiosidad. Yo era joven y llegué con mucho entusiasmo y expectativas. Me recibieron bien y me trasladé al lugar en donde sería mi casa: un espacio en el que se hospedaban jóvenes: hombres y mujeres, que acudían a capacitarse una semana al mes a la

² Los nombres de los lugares y de las personas de esta historia han sido modificados para su protección y privacidad

cabecera municipal, en las oficinas de una institución educativa. Poco me imaginaba que esa nueva experiencia laboral transformaría mis paradigmas, concepciones y conocimiento sobre las personas y sobre mí misma. En poco tiempo entendí que mi responsabilidad humana iba más allá que la que establecía formalmente en mi puesto.

Me llené de indignación cuando presencié, que las jovencitas que vivían en la que sería mi nueva casa, realizaban todas y cada una de las labores del hogar; desde tender las camas, cocinar para un montón de personas, lavar a mano y planchar alteros de ropa, partir la leña y cuanta cosa surgiera en esa vivienda y en la mente retorcida de quienes las convirtieron en prácticamente unas esclavas. Esto no parecía extraño ni desafortunado para nadie, porque el mecanismo de legitimación era infalible: estos fulanos las hacían sus “novias”, entonces el servilismo era parte de un contrato tácito y una promesa de amor, protección y quizás matrimonio. Así perpetuaban un ciclo abusivo, corrupto y violento.

Mi primera reacción fue cambiarme de casa, necesitaba un plan, requería buscar cómo accionar... porque eso no se iba a quedar así, no lo iba permitir. Lo primero que hice fue que comencé charlando con las personas que me inspiraban confianza, pues era muy difícil abordar el tema, no conocía a nadie, pero en poco tiempo logré identificar personas que estaban decepcionadas y hartas de tanto abuso. Dicho acercamiento fue importante para hacer alianzas con personas claves en la comunidad. Me enteré de casos alarmantes de acoso y abuso sexual que implicaban a servidores públicos, pues la mayoría de las chicas eran menores de edad. Desafortunadamente esta práctica es común pues en muchas zonas rurales del estado, el abuso, acoso y violación sexual, no se reconocen, porque el “noviazgo” legitima y normaliza estas relaciones tan asimétricas. Es tan común, que algunas mujeres, niñas prácticamente, se sintieran halagadas cuando los esperpentos ponían sus ojos libidinosos en ellas. Jóvenes de entre 17 y 25 años, provenientes de comunidades rurales e indígenas del estado buscaban superarse impartiendo clases en centros educativos comunitarios lo que les permitía con esa actividad, obtener una beca mensual. El problema no era nuevo e iba en ascenso. La violencia estaba interiorizada y se venía tejiendo una especie de red de corrupción e impunidad a todos los niveles.

La cultura en aquel entorno y contexto cultural normalizaba que las jóvenes mujeres, en situación de precariedad, fueran tratadas o más bien, maltratadas por las personas con las que tenían en ese momento una relación netamente laboral.

Era poca mi experiencia y no contaba con los conocimientos y recursos legales de protección a las mujeres, aunque tenía claro que lo acontecido era producto de una violencia estructural. Concerté una cita con las autoridades, y les informé de lo alarmante de la situación, les hice hincapié de lo delicado que era minimizar esas conductas y peor aún en proteger a cada uno de los involucrados. La Ley de Servidores Públicos era clara, la tenía bien estudiada. En un principio trataron de desalentarme, decían que exageraba, que necesitaba relajarme y hacerme amiga de quienes eran mis compañeros, pero se trataba de adolescentes maltratadas, abusadas, explotadas. Fui tajante, así que logré despertar preocupación (espero que haya sido genuina) en las autoridades, pero la diferencia la hizo Rosaura la mujer que me escuchó con sus oídos y su corazón. Ella era quién encabezaba la institución, pude ver su sorpresa en su rostro al saber de la situación, se escandalizó como cualquier persona con principios y valores humanos lo hubiera hecho. Tomó la causa como propia, se hizo mi cómplice y juntas elaboramos un plan, en conjunto con las jefaturas para dismantelar esa red que convertía a estas jóvenes en servidumbre y objetos sexuales de personas que ejercían autoridad y poder en ellas.

Fue un proceso que se abordó con sumo cuidado y por fortuna permeó en toda la entidad. Poco a poco fueron saliendo casos similares y se modificaron algunas reglas en la operación. Por un lado, me sentí aliviada, escuchada, apoyada. Tenía el respaldo y aprobación de mi jefa, recuerdo sus palabras de aliento, el apoyo que me proveyó, la confianza que depositó y sobre todo, el saberme acompañada, cobijada. No estaba sola, ella se encargó de protegerme. Para ese entonces, me había convertido en persona *non grata*, fui blanco de ataques misóginos por parte de compañeros e incluso me amenazaban con enfrentarme al sindicato nacional. No sé por qué, pero nunca tuve miedo. Debió haber sido, por el apoyo de quienes me escucharon y me cuidaron por más de ocho años. En especial Rosaura, que la hacía de escudo para que la grilla política de un sistema deplorable y enfermo no me afectara. Le guardo un enorme cariño e inmenso agradecimiento. Después de quince años todavía me resuenan sus palabras: “*Sigue haciendo tu trabajo, yo respaldaré cada una de tus acciones, aquí estaré*”. Ese acto de Rosaura fue heroico, amoroso y sororo, pues decidió apoyarme hasta las últimas consecuencias por el bien de decenas de jóvenes mujeres vulneradas y sentenciadas por su condición de género y clase.

La sororidad entendida como pacto de hermandad entre mujeres no tiene una sola forma de manifestarse y tampoco tiene que anunciarse cada vez que se realiza, pero lo que sí

tiene es que busca empoderar a las mujeres, desde su dignidad humana y para la autonomía, igualdad y libertad.

Mi relato no es nuevo, pero el tema sigue tan actual. Me cuesta creer que aún se siguen reproduciendo patrones tan marcados de abuso de poder, violencia simbólica e institucional; Me duele pensar en cuántos casos habrá de mujeres en esas mismas circunstancias, pero gracias a la impunidad imperante, quedan enterrados, olvidados.

Petra

Sagrario Silva Vélez

Elva Carrera Duarte era el nombre de mi abuela paterna, nacida en Casas Grandes, Chihuahua un 29 de junio de 1920. Hija de una descendiente apache y de un emigrante chino, de quienes contaba historias no muy claras porque quedó en orfandad desde muy pequeña.

Todo el mundo la conocía por Petra, ya que nació el día de Pedro y Pablo. Petrita, como se dirigían sus vecinas y vecinos, tenía un alma libre, llena de enseñanzas y magia que cautivaba a cualquier persona, la bondad junto con el espíritu de ayudar a quienes lo necesitábamos era una de sus características personales. Mujer de estatura pequeña ojos rasgados, tez morena y una sonrisa que jamás se desdibujaba a pesar de las adversidades de la vida.

Mi abuela fue nuestra madre sustituta, somos seis hermanas, sus consejos peculiares con frases como *“yo estoy más allá del bien y del mal”*, seguido de consejos amorosos, donde me repetía constantemente: *“Mijita, usted siempre va a ser la misma, aunque se vista de diferente manera, se pinte, vaya a una escuela para tener una mejor preparación, para mi usted siempre será mi niña, no pretenda ser, quien no es.”* Así eran sus ‘regaños’, seguidos de una letanía por algo que yo deseaba o que decía de forma pretenciosa, aunque cuando ella se maquillaba parecía una *geisha*, el polvo blanco, las cejas marcadas y los labios rojos, llamando la atención de cualquiera a su paso, era guapa, pero siempre la misma y radiante felicidad, sonrisa de oreja a oreja: *“Sonríe con los ojos, y no dejes de mirar a la otra persona cuando hables con ella”*, me decía.

Mi abuela se fue de la casa cuando yo tendría 4 años, la buscábamos a escondidas. Ella siempre buscó estar cerca, siempre vigilante, cuidadora, teniendo todo el tiempo para estar al pendiente de nosotras, y así pasaron varios años cuando se cambió a una cuadra de mi casa, fuimos más felices. Yo me escapaba por las noches y me iba a dormir con ella, después de una

lucha campal, mi madre me dejó a su cuidado nocturno, después de jugar todas las noches con las niñas y niños de la cuadra, me daba de cenar, me bañaba cantándome *Luna de octubre*, la más bonita, me decía, porque yo nací en octubre. Sus cantos amorosos hicieron que mi vida fuera tan viva, vital, siempre soñando, me mostraba las estrellas y me decía que yo tenía el pico en el nacimiento de mi cabello como las artistas, creo que ella siempre vio en mí algo de creatividad. Además, jamás hizo distinciones, siempre fuimos “*la favorita*”, aunque nunca supimos realmente quién era su preferida.

Una tarde cuando llegué a dormir, me encontré con una cuna y un niño extraño que se metía todo el puño de la mano y parte del brazo en su boca, me asusté, pero ella me dijo, es un pequeño que nos necesita, su madre no puede cuidarlo y por eso lo traje aquí con nosotras, tiene parálisis cerebral, está así porque no le han dado de comer bien, pero nosotras le daremos comida, le cantaremos canciones y le vamos a enseñar a caminar, se llama Leo. No pude dormir, era la primera vez que veía a un ser tan extraño, tan pequeño. Leo tenía una abundante cabellera dorada, dientes más perfectos, ojos azules profundos y una mirada triste que consumía el corazón de cualquiera.

Leo aprendió a pararse de su cuna, a decir unas cuantas palabras, a sonreír con los ojos como mi abuela, a mirar cuando le hablábamos. Fue mi hermanito, pues Jovita su mamá lo dejó con nosotras, cuando se fue a Nueva York con su otro hijo porque encontró el amor de un médico. Mi abuela nunca se quejó por la economía, entendía que la mamá de Leo tenía que seguir su camino, y que ella podía darle amor a Leo como a nosotras. Así era, sororaria, ingeniosa, realizaba banquetes, tejía, y fue la primera en poner un bazar frente a la ‘Penitenciaría vieja’, en la placita ‘Cinco de Mayo’ en la ciudad de Chihuahua para pagar su renta y comprar su mayor placer, la comida.

Leo y mi abuela se volvieron populares. Le llevaba con ella a todas partes: Se sentía como lo protegía y lo amaba. La gente le preguntaba con esa curiosidad morbosa, *Petra... ¿y ese niño?* ella contestaba sonriente, mirándoles a los ojos ¡*Este niño es mi último pecado!* No tenía por qué dar explicaciones, ella se volvió su madre, caminantes y cómplices, con las risas más bellas que están grabadas en mis recuerdos como cuando me cantaba.

Mi abuela era fumadora, le encantaban los *Faritos*, siempre nos pedía que le prendiéramos el cigarro para que tuviéramos alguna ‘gracia’, así que aprendí a fumar gracias a

ella, aunque no soy fumadora. También le preguntamos: --¿Por qué nunca se volvió a casar? Ella nos contestaba: *“Mija, los hombres chingan mucho de día, y chingan mucho de noche, así estoy bien.”*

Leo murió el 2 enero de 1984, entonces mi abuela intentó cuidar a sus bisnetos, pero su diabetes la fue consumiendo, su sonrisa, se fue apagando poco a poco.

Yo me casé en 1996, en diciembre de ese año nos fuimos a visitar a la familia de mi compañero, mi hijo y yo. El 22 de diciembre, ya en la granja, pasamos por debajo de un puente, al salir, una lechuga enorme con ojos brillantes nos miró como si nos conociera, como si quisiera decirnos algo. El 24 de diciembre llamé a la casa para saber cómo seguía mi abuela recibiendo la noticia de que hace dos días se fue rumbo a las estrellas para brillar desde el universo.

La magia de Petra sigue aquí con todas sus bondades, con su amor y sus canciones, con su sonrisa de oreja a oreja, con sus ojos profundos, con la sabiduría de una bruja que nos enseñó que todas las personas somos iguales, la que marcó en mí la equidad entre las personas, la forma sorora de apoyar a aquellas mujeres sin prejuicios, dando un acompañamiento sin distinciones para quien permita creer que podemos juntas hacer un mundo mejor.

Ahora entiendo que la compasión y amor por Leo, fue también un acto de compasión y amor para Jovita. Mi abuela no decía que era feminista, pero entendía bien que las mujeres tenemos mayores dificultades y restricciones, y que por eso las mujeres como Jovita estaban condenadas a sacrificarse por sus hijos o de lo contrario, a ser objetos de odio. Las mujeres madres no tienen elección, no son libres para sí, por eso es extraño que otras mujeres, que no son parte de tu familia, te muestren comprensión y apoyo.

Mi abuela tan intuitiva, hizo un pacto con Jovita, ambas fueron capaces de emprender una nueva etapa de vida recibiendo y dando amor, sin juicios y prejuicios que la sociedad marca injustamente.

La sororidad es un acto muy humano entre mujeres, así lo hizo mi abuela con toda la conciencia al apoyar a mi madre, protegiendo en su regazo a seis de sus nietas mientras mi madre y mi padre trabajaban. También con cualquiera mujer que lo necesitara, como lo hizo con Jovita. Fue muy amplio el ejemplo sororario que brindó hacia sus hijas sobre la posibilidad

de romper con los patrones de un patriarcado de principios del siglo XX, sobre todo a mí que tengo grabadas sus indelebles palabras.

No me sorprendió que mi abuela hubiera elegido una lechuza para despedirse de mi hijo y de mí. Ella era una bruja y sabía que la íbamos a reconocer. Era nuestro tótem, ambas adorábamos el universo y todo lo que existe a su alrededor. Actualmente es nuestra conexión, toda su simbología acompañándonos en la oscuridad con su luz luna, la paz y el amor que ella nos dio, su libertad iluminando nuestras vidas. Las mitologías sobre las lechuzas y/o búhos los ubican más allá del bien y del mal. Su lema favorito no es casualidad... su espíritu de libertad sigue guiándonos hacia la sororidad, porque la luna de octubre es la más hermosa... Allí vive eternamente, desde el día en que me cargó, hasta el día en que se convirtió en lechuza y luego estrella.

Irma

Moncerrat Elvira Villarreal Torres

Una de las críticas que hace el feminismo al género, es que mandata cómo *deben ser* las mujeres y no reconoce que *ya son*; por eso, cuando una mujer decide *quién ser*, es señalada y denostada. Así pasa con las mujeres que transgreden el orden establecido, así pasó con Irma Campos Madrigal (1945-2009), con quien aprendí a ser una mujer más libre, a vivir el feminismo y a luchar colectivamente.

Había escuchado de Irma desde los 80s, cuando yo militaba en el Partido Comunista, y en ese entonces estaba muy prejuiciada, pues en el radio pasillo de la militancia partidaria se decían muchas cosas sobre ella, por eso cuando la conocí personalmente a principios de 1990, entendí que los rumores eran intentos por desacreditar su idea “radical” para unos y “revisionista” para otros, de que nosotras las mujeres teníamos que luchar por los espacios, porque los varones, aunque fueran camaradas, no iban a pelear esos espacios para nosotras.

Estando en la primera de muchas reuniones maratónicas que se organizaron para conformar un grupo político independiente, que luego se llamó “Convergencia Democrática”, conocí sus ideas políticas y sus posturas radicales en relación a la participación de las mujeres. Fue de mis primeros acercamientos serios al feminismo y me identifiqué rápidamente, porque

ella también venía de los movimientos sociales, de la organización política, y aunque luchábamos junto con nuestros compañeros varones, las mujeres seguíamos ocupando espacios secundarios. Sus ideas me ayudaron a entender que las mujeres debíamos trabajar juntas, aceptando nuestras diferencias en tono empático y con objetivos claros; con ella y con otras mujeres me fui allegando de derechos y libertades de los que no tenía conciencia.

Irma participó en muchos movimientos sociales ligados a la lucha de izquierda, y junto con su compañero de vida, Jaime García Chávez, apoyó la huelga de Aceros de Chihuahua por la defensa de sus derechos laborales. Sus contribuciones a este movimiento fueron muchas, pero una de las más importantes tiene que ver con la sororidad, que en aquellos años era aún más escasa que ahora.

En octubre de 1985 los trabajadores de Aceros de Chihuahua, afiliados al Sindicato Nacional de Trabajadores de la Industria del Hierro y el Acero (SNTIHA), decidieron por mayoría irse a huelga, con 936 votos a favor y 28 en contra (Monsiváis, 1986). En realidad, fue un solo trabajador el que rechazó irse a la huelga. De ese movimiento puedo dar testimonio: era gobernador del estado Óscar Ornelas y fueron tiempos de mucha efervescencia política y electoral. Se decía que Ornelas nunca tuvo la intención de interceder frente a los dueños de Aceros para solucionar la huelga, pues decían que ya en 1972 se había enfrentado como rector de la Universidad Autónoma de Chihuahua (UACH) al grupo que lideraba la huelga de Aceros. Por su parte, los dueños y accionistas de Aceros le apostaron a doblegar al movimiento.

Irma trabajó con y para las mujeres, resolviendo todo lo relacionado al orden legal, casos de violencia doméstica y conflictos matrimoniales y familiares. Era común llegar a su despacho y ver una larga fila de las mujeres de Aceros para hablar con la 'Licenciada Irma', como ellas le decían. Recuerdo especialmente cuando Irma propuso que las esposas y concubinas de los trabajadores se convirtieran en copropietarias de los bienes de la empresa y, aunque inicialmente los trabajadores se opusieron, finalmente reconocieron que no podían negarles ese derecho a sus compañeras de vida y de resistencia.

En una de las muchas manifestaciones que realizaron las mujeres, esposas e hijas, de los trabajadores: acudieron y se plantaron en el interior de Palacio de Gobierno con ollas, cacerolas y sartenes vacíos. Fue un acto estremecedor de conciencia, de hambre y lágrimas, Irma tomó la palabra y les habló sobre la doble jornada y el patrimonio común de trabajadores, esposas, concubinas y compañeras constituido por los derechos laborales y se comprometió y sentenció que un día todas lo verían.

Pasó el tiempo y en contra de una dirigencia sindical sin visión, Irma Campos impuso con argumentos el derecho de las mujeres mediante un poder legal ineludible que contemplaba el derecho de las mujeres a recibir el 50% de cada reparto de toda operación de compra-venta, así como también del fondo repartible. Lo hizo sin aspavientos y como quien simplemente hace justicia dando a cada quien lo que le pertenece.



Ilustración 1. Hipólito Duarte Macho, Irma Campos Madrigal y Enrique Rodríguez en las instalaciones de Aceros de Chihuahua durante el evento fundacional de una empresa obrera. Verano de 1991. Colección particular Jaime García Chávez.

Este acto sororo, lleno de conciencia de clase y de género, de mujer a mujer y lleno de subjetividad, logró permear a más de 700 mujeres, quienes después de 25 años custodiando día y noche las instalaciones de Aceros junto a sus esposos obtuvieron lo que les correspondió con la venta de los terrenos de lo que fue una empresa próspera que se perdió por la mezquindad de la oligarquía chihuahuense. En el 2010 fue el último reparto económico; muchas de ellas lo recibieron con avanzada edad o en estado de viudez.

Este relato trata de visualizar la sororidad como un valor que debe de ser practicado en toda su dimensión, es decir con actos conscientes y cotidianos que refleje el compromiso que tenemos las mujeres de trabajar para otras mujeres, asegurando que esta forma de relacionarnos al paso del tiempo se convierta en usos y costumbres que permitan el crecimiento liberador para las mujeres y el acceso a todos los derechos que nos han sido regateados en todos los ámbitos sociales.

Conclusiones

El caso de Perla se sale de lo común con el resto de los relatos. Estrictamente no representa una acción sororaria, sino que la sororidad representó el hecho que motivó a la autora a ingresar al feminismo. No se refiere, como los demás a una mujer a la que se vulnera algún derecho y otra mujer apoya su proceso para alcanzarlo.

El caso de Rosaura representa el de mayor complejidad. Es como una doble acción sororaria. La autora relata cómo su jefa fue sororaria con ella, la protegió y actuó como escudo. Sin embargo, deja de reconocer que ella misma realizó acciones sororarias por las chicas más jóvenes y vulnerables: encaró al sistema para protegerlas. Tal vez por la forma en que se realizó esta última, en que las chicas sujetas a la acción sororaria *se les colonizó* Es decir, que tal vez ellas nunca se sintieron violentadas y, al contrario, se sintieron agredidas o molestas por lo que la autora hizo por ellas. Entonces, esta consideración es contradictoria con lo que Mariana Legarde (2013) ha establecido sobre la necesidad de que la sororidad sea practicada en un plano horizontal: no de *'arriba hacia abajo'* entre quien sí sabe y quien lo ignora. Por lo que la autora del texto no lo cataloga como acto sororario.

Los otros tres relatos son coincidentes en ser experiencias *'sencillas'* de sororidad. En todas ellas, mujeres con conocimiento, empatía, experiencia, conciencia feminista o habilidad, hermanan sus corazones con otras mujeres. En el caso de Irma, Rosaura y Mily, mujeres

externas a la familia y sin lazos fraternos, la sororidad estuvo presente en el contexto laboral. Es importante destacar las acciones hacia mujeres desconocidas o cualquier persona como moralmente más importante que las que se realizan hacia un familiar o persona hacia la que se extienden lazos afectivos según la Teoría del Desarrollo Moral de Kohlberg (Hersh, 2002). Sin embargo, esta teoría es ampliamente criticada por Gilligan por el sesgo de género con el que Kohlberg interpretó los datos, pues los trató de manera desnaturalizada y homogénea, de manera contraria al enfoque particular de la Teoría Feminista (Medina-Vicent, 2016). El contextualismo postconvencional (Medina-Vicent, 2016) y la teoría interseccional, llevan entonces a evitar ese tipo de generalizaciones y tomar cada uno en el contexto particular en el que se vive. Por otro lado, las teorías de Kohlberg y Gilligan explican los procederes de las personas, conforme a su desarrollo moral, pero dirigida de manera no diferenciada hacia hombres o mujeres y sin tomar en cuenta las vivencias en el mundo privado y el público. Juzgar como ‘*más moral*’ actuar por un desconocido como lo hace Kohlberg, implica desvalorizar el contexto vivencial que las mujeres hemos vivido con mayor profundidad: el mundo privado y la familia. La sororidad --ya se dijo-- que es especial y particularmente de mujer a mujer y entonces, es tan valiosa y moral, entre familia como hacia las otras.

Otro factor importante en la interpretación de las experiencias lo representa el contexto histórico en el que se vivieron. El caso de Petra es el más vanguardista. La sororidad estuvo presente en la decisión que ella tomó de criar el hijo discapacitado de otra para que ella pudiese tener la posibilidad de formar una nueva pareja. Esto se llevó a cabo a medio siglo XX, cuando el feminismo, como activismo político, estaba lejos de Chihuahua. Aun y cuando Petra no tuvo referentes teóricos, lecturas o activismo que le “enseñara” a ser sororaria, su sensibilidad innata, su vida personal producto de una familia intercultural, su vida dedicada al arte circense, funcionaron como un crisol que la forjaron divergente al común de las mujeres de su época... feminista en su actuar... sororaria con Jovita y sororaria como acción pedagógica con las mujeres que la rodeaban...

De manera posterior, pero igualmente significativo por lo transgresor de la propuesta, el alcance cuantitativo de mujeres al que se dirigió y el componente político-legal que se vio trastocado, fue el hecho sororario de Irma. Sentar las bases para que, en un reparto de bienes en una huelga, comprendiera a los trabajadores y sus esposas, en la etapa final del siglo XX y principios del XXI, es un gran precedente. Sobre todo, cuando se voltea hacia atrás y luego hacia adelante y se puede ver que la igualdad sustantiva entre los géneros, es todavía una tarea pendiente en la actualidad. Los hechos que abrazaron y hermanaron los corazones de las

mujeres implicadas, sólo pudieron estar emprendidos por alguien con amplio conocimiento del feminismo, pero más allá del conocimiento, por alguien con mucho amor por las semejantes.. Es en estos casos, cuando los hechos superan a la teoría, pues Irma se dio hacia las mujeres más allá de los límites presentes en su época. Incluso, más allá de los límites que actualmente muchas mujeres, se darían por las otras.

El legado de Irma en la práctica sororaria es inconmensurable: tener la habilidad de adentrarse al “mundo de los hombres” de manera transgresora en la política “correcta”, entender que los asuntos de las mujeres no van a ser resueltos por los hombres —que si no luchamos nosotras por nuestros derechos nadie lo hará—la llevaron a emprender acciones para garantizar a las mujeres compensaciones económicas por su trabajo doméstico, aun cuando la liquidación de los hombres fue por labores públicas. Poner la igualdad en el *papel* y en la práctica. Quitar el privilegio a los hombres de recibir el total de la liquidación y *si quiere dar dádivas a la mujer*. Decirlo es fácil, llevarlo a cabo una labor titánica.

Irma fue una vanguardista. Algunos aspectos de su subjetividad que *tallaron* su figura fueron: su origen familiar divergente en aspectos religiosos. Esto originó persecución y discriminación familiar en su nativo y conservador Hidalgo del Parral. Los tiempos de revuelta social que le tocó vivir ya en la capital: los 60's y principios de los 70's influidos por los movimientos sociales que en México y el mundo existieron. Sus estudios universitarios y el contacto con el grupo de mujeres autodenominadas “Rosas de Luxemburgo” feministas en cantera. Su caminar en la lucha social al lado de su compañero de vida y su pensamiento ideológico socialista. Todo ello y más, que por efecto de espacio no podemos mencionar, decantaron su ser y su actuar. Es una de las protagonistas de actos sororarios con más conciencia de la necesidad de defender, proteger y hacer por las otras. En la época en que ella actuó, todavía no se había incorporado el término de sororidad como herramienta del feminismo. Eso es lo innovador de la actuación de Irma, que “inventó acciones” que luego la Teoría Feminista convirtió en términos.

Los otros casos, Rosaura, Mily y Perla, se vivieron en contextos más actuales. El de Perla, en un contexto de conocimiento sobre la sororidad como herramienta del feminismo, de conciencia sobre la necesidad de hermanarnos políticamente con otras mujeres. Tampoco es fácil luchar contra prejuicios conceptuales. Tampoco es fácil convencer en la acción. En este caso, el término estaba ya bastante trabajado. Era necesaria la actuación de las mujeres en

consonancia con la sororidad, para el convencimiento de la necesidad de aprender una teoría y trabajar una militancia.

Los casos de Rosaura y Mily representan acciones sororarias coetáneas alrededor de la primera década del siglo XXI. Cuando ya en Chihuahua eran visibles los primeros movimientos de mujeres motivados por la presencia de la violencia feminicida, la necesidad de la representatividad femenina en la política pública, entre muchos otros aspectos más. Ambas experiencias están motivadas por un actuar que tiene su génesis en la conciencia personal y en un conocimiento fuerte sobre los derechos humanos; principalmente sobre el derecho a tener una vida libre de violencia. Es digno de destacar en ambos casos, cómo implican al ámbito educativo. Una describe la protección de una jefa, hacia la denuncia frontal de una joven sobre la violencia sexual que estaban viviendo otras servidoras públicas, la otra cómo la escuela puede canalizar o ayudar en la resolución de violencia de género en la familia. Ambas protagonistas pudieron haber transcurrido su labor, como lo hacen muchas servidoras y servidores públicos, sin el compromiso moral y la frivolidad de establecer límites en su labor por el riesgo que conlleva la actuación en contra de un sistema patriarcal. Es en ambas experiencias que destaca la importancia de comprender y utilizar como herramienta de cambio, la sororidad, de manera consiente, de forma intencionada. El estudiantado percibe claramente las formas de relación que se establecen en la comunidad educativa. Si las relaciones, entre las mujeres de la comunidad educativa fuesen sororarias, podríamos hablar de que la escuela se convertiría en un laboratorio de transformación social y se viviría plenamente la sororidad como herramienta pedagógica.

Consideramos que el ejercicio realizado, desmitifica a la sororidad en el sentido de ser “inalcanzable” o “muy difícil”. Algunas de las acciones son comunes, otras son especiales. La práctica de acciones sororarias en la vida cotidiana debería de ser la condición que prevaleciera en las relaciones entre mujeres. Es posible y factible. ¿Qué haría falta? Conciencia feminista que no es lo mismo a conocimiento feminista. Un grado más avanzado de conocimientos sobre recursos que existen para alcanzar algunos derechos vulnerados y aceptación de la diferencia. Sería necesario un grado de comprensión del sistema patriarcal como origen de las relaciones desiguales entre hombres y mujeres; y de competencia y enemistad entre las mujeres, todo con la finalidad de rebelarse a través de las acciones sororarias.

También debemos de entender que ambas: quien abraza y a quien se abraza, son sujetas de opresión y que solamente estas relaciones sororarias pudiesen encarar al sistema patriarcal;

una no es superior a la otra, solo son mujeres. Si bien las acciones sororarias pueden ser presentadas como actividades de los colectivos feministas, nosotras pensamos que no debe ser algo extraordinario ni un trabajo externo al “ser mujer”, pero el “ser mujer” no me condiciona (desafortunadamente) a ser sororaria. Es necesario que las mujeres practiquemos el amor por las otras, para abrazarlas y acunarlas cuando es necesario, en la cotidianidad, en la vida misma. No puede ser una actividad innata, debemos aprenderla y enseñarla. Aunque al parecer, por las historias relatadas y las acciones realizadas por las mujeres que practicaron la sororidad, hay ciertas condiciones o predisposiciones en algunas mujeres aun y cuando no tengan formación feminista.

La documentación de estas prácticas sororarias evidencian las acciones que las individuos realizan para trastocar estructuras de poder. Muestran la posibilidad de ellas, a partir de coyunturas y de su actuación, a partir del movimiento social llamado feminismo, para arrancar al sistema patriarcal los espacios que nos pertenecen, asestando golpes que nos lleven a de-construir las relaciones de poder. Es a través de estos relatos que el feminismo se hace cuerpo en las mujeres y finalmente verbo a través de sus acciones.

Referencias

- Barbieri, M. T. (Enero-Marzo de 1991). Los ámbitos de acción de las mujeres. *Revista Mexicana de Sociología*, p. 203-224.
- Expósito, D., & González, A. (2017). Sistematización de experiencias como método de investigación. *Gaceta Médica Espirituana*, 19 (2), 10-16.
- Heller, A. (1985). *Historia de la vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. México: Grijalbo.
- Hersh, R. (2002). *El crecimiento moral. De Piaget a Kohlber*. Madrid: Narcea.
- Lagarde, M. (1999). *Enemistad y sororidad: hacia una nueva cultura feminista*. <https://e-mujeres.net/wp-content/uploads/2016/08/Enemistad-y-sororidad.pdf>
- Lagarde, M. (2000). *Claves feministas para la negociación en el amor*. Managua: Puntos de Encuentro.
- Lagarde, M. (11 de Junio de 2009). La política feminista de la sororidad. *Mujeres en Red, El periódico feminista*. Sestao, País Vasco. <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1771>
- Lagarde, M. (2013). *Perspectivas feministas para fortalecer los liderazgos de mujeres jóvenes*. México: UNAM.
- Lagarde, M. (2013). Sobre la sororidad . *Centro para la Igualdad 8 de Marzo de Fuenlabrada*. Madrid, España: Sin publicar.
- Medina-Vicent, M. (2016). La ética del cuidado y Carol Gilligan: una crítica a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg para la definición de un nivel moral postconvencional contextualista. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (67), 83-98.

- Mérida, S. M. (03 de 09 de 2010). *¿Qué es sistematizar para los infocentros?* Obtenido de Programa aló presidente. 354: <http://sistematizacion.obolog.es/sistematizacion-2162478>
- Thompson, P. (1993). Historia de vida y análisis del cambio social. En M. Marinas, & C. Santamarina, *La Historia Oral: Métodos y experiencias*. (págs. 65-80). Madrid: Debate.
- Verger, A. (13 de 07 de 2019). *Sistematización de experiencias en América Latina. Una propuesta para el análisis y la recreación de la acción colectiva desde los movimientos sociales*. http://www.cepalforja.org/sistem/documentos/sistemat_verger.pdf
-

* Transcurrió su vida laboral activa en el ámbito educativo impulsando la Perspectiva de Género en todas las actividades posibles. Actualmente, jubilada, se dedica a hacer activismo, servicios profesionales e investigación.

** Licenciada en Letras por la Universidad Autónoma de Chihuahua. Profesora de Literatura en Colegio de Bachilleres. Integrante de la Colectiva Tertulianas Feministas de Chihuahua y de la Alianza Feminista.

*** De profesión maestra, actriz por amor al arte, feminista por conciencia y compromiso social. Desarrolla un taller de teatro para personas con discapacidad intelectual, es integrante de un taller de poesía.

**** Originaria de Chihuahua, Chih., Feminista, Defensora de los derechos humanos de las Mujeres, concluyó sus estudios de nivel licenciatura en Administración de Empresas y en Educación Preescolar actualmente es estudiante de la Maestría de Pedagogía Crítica por el IPEC. Integrante de la Alianza Feminista Chihuahua, Colaboradora en la Escuela de Formación Feminista y la Federación Mexicana de Universitarias, AC (FEMU).

***** Bailarina, actriz y coreógrafa. Gestora y promotora cultural. Licenciada en Danza Contemporánea UACH. Fundadora y actual directora del Grupo de Danza y Teatro Campobello IASP desde 1994. Tallerista de la Casa de la Cultura Arturo Norte García en el municipio de Aldama, Chih., para niños, niñas y adolescentes de escasos recursos.

***** Activista feminista desde 1990. Integrante del Movimiento Estatal de Mujeres de Chihuahua, Alianza Feminista CUU y Grupo Feminista Ocho de Marzo de Chihuahua, AC., realiza trabajo de incidencia política para impulsar el respeto irrestricto de los derechos humanos de las mujeres y las niñas.

***** Docente, Activista y feminista, candidata a Doctora en Educación, Artes y Humanidades del Programa Nacional de Posgrados de Calidad por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua.

La sororidad, un lloro hacia la conservación de la virginidad

Claudia Teresa Domínguez Chavira*

Introducción

Desde el inicio de la historia, la mujer ha desempeñado un rol existencial irremplazable: ser esposa y madre; esto, gracias a su enorme capacidad para empatizar. Así, la mujer, fuente y manantial de afecto, suele llenar su hogar de amor y cariño; estrategia que favorece la creación de vínculos o redes emocionales, elementos que promueven el desarrollo de la seguridad como de salud psíquica en el ser humano.

El rol social (primordial) de la mujer... ya sea asumido, o impuesto, es el de educar y fortalecer la familia, en especial a la generación que le precede: velar por el desarrollo afectivo y moral han sido parte de sus responsabilidades cotidianas. Este comportamiento habitual, eficaz en la creación de estados afectivos eficientes en la resolución de conflictos, ha suscitado en los miembros de la familia conductas resilientes para resolver momentos críticos. Ello ha desarrollado en ella (en la mujer) una fuerte inclinación, así como una propensión al sacrificio.

La abnegación, el sacrificio, la pena, el trabajo y el cansancio emocional han sido un elemento común en las relaciones familiares nucleares (mujer-madre, mujer-esposa), como en el ámbito familiar extendido (mujer-tía). Por lo tanto, la mujer, como recurso de *asidero* emocional ha desarrollado un fenómeno comportamental socialmente singular: la sororidad.

¿Qué es la sororidad?

La sororidad, nombre para identificar los sentimientos de una mujer hacia otra... aquella que se sacrifica en pos de un beneficio colectivo en aras de una mejor vida para el *otro* o los *otros*; es, de acuerdo al punto de vista de las principales etnólogas latinoamericanas (Legarde, M. 2019) un fenómeno social complejo, cuyo término, dentro del ámbito estético del idioma español es relativamente reciente. Por lo tanto, pretender ofrecer una definición única o concreta resulta un asunto inacabado, de ahí la necesidad de analizarle desde distintas perspectivas o como dicen en el argot antropológico: desde distintos nichos epistemológicos.

Si bien, etimológicamente, el término sororidad, presenta un devenir del anglicanismo *In sisterhood*, donde la traducción le remite como “hermandad” o “alianza entre hermanas”, (cuyo opuesto sería fraternidad [alianza entre hermanos, léase, varones]); la palabra en sí, se compone del prefijo *soror* que significa hermana y el sufijo *idad*, que representa la cualidad de lo expresado en el prefijo (Deficiona, 2019, párr.1).

Se entiende entonces, como sororidad, aquella forma de relación humana de mujeres y entre mujeres, donde ésta, es una habilidad socio cultural que se aprende consciente y voluntariamente. Dicha práctica, implica, además, desarrollar una aptitud empática: tener la capacidad de escucharse, aceptarse, tratarse de manera amable y digna... poder ponerse en el lugar de la otra, eliminando estatus o categorías discriminantes, con la intención de recibir apoyo mutuo... un apoyo que vaya más allá de lo privado, hasta lo público.

Así pues, el acto sororal implica la participación pública de las mujeres que se alían sin la obligatoriedad de tener una relación patriarcal, logrando establecer una relación armónica “entre pares sociales”, donde dicha unión pública les empodere para proponer y manifestar sus derechos de género, intereses comunes y necesidades legítimas... pero, sobre todo, para construir el respeto a la dignidad de la otra (Legarde, M. 2013).

Para Marlene Molero Suárez (2019), conferencista y maestra en derecho laboral, la sororidad es entendida como “el eco de las otras mujeres, las que van a elevar las posibilidades de que [una iniciativa feminista] sea acogida” (3:35). Ella lo explica de manera puntual, cuando expresa que:

...La sororidad no se trata de ser amigas, ni de pensar igual, ni de estar de acuerdo en todo... ni siquiera “de caerse bien”. La sororidad lo que nos pide, es que nos juntemos, que formemos alianzas para cambiar reglas que no fueron creadas ni por, ni para las mujeres, pero que nos afectan. (Bis)

¿Por qué es necesario analizar el término sororidad... cuál es la utilidad?

Para comprender un fenómeno social, resulta necesario tratar de entender, primeramente, cuáles son las causas u orígenes de los comportamientos observados. Por lo tanto, al analizar la utilidad de la sororidad, tendríamos que, distinguir previamente, los

distintos ámbitos de impacto: el privado, al que denominaremos subjetivo-emocional y al público que llamaremos subjetivo-social.

Desde el ámbito privado (subjetivo-emocional) experimentar una relación de sororidad, desarrolla en la mujer sentimientos asertivos y emociones positivas sobre igualdad, respeto, integridad, libertad y seguridad; de magnitud tal, que despiertan en ella, (la mujer vulnerada por los usos, costumbres, acuerdos, tradiciones y leyes, pertenecientes a un mundo hegemónico machista) un principio de reconocimiento a la dignidad de la mujer. Esto, le permite reconocer que aquello que le pasa a una, les pasa a todas (base filosófica del feminismo). Esta condición le permite discernir que, por el simple hecho de ser mujer, sus necesidades específicas, carencias, intereses individuales, grado de libertad y demás derechos humanos están sujetos a su condición de género... y ello le permite disentir sobre el asunto desde un nicho de empoderamiento, donde la frase “yo también” sirva como un soporte contra la violencia a la dignidad de las mujeres.

Desde el ámbito público (subjetivo-social) la sororidad es asumida como un acto de carácter eminentemente cultural; donde el tipo de interrelación que se concerta, funge como un recurso político con énfasis filosófico feminista para concretar y acordar aquellas acciones, situaciones o condiciones que vulneren los intereses, necesidades, aspiraciones y derechos, debido a la condición de género de la mujer. Cabe aclarar que dicho recurso, se cimienta en una cultura ética, que busca reconocer la dignidad de las personas; eliminar la exaltación cultural hacia una política hegemónica tradicionalmente misógina; así como mitigar aquellas leyes que fortalecen relaciones de supremacía de género... labor esencial del empoderamiento de las mujeres y la construcción de la igualdad (Molero, M. 2019).

El empoderamiento

Desde una perspectiva particular, el empoderamiento es un proceso de activación energética del pensamiento y, por lo tanto, de progreso emocional sobre el desarrollo de la propia conciencia, cuya meta es la mejora de la calidad de vida. En palabras de Elma Roura (2009), el empoderamiento es tener la capacidad de transmutar nuestra energía de víctima hacia un estado de gestión emocional que nos permita poner límites ante aquellos hechos, comportamientos, acontecimientos, etc... que nos impidan reconocer, vivir y honrar aquello que nos emocione.

Desde una perspectiva colectiva, el empoderamiento puede ser entendido como una innovadora forma de entender el poder... tu propio poder para ejercer tus derechos o bien para enfrentar la adversidad.

Respecto al término *empoderamiento femenino*, este se refiere a un acto social de fortalecimiento, cuyo fin es que la mujer aprenda a hacer uso de su poder personal para elegir dejar de victimizarse en pro de una libertad que mejore su calidad de vida; esto, dentro de un contexto donde tradicionalmente no existe una condición de igualdad de oportunidades sociales o laborales; dado que culturalmente se suele privilegiar mediante prácticas, comportamientos, lenguajes, códigos o leyes misóginos a *los Otros*. Virginia Azcuy y Marta Palacio, lo describen como:

...una capacidad de acción: una práctica feminista que tiene que ver con la posibilidad de las mujeres de tomar la palabra e incidir en la acción política colectiva a través de constituir redes entre sí. El empoderamiento implica “sororidad” o relaciones de solidaridad, hermandad y cooperación entre las mujeres, de modo tal que pactando puedan constituirse en sujetos políticos para producir nuevas simbolizaciones y discursos distintos a los del patriarcado, operar cambios y orientar acciones feministas en los ámbitos sociales. (Azcuri, V. y Palacios, M. 2008, pág. 596)

Un ejemplo de manifestación de empoderamiento femenino son los *memoriales sororiales*.

Memoriales sororiales

Un memorial es un homenaje en memoria de algo o de alguien. Es todo aquel acto poético cuya intención sea recordar momentos, eventos o situaciones trágicas donde las consecuencias hayan dado como resultado la injusta pérdida de la vida de una víctima. Otra acepción, no menos destacable, es cuando el término es utilizado para recordar aquellas personas singulares, cuyos actos se consideren magnánimos y dignos de ser conmemorados. (Bembibre, C. 2010)

Una de las narrativas más antiguas sobre memoriales sororiales colectivos, lo protagoniza un texto hebreo, aparentemente escrito entre los años 1,116 al 1,143 A. de C. Ubicado en el capítulo 11 del libro de los Jueces, perteneciente a la compilación de libros del Antiguo Testamento en la Biblia. (Riva, L. 2016)

Dicha narrativa, ha sido evaluada en diversas categorías: como un hecho real perteneciente a la historicidad de la comunidad de Mizpa, en el pueblo de Tob, ubicado en el territorio de Galaad, al este del río Jordán; como una leyenda del pueblo del antiguo Israel o bien como solo un mito controversial respecto al tema del sacrificio. Pues bien, “como dicen en mi tierra: haiga sido como haiga sido” (Calderón F. 2006, min.1.56) la trama del documento aborda como una mujer renuncia voluntariamente a complementar el rol social de hija única, con el de esposa y madre, con el propósito de que su padre, cumpla con una promesa autoimpuesta ante su Dios, de dar en sacrificio la vida y alma de la primera persona que saliese a recibirle, una vez ganada una batalla. Práctica al parecer común en dicho contexto: “Así que, hermanos, os ruego por las misericordias de Dios, que presentéis vuestros cuerpos en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, que es vuestro culto racional” (Romanos 12:1).

El sacrificio patriarcal: un voto de virginidad perpetua

El acto supremo de redimir a la familia del oprobio social mediante un sacrificio vivo, es un tema que históricamente ha sido expuesto por las más grandes obras de la literatura universal. Una de las más ilustrativas se ubica en el libro de la Ley... el libro de los Jueces, en el capítulo 11, en éste se da cuenta de la historia de una hija de un Juez Mayor, un hombre valeroso, capitán en jefe del pueblo Gadeita, quién al verse apremiado en una feroz contienda hace un voto a su Dios, de sacrificar la vida de la persona que le reciba al volver victorioso a su hogar. Al ser ésta su hija única quién le recibe en casa, acepta asumir el compromiso patriarcal: negarse a la posibilidad de contraer matrimonio, conocer varón y perder así el nombre de la familia y toda herencia familiar ante la nulidad de tener progenie... sepultar su cuerpo vivo mediante el servicio perpetuo en el tabernáculo de Silo. El texto cita:

Ella respondió: Padre mío, si le has dado palabra a Jehová, haz de mí conforme a lo que prometiste... [...]

Y volvió a decir a su padre: Concédeme esto: déjame por dos meses que vaya y descienda por los montes, y **lloré mi virginidad**, yo y mis compañeras.

Él entonces dijo: Ve. Y la dejó por dos meses. Y ella fue con sus compañeras, y **lloró su virginidad por los montes**.

Pasados los dos meses volvió a su padre, quien hizo de ella conforme al voto que había hecho. Y ella nunca conoció varón. (Jueces 11:36-39)

La historia del sacrificio de la hija Yiftá ha servido como inspiración de escritores y compositores de obras musicales en todos los tiempos; ya sea mediante oratorios u óperas,

obras pictóricas y/o literarias (poemas, novelas, dramas, cuentos y films). Éstos, tocan el drama de la vida de una joven mujer, hija única...aquella que debe llorar la pérdida de las expectativas de un proyecto de vida común a cualquier otra, todo en pro de cumplir la voluntad patriarcal. Ejemplo de las interpretaciones y recreaciones del drama, son:

Jafté o el voto de Buchanan, (1542), Jafté y su hija de Sachs (1555), Jafté de Van der Vandel (1659), La hija de Jafté de Diamante (1670),); La ópera titulada *El oratorio de Jefté* de Handel (1757); la pintura *del Sacrificio de la hija de Jefté* de Goya (1774); Ella o el príncipe del voto de Galaad de Alexander (1847); La escultura de José Piquer (1806-71); El poema de Lord Byron La hija de Jafté (1815); La ópera de *La hija de Jafté* de Ruperto Chapí (1881); o La mujer de Jafté de Lissaver (1928); [La Tía Tula de Miguel de Unamuno (1907) o *La hija de Jefté* de Feuchtwanger (1957)]. (Olmo Lete, G. 2017, pág. 403)

El lloro de la virginidad

El lloro ante una virginidad perpetua, es una respuesta ética específica del ámbito femenino en pro de aquella otra, cuyo *status* ha quedado restringido al de hija-servidora porque ha tenido que renunciar o limitar sus aspiraciones de ampliar un abanico de roles sociales y políticos.

Ante la demanda de la protagonista cuando solicita: “Concédeme esto: déjame por dos meses que vaya y ***descienda por los montes, y llore mi virginidad***, yo y mis compañeras.” (Jueces 11:36) puede interpretarse que ella, pensaba buscar consuelo y empatía, mediante un recurso de acompañamiento emocional con el propósito de *asirse* emocionalmente; más no de empoderamiento para transformar su futuro inmediato, ello resulta ser otro fenómeno socio emocional distinto o al menos no sinónimo o simétrico semánticamente.

El *lloro a una virginidad perpetua*, es una expresión en sentido figurado “no significa llorar porque se tenga que morir siendo virgen, sino porque se tiene que vivir y permanecer siendo virgen” (Keil y Delitzsch, cf. Jueces 11:39-40). Esta expresión representa un momento de pausa ante la necesidad de un afrontamiento socio emocional, ante el cuál, aún no se está preparado para resolverlo de manera asertiva. Implica, primeramente, la renuncia a un proyecto de vida social anhelado (como mujer, como esposa y como madre); la experimentación de un duelo por la inminente pérdida de la autonomía, el desapego y

despedida a los amores del presente, así como todo el manejo emocional ante la incertidumbre de la nueva realidad.

Sororidad vs empoderamiento

La sororidad y el empoderamiento, son ambos, dos términos etimológica y semánticamente disimiles. Se entiende a la sororidad como un atributo inherente, pero previo al fenómeno del empoderamiento. Y no necesariamente contingente el uno del otro. Volvamos a la cita anterior:

A partir del análisis documental propuesto, la sororidad es un acto pasivo que no necesariamente provoca o ínsita un afrontamiento en el comportamiento de la otra, ni de la realidad de inmediata de ambas. Al contrario, resulta, más bien, un acto de compasión y conmiseración, de un acompañamiento, de familiaridad con el orden...no busca crear caos, busca, simplemente, suavizar y fortalecer estados emocionales, para hacer la vida más adaptable. A manera de argumento, se presenta la siguiente cita:

Él entonces dijo: Ve. Y la dejó por dos meses. Y ella fue con sus compañeras, y lloró su virginidad por los montes. Pasados los dos meses **volvió a su padre, quien hizo de ella conforme al voto que había hecho**. Y ella nunca conoció varón. (Jueces 11: 36-38-39)

Entiéndase pues, la sororidad como aquel espacio existencial de alteridad que facilita la vinculación socioemocional y asistencial, que sostienen entre sí, aquellas mujeres que pretenden empoderar a la Otra, pero que queda en ese nivel, de momento.

La nosotredad

En la historia que se utiliza como espejo para reflejar la tesis sobre el concepto de sororidad, como la respuesta de las otras, hacia la *Otra*, aquella que no soy, pero tampoco quiero llegar a ser. (Levinas, E. 2002) La víctima, la sacrificada, la que ha decidido cumplir el voto patriarcal mediante el sacrificio a través de su dedicación constante al servicio de Dios... o del prójimo, que, según las escrituras sagradas, vendría a ser lo mismo: “y si yo, a quien llamáis vuestro rey, trabajo para serviros, ¿no debéis trabajar vosotros para serviros unos a otros?” (Mosíah :17-18).

Así pues, la *nosotredad* es un constructo que implica un acto comunitario, público y plural, que conlleva identificarse, consolar y fortalecer al otro, en el ámbito femenino, la entendemos como *sororidad*.

Regresando a la historia hebrea sobre el surgimiento de una costumbre entre las mujeres galaaditas en relación con la hija de Jefté, un Juez del antiguo Israel, cuando ésta, por devoción u obediencia a su padre, acepta el cumplimiento de un voto consistente en sacrificar las posibilidades de una vida marital: permanecer virgen, y verse recluida de manera perpetua en el tabernáculo. Previó a enfrentar su destino, la mujer, pide al padre, un período tiempo para pasar al lado de sus amigas, con el propósito de que éstas le fortalezcan:

Y volvió a decir a su padre: Concédeme esto: déjame por dos meses que vaya y descienda por los montes, y llore mi virginidad, yo y mis compañeras. El entonces dijo: Ve. Y la dejó por dos meses. Y ella fue con sus compañeras, y lloró su virginidad por los montes. [...] Y se hizo costumbre en Israel, que de año en año fueran las doncellas de Israel a **endechar** a la hija de Jefté galaadita, cuatro días en el año. (Jueces 11: 37,38)

Interpretar textos antiguos, en especial, textos bíblicos, resulta un acto de subjetividad; sin embargo, en un intento de objetividad, al pretender entender cuál sería el ritual o protocolo social que las mujeres, entonces amigas de la hija de Jefté, realizaban al ir año tras año, se define el término *endechar*, primero desde una perspectiva bíblica, luego desde una lírica:

El Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) define a “endechar” como un verbo transitivo que significa cantar endechas, más que nada en honor a los difuntos con las cuales se honra su memoria en los funerales. [...] las endechas también pueden tener su origen en los sentimientos de nostalgia, tristeza, desarraigo o desamor, por lo que no son exclusivas de un acto funerario [...] es sinónimo de afligirse, ponerse triste o lamentarse. [...] El término “endechar” en la Biblia hace referencia a una canción triste con la cual un poeta hace un lamento sobre un acontecimiento en particular, generalmente la muerte de una persona. [...] donde la persona que “endecha” tiene una actitud tal que contagia a otros de su lamento. (Amestoy, L. 2019, párr.1-10)

En el contexto del arte, específicamente en el quehacer poético, el uso del término coincide:

La endecha es un grupo de elegías [conjunto de estrofas], que son poemas dedicados a la lamentación bien sea de la vida, la ilusión o un ser querido. El autor de una endecha

elabora un conjunto de rimas donde expresa el lamento de perder un ser amado. (Mérida R. s/f, párr. 2)

La contrastación del término *endechar* en la cita del libro de los Jueces (11:29-40) comunicado cientos de años antes de Cristo, al uso del mismo en otros textos más recientes, por ejemplo, en el libro de Lucas se cita: “Os tocamos flauta, y no bailasteis; os endechamos, y no llorasteis”. (Lucas 7:31-32). Se deduce que el acto de endechar, conlleva una connotación de un estado de emociones de negativas, las cuales demandan un afrontamiento colectivo.

En conclusión, diré que, si bien, artistas varios (escritores, compositores, pintores, escultores, poetas, etc.) abordan el drama de la vida de la hija de Jefté, quién en pos de cumplir la voluntad patriarcal, debe *llorar* la pérdida de expectativas de un proyecto de vida común a las otras, el valor del texto de Jueces 11:36 al 40, no solo reside en la resignación, obediencia y fidelidad a la voluntad masculina. Lo rescatable en el presente análisis es la instauración de un ritual femenino, constituido como una costumbre, es decir, un acto social, público y colectivo en pro de un fortalecimiento socio afectivo hacia la Otra, la víctima del poder patriarcal absoluto, pues recordemos que en la historia no se menciona la presencia de figura materna alguna.

Conclusión

De acuerdo al imaginario masculino tradicional, la mujer suele ser concebida cultural y socialmente como un ente al servicio del ser masculino. Lograr una evolución en el imaginario global, implica un proceso de transformación de pensamiento femenino respecto a la manera de reconocerse a sí misma como un ser que está ahí, para ella, y para los suyos; no solo para atender los asuntos de los otros, o los asuntos de la vida de los suyos.

La sororidad es una manera asertiva de relacionarse social y públicamente con el fin de brindar asistencia socioemocional a aquella que aún se encuentra bajo circunstancias de victimización y que por necesidad de reconocimiento patriarcal no posee una identidad feminista; por lo tanto, no es capaz de poner límites ante aquello que acepta en contra de sus propias expectativas de vida.

Mediante los actos de sororidad colectiva, la mujer logra dignificarse y re conceptualizarse como un ser con poder, y posteriormente, dar paso a otro momento: el empoderamiento.

El empoderamiento implica adquirir nuevas capacidades emocionales, sociales y financieras hacia la promoción de mejores condiciones en la calidad de vida que permitan enfrentar con éxito los desafíos diarios de la vida. Implica el desarrollo de la conciencia feminista, una clara y determinada convicción de sí misma para hacer que sus derechos humanos sean una constante y permanente experiencia en su vida.

Referencias

- Amestroy, L. (s/f). *Endechar: significado, sinónimos, antónimos, ejemplos*. <https://www.lifeder.com/endechar/>
- Azcuy, V. y Palacio, M. (2008). *Glosario*. Antología de textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos, de la Colección Mujeres haciendo teología 2. Coordinado por Virginia R. Azcuy, M. Marcela Mazzini y Nancy V. Raymondo, 593-603. Buenos Aires: Paulinas.
- Bembibre, C. (2010). Memorial. Sitio: Definición ABC. Fecha: 01/04/2010. URL: <https://www.definicionabc.com/general/memorial.php>
- Calderón, F. (2006). *Punto de Partida*, entrevista a Felipe Calderón el 5 de junio del 2006 por Denisse Mercker. Youtube. 2 de marzo del 2019 de <https://www.youtube.com/watch?v=M5N3GuLXRF8>
- Keil, Carl y Delitzsch, Franz (sine data), *Comentario de Keil y Delitzsch sobre el Antiguo Testamento [Keil & Delitzsch Commentary on the Old Testament]*, sobre Jueces 11, Study Light, <http://www.studylight.org/commentaries/kdo/view.cgi?bk=6&ch=11>.
- Legarde, M. (2013). *La Sororidad*. Conferencia por Marcela Legarde. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=8CKCCy6R2_g
- Legarde, M. (2019). *PACTO ENTRE MUJERES SORORIDAD*. Aportes para el debate. <https://www.asociacionag.org.ar/pdfaportes/25/09.pdf>
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito*. Ensayo sobre la exterioridad. Ed. SIGUEME Salamanca. Sexta edición
- Lugones, L. (1912). "Endecha". *El libro fiel*. 3 de marzo del 2019 de <https://www.educ.ar/recursos/70533/el-libro-fiel-de-leopoldo-lugones>
- Mérida R. (s/f), *Ejemplos de endechas*. 03 de marzo del 2019 de: <https://www.ejemplos.cc/endecha/>
- Molero, M. (2019). Sororidad ¿Qué podemos lograr las mujeres que trabajamos juntas? Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=vKn_t5wcn0&t=820s

Olmo Lete, G. (2017). *Estudios de intertextualidad semítica noroccidental. Hebreo y ugarítico*. Edicions Universitat Barcelona.

<https://books.google.com.mx/books?id=zHy0DgAAQBAJ&pg=PA403&lpg=PA403&dq=La+hija+de+Jefté+de+Milton&source=bl&ots=2y11SxOg4U&sig=ACfU3U2RZZdF4rm>

Riba, L. (2016): Memoriales de mujeres: la sororidad como experiencia de empoderamiento para resistir a la violencia patriarcal. *Franciscanum* 165, Vol. L VIII 225-262.

<https://www.youtube.com/watch?v=rj-169AGcBo>

* Profesora de Tiempo Completo en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez en el Departamento de Humanidades. Tiene estudios como Doctor en Ciencias de la Educación por la Universidad Autónoma de Coahuila. Es coordinadora de la Licenciatura en Educación de la UACJ, División Multidisciplinaria Cuauhtémoc. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Ha participado como editora y autora de varios textos sobre educación, interculturalidad y otredades.

Organización y acción feminista como praxis de la ciudadanía sororaria

Romelia Hinojosa Luján *

Verónica Zapata Suárez **

Moncerrat Elvira Villarreal Torres ***

Sagrario Silva Vélez ****

Alma Rosa De la Cruz Armendáriz *****

María Liz Mirel Cázares Torres *****

Virginia Barrón Quiroz *****

Introducción

En el argot del feminismo es común utilizar el término de sororidad y con frecuencia, puede percibirse una tendencia a trivializarse, se convierte en verbo aun cuando es sustantivo y se conjuga en todas las personas gramaticales y tiempos verbales, muestra de lo común que se ha hecho su uso y la pertinencia de abordarlo teóricamente. El texto que se presenta a continuación es producto de un trabajo dialógico conceptual, proceso que implica reflexionar y teorizar en grupo sobre las propias prácticas, concretamente la sororidad, como menester de la praxis feminista y sus implicaciones. De manera general consideramos la praxis como una actividad humana transformadora de la realidad, reconociendo que teoría y práctica no son ajenas o externas entre sí, y que es al mismo tiempo, actividad subjetiva-objetiva y conocimiento teórico-práctico (Sánchez Vázquez, 2003).

Para la elaboración de esta investigación, se reunió un grupo de feministas chihuahuenses que hacen trabajo activista en pro de los derechos de las mujeres. Por medio de un método cualitativo de la investigación en las ciencias sociales, se incita a repensar la sororidad, a tomar conciencia desde el análisis teórico, histórico e inter-seccional, comprometiendo a las participantes en un ejercicio colectivo para la deconstrucción conceptual.

La ruta metodológica se desarrolló en dos grupos focales y la invitación se hizo abierta a quienes militan en un grupo denominado Alianza Feminista, conformado por colectivas y personas feministas, sobre todo de la región central de la entidad, las personas que aceptaron

la invitación se integraron al ejercicio de manera voluntaria. En el primer grupo focal se tuvo como objetivo recuperar las nociones y conocimientos conceptuales previos acerca de la sororidad, mientras que, en el segundo grupo, se buscó profundizar acerca de los fundamentos teóricos, históricos y epistemológicos del concepto, para su reformulación, enriquecimiento, corrección y/o superación de las prenociones.

Un aspecto importante en la metodología, es que los grupos focales son estrictamente herramientas de investigación interpretativa que tienen como objetivo que los o las participantes expresen sus opiniones, conceptos, satisfacciones sobre una temática (Álvarez-Gayou, 2003). Un grupo focal constituye un espacio de diálogo, de opinión grupal, en el que se puede concordar o discordar en torno a una temática específica.

En el primer grupo participaron un total de siete feministas, no hubo selección de informantes clave intencionada, por lo tanto, para el segundo grupo focal se comenzó con la invitación a las mismas participantes, sin embargo, no pudieron integrarse dos de las participantes originales y otra feminista, que no había participado en el primer grupo, se incorporó al ejercicio, sumando un total de seis mujeres para ese segundo grupo focal. Ambos grupos fueron moderados por la misma persona, grabados, documentados con relatoría y recuperados en imágenes fotográficas.

Definiremos entonces al grupo focal como una técnica de investigación social que privilegia el habla, cuyo propósito radica en propiciar la interacción mediante la conversación acerca de un tema u objeto de investigación, en un tiempo determinado, y cuyo interés consiste en captar la forma de pensar, sentir y vivir de los individuos que conforman el grupo (Álvarez-Gayou, 2003, p. 131),

Morin (2003) argumenta en torno a la necesidad de explorar nuevos escenarios metodológicos y no estar cerrados en certezas que aprisionen la creatividad en la construcción de nuevo conocimiento. Además, el método es un discurso, un ensayo prolongado de un camino que se piensa. Es un viaje, un desafío, una travesía, una estrategia que se ensaya para llegar a un final pensado, imaginado y al mismo tiempo insólito, imprevisto y errante (Morin, 2003, p. 17).

Consideramos que este fue el caso de nuestros grupos focales, ya que fueron organizados en espacios de diálogo entre iguales para establecer los saberes en torno al concepto de sororidad, aunque sin circunscribimos a lo establecido, ya que tradicionalmente,

los grupos de encuentro sirven a quien investiga para analizar de manera alejada a los sujetos que fueron partícipes, así como los saberes compartidos. En este caso, las participantes analizaron sus propios saberes, reflexionaron sobre ellos, los re conceptualizaron en la teoría y en su práctica militante, para elaborar colectivamente este texto que posibilita la deconstrucción de la sororidad y de la misma práctica feminista, es decir, en términos *derridianos*, reinterpretar y criticar los límites de la teoría y las contradicciones de la propia práctica (Bloom, et al., 2003). Consideramos esto, como aporte metodológico a la academia y a la militancia feminista, por la introducción de la investigación, acción, reflexión al quehacer del activismo, por medio de un grupo focal participativo y con enfoque humanista y crítico.

El aporte teórico se encuentra en la construcción contextualizada y colectiva del concepto de sororidad, partiendo de la praxis, superando la dicotomía entre teoría y práctica, rescatando saberes y experiencias.

El texto se organiza en tres apartados: el primero trata sobre algunos antecedentes históricos del concepto de sororidad en la literatura feminista, principalmente de Norteamérica e Iberoamérica; el segundo apartado contiene el ejercicio reflexivo, en donde se trabajan focos o temáticas analizadas por las feministas sobre el concepto de sororidad, que integran una serie de subtítulos del documento; finalmente, se incluyen las conclusiones donde se asientan los principales constructos y aprendizajes colectivos en torno al concepto, una vez contrastado con la teoría, el contexto, los saberes y las experiencias.

Antecedentes

El uso del término sororidad, es relativamente nuevo y hay poca información acerca del mismo, aunque se cree, por su origen romance, que en el francés o italiano se pudo usar sobre todo desde la Edad Media y el Renacimiento, posiblemente en agrupaciones religiosas.

Etimológicamente se le relaciona con el latín *soror*, que significa hermana, compañera o amante más el sufijo de cualidad *tat*, que refiere una condición de pertenencia, es decir, la sororidad desde la etimología, es la cualidad o la condición de pertenecer a una hermandad de mujeres (Diccionario Etimológico).

En los Estados Unidos el uso del término se puede rastrear a las primeras fraternidades de mujeres en las universidades desde mediados del siglo XIX, quienes acuñaron este término

para diferenciarse de las agrupaciones de varones. Estas sororidades universitarias, cuyo fin era generar tradición y redes de lealtad entre sus integrantes y promover buenos valores y acciones filantrópicas, se les ha relacionado desde sus comienzos hasta la actualidad, con comportamientos nocivos y discriminatorios, muy alejados de los nobles fines que se buscaban. Según publicaciones como el New York Times, The Daily Californian, The Central Michigan Life e incluso la revista Marie Claire, estas agrupaciones perpetúan las disparidades de raza, clase y género, exponiendo a sus afiliadas a ser cuatro veces más vulnerables ante la violación y abuso sexual en las universidades (Robbins, 2015). Debido a las fuertes críticas, algunas universidades y estados han intentado eliminarlas, pero hasta ahora, se han mantenido.

Esta es posiblemente la razón por la cual las feministas norteamericanas de la segunda ola feminista de los años 60s y 70s, deciden acuñar el término de *sisterhood*, para diferenciarse de aquellas sororidades, y hacer referencia a una agrupación de mujeres con conciencia de género y que trabajan por el empoderamiento mutuo. Una de las obras más representativas de estas feministas es *Sisterhood is Powerful, An Anthology of Writings From the Women Liberation Movement* (Morgan, 1970), que reúne escritos de diversas autoras desde testimonios, análisis de la vida profesional, la represión sexual, la liberación de las mujeres negras y la colonización de las chicanas. Esta obra es producto de las mujeres activistas, líderes, fundadoras y participantes del movimiento de la liberación de las mujeres de mediados del siglo pasado en los Estados Unidos de América, y quienes, enfrentadas con la opresión cotidiana, el sexismo en el trabajo y la discriminación de sus camaradas varones de izquierda (Napikoski, 2014), experimentaron un proceso de radicalización. Estas mujeres que dieron origen al feminismo de la segunda ola, explican que lo que las llevó a unirse a un grupo de discusión y acción solo para mujeres fue la sensación compartida de abuso dentro de los movimientos de protesta, desde los grupos pacifistas hasta las panteras negras, pues, como mujeres del movimiento, estaban cansadas de tener un lugar secundario, hacer de secretarías y preparar la comida, mientras que los hombres del movimiento escribían y dirigían (Morgan, 1970).

Su uso en el español parece mucho más reciente, por ejemplo, el Diccionario de Americanismos, sugiere que esta palabra se acuñó en español en la primera mitad del siglo XX, del término inglés *Sorority* y la primera referencia no viene ni de la sociología ni del feminismo, sino de la literatura, atribuido a Miguel Unamuno en su obra más conocida *La tía Tula* publicada en 1925, en la que hace referencia a la carencia léxica para referir al amor entre hermanas (Grijelmo, 2018). Aunque esta obra literaria poca justicia hace a las mujeres porque idealiza el rol de la maternidad y el sacrificio, es rescatable que Unamuno haya utilizado este

término para distinguir la relación única que surge de y entre las mujeres y que no es igual a la que surge de y entre los varones.

Actualmente y de manera general en Iberoamérica, el uso del término sororidad, en su acepción política y feminista, es atribuido a Marcela Lagarde, académica, antropóloga e investigadora mexicana (Grijelmo, 2018), quien parece haberse inspirado en el *sisterhood* de las norteamericanas de la segunda ola. Lagarde (1999) emplea por primera vez este término, posteriormente Alborch (2011) menciona y analiza la sororidad, citando precisamente a Lagarde.

Por otra parte, representa una novedad, la reciente incorporación del término sororidad por la Real Academia de la Lengua Española a su Diccionario en 2018. “Del ingl. *sorority*, este del lat. mediev. *sororitas*, -atis 'congregación de monjas', y este der. del lat. *soror*, -ōris 'hermana carnal'. Amistad o afecto entre mujeres. Relación de solidaridad entre las mujeres, especialmente en la lucha por su empoderamiento” (Diccionario de la Real Academia Española [RAE] 2019, párr. 1-3) Este hecho es indicativo de lo usual y común en que este término se ha convertido.

En la última década se ha expandido el uso del término entre las feministas latinoamericanas, ante la necesidad de generar prácticas políticas y colectivas entre mujeres que hagan un contrapeso, no solo frente a la discriminación cotidiana y el techo de cristal, sino sobre todo ante la exacerbación de la violencia de género, el aumento del feminicidio y de actividades del crimen organizado relacionadas con la trata de personas y la prostitución, que dañan principalmente a las mujeres y las niñas. En este sentido, activistas, académicas y mujeres públicas, han adoptado y popularizado el término de sororidad, que expresa una ética y política feminista que, según Lagarde (2009), trata de desmontar la misoginia y se entiende como una acción básica para el empoderamiento de las mujeres y la construcción de la igualdad, para no ponernos trabas entre nosotras mismas.

Las mujeres feministas somos bien conscientes de que estamos inmersas en un mundo de y para los hombres, nos han educado para servir a sus intereses y por lo tanto colocarnos siempre en posiciones subalternas respecto a ellos.

En el mundo patriarcal las jerarquías se definen por fuerza, clase social, género y raza, y es en esta realidad desigual que se hace necesario generar pactos políticos de género, distintos a los que ya existen entre los hombres, pues...entre mujeres que se reconocen como interlocutoras.

No hay jerarquía, sino un reconocimiento de la autoridad de cada una. Está basado en el principio de la equivalencia humana, igual valor entre todas las personas porque si tu valor es disminuido por efecto de género, también es disminuido el género en sí. Al jerarquizar u obstaculizar a alguien, perdemos todas y todo (Lagarde, 2009, p. 24).

El concepto de sororidad emerge como una categoría de análisis del feminismo y se advierte complejo, polisémico y dinámico porque está en proceso de construcción, presentándose también como un nuevo proyecto emancipador para las feministas de la región, retomando las experiencias e identidades individuales para poder construir en colectivo nuevas formas de relaciones políticas entre mujeres. Por eso, este es un concepto que se construye y reconstruye para cada generación y para distintos contextos. En nuestro caso, partimos de la experiencia compartida del activismo y de la conciencia política, humanista y crítica, que ve la necesidad de construir y fortalecer lazos entre feministas muy diversas en edades y tendencias políticas. En este sentido fue importante comenzar desde nuestros propios conceptos, reflejando nuestras particularidades y experiencias.

El ejercicio reflexivo

Para la reconfiguración del concepto sororidad, iniciamos con explicitar las nociones o preconcepciones de las cuales partimos, es decir, lo que este grupo de feministas chihuahuenses considerábamos hasta ese momento como sororidad, para iniciar la reflexión sobre dichas preconcepciones, nociones y prácticas, triangulando dichos saberes, con la teoría ya producida en torno al concepto y desarrollando así, un diálogo libre, entre iguales para su deconstrucción colectiva.

Nociones y preconcepciones de la sororidad

Los siguientes conceptos fueron elaborados por cada una de nosotras de manera espontánea, reflejando influencias particulares, pero entre las que se distinguen algunas expresiones compartidas, que pudieran ser resultado de la praxis feminista en nuestro contexto particular. De esta forma se expresaron los primeros conceptos:

- Sororidad, es una forma de convivir entre mujeres, trabajar y construirnos desde las diferencias. Fomentar el diálogo y la comunicación. Los círculos de mujeres son un

espacio de aprendizaje, en un ambiente de comprensión y contención que brindan un acompañamiento rodeado (generalmente) de cariño y admiración (Alma, 45 años, colaboradora de una organización civil licenciada en administración, con formación pedagógica, nacida en Chihuahua, Chih.).

- Para mí la sororidad es colaborar y propiciar que otras mujeres logren lo que lograste, o lo que no pudiste hacer en determinado momento y contexto, pero que puede servir como ejemplo para que otra(s) sí lo logren. Me gusta pensar que efectivamente es la amistad política entre las mujeres (Erika, 43 años, docente y artista visual, licenciada en artes plásticas, nacida en Anáhuac, Chih.).
- Sororidad es tratar a todas las mujeres como si fueran nuestras hermanas, es decir practicar este principio ético feminista en nuestra relación cotidiana conlleva a entender que no todas tenemos en igual grado conciencia feminista, pero si nos aplicamos en la praxis a verter ideas de igualdad y derechos podemos desalojar poco a poco las ideas y costumbres de mirarnos como enemigas y a futuro podemos construirnos de una forma armónica e igualitaria (Elvira, 60 años, antropóloga, feminista de tiempo completo, originaria de Cuiteco, Chih.).
- Relación de solidaridad entre las mujeres de manera grupal y/o interpersonal, bajo la conciencia colectiva de la feminidad y auspiciado dentro del feminismo como ideología, como método y como teoría. La sororidad tiene el objetivo de conformar redes de apoyo mutuo en el ámbito social, político, económico, jurídico y mediático y va más allá de los intereses personales. Es también una acción reivindicativa de las relaciones de la identidad de género, ante un sistema patriarcal que nos ha enfrentado constantemente (Claudia, 39 años, abogada, profesora universitaria y consejera del Instituto Estatal Electoral, nacida en la capital del estado de Chihuahua).
- Es el encuentro que se da entre dos o más mujeres para acompañarse, apoyarse, confabularse, asesorar, recomendar, sugerir y demás acciones que permitan superar alguna situación de vulnerabilidad. Es necesario que exista la empatía y/o resiliencia en una de las partes. Dicho poéticamente es: el abrazo entre mujeres (Liz Mirel, 55 años, maestra jubilada, actriz en talleres que consideran la diversidad, originaria de San Francisco del Oro, Chih.).

- Cuando se habla de sororidad se hace referencia a un acto en colectivo de mujeres pues siempre se expresa hacia y/o entre dos o más mujeres. La sororidad en términos amplios se entiende como solidaridad y camaradería entre mujeres, sin importar clase o etnia y reconociendo las circunstancias de subyugación, discriminación y opresión que comparten las mujeres por su condición de género. La sororidad es fundamental para la práctica y ética feminista, es un acto muy político y transgresor porque se opone abiertamente a las imposiciones patriarcales que inducen a la competencia y al individualismo. En ese sentido, la sororidad es un acto rebelde y también un acto muy pedagógico porque en el proceso de convivencia y acompañamiento, se aprende a aprender de las y con las otras. Aunque la sororidad se puede presentar en cualquier espacio, es dentro de las organizaciones y colectivas políticas en las que se da de manera más sistemática, porque se busca generar de manera consciente. Las mujeres politizadas que somos feministas entenderemos que este es un proyecto colectivo, que aspiramos a que sea un proyecto de masas (Verónica, 44 años, docente, licenciada en relaciones internacionales, originaria de Monterrey, N.L.).
- La sororidad es un recurso que hemos encontrado las mujeres para enfrentar esa estructura inmensa que es el patriarcado. Debe ser un acto consciente que nos permita sortear las trampas de las jerarquías, ser empáticas y respetuosas de los distintos modos de ver, pensar y sentir el mundo; pero que al mismo tiempo, nos dé la posibilidad de trabajar para que todas desarrollemos nuestro potencial en un ambiente de respeto a los derechos humanos (Virginia, 50 años, maestra de bachillerato, licenciada en letras españolas, originaria de la Ciudad de México).

Una de las características comunes de los conceptos manifiestos es que ninguno está exento de la teoría, todas habíamos realizado algún tipo de lectura, escuchado a alguna académica en conferencias o algún tipo de acercamiento al entramado teórico, aunque Algunas más, otras menos, pero todas hacemos alusión a algún elemento teórico.

Pudimos localizar, entre nuestras acepciones, algunas características recurrentes:

- *La sororidad como herramienta o recurso de alcance de los derechos de las mujeres.* Implica la idea de igualar pisos de partida o alcanzar metas establecidas para todas en el marco de los Derechos Humanos de las Mujeres. Este nodo se localiza en afirmaciones como: “acciones que permitan superar alguna situación de vulnerabilidad”, “colaborar y

propiciar que otras mujeres logren lo que lograste” y “trabajar para que todas desarrollemos nuestro potencial en un ambiente de respeto a los derechos humanos” (Grupo focal 1).

- *La sororidad como arma en contra del patriarcado.* Este nodo implica el reconocimiento de que la sororidad conlleva un enfrentamiento con la estructura patriarcal que limita, discrimina y violenta a las mujeres y se localiza en las siguientes ideas expresadas: “recurso que hemos encontrado las mujeres para enfrentar esa estructura inmensa que es el patriarcado”, “porque se opone abiertamente a las imposiciones patriarcales”, “Acción reivindicativa de las relaciones de la identidad de género, ante un sistema patriarcal que nos ha enfrentado constantemente”.
- *La sororidad como acto político.* La finalidad de la sororidad es política, no se puede ser sororaria sin realizar cambios en las relaciones y posibilidades de relación de y con las otras y de las otras hacia los otros. El poder está en juego al momento de practicar la sororidad y enfrentarlo es la necesidad al ser sororaria. Esto lo encontramos en afirmaciones como: “amistad política entre las mujeres”, “acto muy político y transgresor”, “acto rebelde” expresadas por diferentes participantes en el grupo focal 1.
- *La sororidad en contraposición a la competencia o enemistad entre las mujeres:* Algunas definiciones se hacen en el sentido de negar o superar lo negativo, como es el imaginario que regula nuestras relaciones: la supuesta competencia o enemistad entre las mujeres. “Desalojar poco a poco las ideas y costumbres de mirarnos como enemigas”, “imposiciones patriarcales que inducen a la competencia y al individualismo”, “desalojar poco a poco las ideas y costumbres de mirarnos como enemigas” (Grupo focal 1).
- *La sororidad como espacio de aprendizaje.* Varias de las participaciones giraron en torno a la posibilidad pedagógica que brinda dotar de sororidad un grupo de mujeres: “un acto muy pedagógico”, “aprender de las y con las otras”, “espacio de aprendizaje” (Grupo focal 1).

La única idea discordante que se trabajó en el primer grupo focal, se evidenció al momento en que una de las participantes expresó la sororidad, como acto que también puede ser dirigido hacia los varones. A partir de esa idea, se produjo un diálogo que contribuyó a la comprensión de que el concepto que aplica a esa empatía, lealtad, compañerismo o

complicidad que puede surgir de mujeres hacia varones, es la solidaridad que deriva de un sentimiento de humanidad. La sororidad en cambio, es una acción exclusivamente entre mujeres o personas con identidad femenina, que, por dicha condición, son vulnerables de formas particulares y compartidas, ocasionadas por el sistema patriarcal.

En el primer ejercicio dialógico, el grupo identificó algunas precondiciones para lograr o propiciar la sororidad, destacando la conciencia de género, la comprensión o contención de la otra, la empatía y el sentido humanista. Asimismo, se identificaron estrategias para desarrollarla, tales como el diálogo, el activismo, la pedagogía social y la crítica.

La sororidad como categoría de la Teoría Feminista

Uno de los principales aportes de la teoría feminista, fue evidenciar la construcción cultural del género, siendo Simone de Beauvoir en su obra *El Segundo Sexo*, quien marca una diferencia entre el feminismo liberal y el feminismo de la segunda ola, sentando las bases de la teoría y el movimiento feminista que se gesta en el siglo XX y que sigue marcando rutas en este siglo XXI.

Comenzar por la dimensión cultural del concepto resulta necesario porque la cultura atraviesa todas las esferas de la vida pública y privada. En una sociedad que ha sido construida por y para los varones, la cultura del patriarcado es la hegemónica, así que la cultura feminista, siendo tan contemporánea, ha sido uno de los grandes movimientos contraculturales.

Las implicaciones del feminismo en la civilización moderna han sido múltiples y muy trascendentales porque el patriarcado, al igual que las clases sociales, los sistemas económicos y las religiones o sistemas de creencia, son características universales o presentes en todas las civilizaciones. Dichas características se gestaron en un mismo proceso, con el origen de la propiedad privada, y han estado presentes desde antes de los inicios de la historia de la humanidad (Engels, s/d). En este orden de ideas, Lagarde también explica la dificultad de transformar estructuras sociales tan arraigadas, lo que obliga a entender la cultura en toda su complejidad (Lagarde, 1999), pues el "feminismo constituye una cultura que, en su globalidad, es crítica de un sujeto social -las mujeres- a la sociedad y la cultura dominantes" (Lagarde, 1999, p. 1)

En esta afirmación se plantea repensar las estructuras de la cultura actual a la luz del feminismo, pero ¿Qué entendemos por cultura? Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española la cultura es "El conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su propio juicio". De acuerdo a Austin (2000) la cultura es entendida como el conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico e industrial, en una época, grupo social. Por su parte, Cardona y Agudelo, le definen como:

Para la antropología la cultura es un sustantivo común “que indica una forma particular de vida, de gente, de un periodo, o de un grupo humano, se liga a elementos valorales, costumbres, normas, estilos de vida, materializaciones de la vida diaria, organización política y social. (Cardona y Agudelo, 2005, párr. 4)

Es decir, la cultura abarca todas las prácticas humanas, por lo que al asumir el feminismo como una cultura, lo que se pretende es modificar cada una de esas expresiones añadiéndoles la participación femenina y la distribución diferente del poder entre los géneros. Se trata de experimentar, aprender, inventar nuevos comportamientos, vínculos, formas de relacionarse e interactuar con la sociedad en general y de esta manera impactar en sus manifestaciones artísticas, científicas, tecnológicas y filosóficas.

Es en esta nueva forma de convivencia que surge la necesidad de hablar de una ética feminista en el entendido que la ética, en cuanto a disciplina filosófica, tiene como campo de estudio el conjunto de normas de comportamiento que le permiten a la persona, comprender el valor de lo “bueno”, pero ¿Cuáles son las normas de conducta que debemos practicar las mujeres para un vivir mejor en esta sociedad patriarcal? Nosotras nos atrevemos a afirmar categóricamente que la sororidad, es la respuesta, y que debe practicarse como un acto consciente, político y colectivo, para desestructurar la feminidad tradicional, es decir, aquella que nos han enseñado a desear y que podemos resumir aquí, como un conjunto de atributos necesarios para agradar a los hombres y que nos ha puesto a competir entre nosotras.

A continuación, compartimos un episodio verbal, acerca de la reflexión que surgió en el dialogo y que ilustra la imposibilidad de alcanzar los estándares impuestos a las mujeres:

Los requisitos de la feminidad son tantos que ninguna mujer logra alcanzarlos en su totalidad, convirtiéndose en un ideal y a la vez en una fuente de frustración ante la imposibilidad de llegar al

objetivo. Desde el feminismo en cambio, cada mujer es mujer sin tener que demostrar algo y se entiende que cada una en sus diferencias es valiosa y tiene algo que aportar (Grupo focal 2).

Con la sororidad se intenta transformar una realidad, una práctica cultural universal y por eso es que también es un concepto complejo y polisémico. A continuación, una definición teórica, construida colectivamente y que refleja las características en mención:

...una alianza política entre mujeres para cambiar y contribuir a erradicar el patriarcalismo y todas las formas de dominación. Por ello tiene como sustrato la ética y la conciencia feminista. Como, la alianza sororal es una política y se da por coincidencia de intereses, por sintonía entre mujeres que vindican el pensamiento crítico, constructivo y la libertad. La alianza sórica es puntual, parcial, temporal y debe ser pactada en sus términos para favorecer la actuación conjunta, empoderada, de las mujeres que reconocen de manera recíproca su autoridad. La sororidad se inscribe en las genealogías políticas elegidas por las mujeres y en la historiografía de la causa. Tiene como dinámica la progresividad en relación con lo previo y la custodia política de lo construido por las mujeres en pos de la igualdad, así como de la memoria de rebeldía, subversión y transgresión de las mujeres. Un nuevo paradigma de liderazgo para las mujeres surge con la sororidad. Tiene repercusiones pedagógicas en la sociedad, porque muestra en la práctica, que son posibles la empatía y la solidaridad hacia las mujeres, ya que las mujeres mismas la practicamos y al hacerlo, la instalamos como forma de interacción social y política. El respeto y la valoración a la dignidad y la integridad de las mujeres que vindicamos en la sociedad, lo hacemos real al validar la autoridad de las otras como parte de un poder compartido. (Castañeda, 2013, p. 466).

Haciendo una comparación entre los conceptos que manejamos en el grupo focal y esta definición teórica encontramos puntos coincidentes, como la conciencia feminista, el contenido político, el carácter rebelde o transgresor, la necesidad de empatía, la solidaridad entre mujeres y el contenido pedagógico. Sin embargo, encontramos vacíos o elementos a considerar en nuestros saberes previos, que representaron la oportunidad de continuar repensando el concepto y contrastarlo con mayor profundidad teórica.

Esa idea acerca de la necesidad del conocimiento y el estudio teórico, nos condujo a un imaginario colectivo que campea en el feminismo y que sostiene que la academia y el activismo transitan por caminos paralelos, sin embargo, este ejercicio demuestra, que cuando las académicas combinan su trabajo con el activismo, o bien las activistas teorizan, entonces esa separación se supera y esa es precisamente la praxis que mencionamos al inicio: esa actividad transformadora, unión y dependencia entre teoría y práctica, porque una se sirve de la otra.

Por un lado, la teoría ha sido parte de nuestra formación intelectual, y por otro, la militancia nos ha formado en la práctica. Nos hemos nutrido de ambas, acogemos los planteamientos teóricos que Lagarde ha elaborado sobre el concepto y consideramos, que, la ruta para la transformación de la realidad y en concreto de las relaciones sociales preexistentes entre mujeres o la amistad política entre mujeres, es la misma práctica feminista, acompañada y sustentada en la teoría y en sus categorías o principios rectores, como lo son la acción política y la ética feminista. Con esos principios apuntamos hacia la propuesta de una praxis de la ciudadanía sororaria, entendida como la participación política y activa de las mujeres, en las decisiones que les afectan y para las que trabajan uniendo voluntades individuales, hacia objetivos comunes.

A partir de este ejercicio dialógico, comprendimos que los caminos entre la academia y el activismo se cruzan y que, en realidad, todas las actividades deberían combinarse con el activismo político.

¿La sororidad es exclusiva de las feministas?

Ante la pregunta, se manifestaron dudas al respecto, pues explícitamente, se alude como herramienta del feminismo o como característica de los grupos que se conforman en este tipo de colectivas. La mayoría de las participantes compartieron anécdotas sobre mujeres que, sin ser feministas, habían actuado con sororidad bajo circunstancias muy precisas, acciones solidarias de mujeres hacia mujeres, por empatía y compasión, porque, aun sin tener una conciencia de género, lograban ver las desventajas de otras mujeres, porque para ellas esas desventajas no son desconocidas. Por esto, consideramos que los lazos sororarios, pueden darse en varios espacios, en diversos entornos, lejos o fuera del feminismo, pues es posible y deseable construir esos lazos de lealtad. Este reconocimiento también lo hace Lagarde cuando explica que:

Qué sería de las mujeres sin el aliento y el apoyo en situaciones de crisis que son tantas. No habríamos sobrevivido a los avatares de la vida sin otras mujeres conocidas y desconocidas, próximas o distantes en el tiempo y en la tierra (Lagarde, 2009, p. 123)

Más adelante en ese mismo texto, Lagarde profundiza sobre este acompañamiento: Cuántas madres han sido figuras fundantes, transmisoras de nuestra lengua y con ella de los conocimientos de nuestra visión del mundo, y coautoras de nuestra identidad. Cuántas han sido sostén de sus hijas a lo largo de la vida. Qué mujer no ha tenido el

apoyo cómplice o lo ha dado a alguna hermana, tía y prima, suegra y cuñada. (Lagarde, 2009, P. 124)

Así, Lagarde aclara cómo y por qué surgen estas complicidades incluso fuera de los ambientes feministas, pero lanza su propuesta y consideramos que la nuestra coincide en objetivo:

Desde hace tiempo, las mujeres ya no sólo nos apoyamos a vivir en una sintonía subterránea de género. Hemos ido pactando y nuestros pactos han tenido lenguaje. La agenda concreta el pacto. No es una casualidad que las mujeres hagamos pactos cuando nos encontramos en lo público y ahí están el lenguaje y las maneras de relacionarse para lograr el acuerdo de intervenir, proponer, impulsar o ejecutar tantas cosas. Pacto, agenda y ciudadanía van de la mano. Tienen sus antecedentes en el apoyo solidario directo, privado, tantas veces clandestino y subversivo entre una y otra. Pero ha sido en lo público donde hemos debido dialogar, no con quienes nos unen lazos familiares o de amistad, sino la voluntad política de género (2009, p. 125).

Desde esta discusión nos posicionamos y advertimos que más allá de los lazos familiares y de amistad, están las alianzas políticas y que la tarea es sobre todo construir ciudadanía entre feministas, es decir una ciudadanía sororaria.

¿Acaso la sororidad es una Utopía?

¿Qué si la sororidad es una utopía, que es algo deseable pero inalcanzable? Los argumentos y la discusión nos llevaron a concluir que la sororidad es un recurso para establecer hacia donde nos dirigimos, sobre todo para relacionarnos entre mujeres con respeto e igualdad. Eso nos permitirá vernos y reconocernos en la otra. Igualdad y reconocimiento a la que aluden muchas de nuestras maestras precursoras del feminismo negro, chicano y de la diversidad; Gloria Anzaldúa, Audre Lord, Julieta Paredes que lucharon por un lugar en el movimiento de mujeres y demandaron que fuesen reconocidas por ser las otras.

Una de las críticas más severas a la sororidad es precisamente la que señala que este es un proyecto utópico e inalcanzable. Pero este criterio podría aplicarse también a otros conceptos como la “democracia”, y, sin embargo, la democracia es un concepto aceptado y reconocido ampliamente. La democracia como proyecto liberador, se ha discutido ya por quinientos años, ha adquirido nuevos adjetivos y atributos, sigue sin alcanzarse, pero se reconoce como necesaria para el desarrollo de la humanidad. Este concepto construido por

varones y para legitimar su hegemonía, se ha transformado en un proyecto para la humanidad. La sororidad se desvaloriza porque así pasa con aquellas ideas que transgreden el orden social, más aún si son emprendidas por las mujeres u otras minorías.

Se dice con frecuencia que la sororidad se ha idealizado y se ha puesto a la mujer en una dimensión lejana de la condición humana al ponerla en un pedestal, desde el cual, es incapaz de realizar actos egoístas o perversos. Pero una sororidad consciente parte de la comprensión de la condición humana, entender que la naturaleza humana y su potencial, son tan neutros con la misma naturaleza y es precisamente la conciencia la que marca la diferencia sobre nuestras decisiones y actos. Por eso la sororidad necesita teorizarse, practicarse y reconstruirse permanentemente.

Para ello deben considerarse varios aspectos: Uno sería el objetivo principal del pacto sórico, lo que Lagarde llama “desmontar la misoginia, acción básica para el empoderamiento de las mujeres y la construcción de la igualdad. Sin ella, nos pondremos trabas entre nosotras mismas.” (Lagarde, 2009, p. 3).

Otro aspecto, de la práctica de la sororidad es negarse a la denostación de otras y al apoyo mutuo en los diferentes ámbitos, la familia, el trabajo, la escuela, la política, etc. Esto es para oponerse a la dinámica de la competencia, según lo explica Alborch (2011).

El respeto y el reconocimiento a otras mujeres y a lo femenino no es idealizar, es avanzar...

Porque la sororidad se puede ver como horizonte y como camino... Son las dos cosas... la sororidad y en sí el feminismo es un proyecto inacabado, está siempre en una constante construcción... Así son las utopías, ponen el rumbo únicamente, hacia allá nos dirigimos... Si el feminismo es una utopía, las herramientas del feminismo también lo son (Grupo focal 2).

¿Se necesita la desventaja?

Una inquietud que se manifestó durante los grupos focales fue si una condición para practicar la sororidad es la necesidad de que una de las partes esté en desventaja o en condición de vulnerabilidad. A este respecto, Lagarde señala que la sororidad reconoce las asimetrías, pero no se asienta sobre ellas, sino que intenta superarla:

...requerimos la sororidad como superación de la relación más opresiva de todas, que es la relación real, simbólica, imaginaria y fantástica, que mantiene un lazo desigual y asimétrico entre las mujeres. La sororidad es separación también de esta escisión constitutiva de cada una. Se trata de la reputación, de la proyección, de la puesta en el acto, del nudo político madre - hija, yo y la otra. (Lagarde, 1999, p. 18)

Es decir, debemos ser sororarias entre nosotras, romper relaciones opresivas con otras mujeres, perdonarnos y perdonar a las demás, rompiendo con lo impuesto por el patriarcado que nos condenan a una competencia perpetua y tóxica, para medir nuestros cuerpos, nuestras capacidades y nuestros sentimientos. La competencia tiene que ver con captar a los hombres, su favor, la gracia de ser objetos de su atención. Este aspecto alimenta la construcción de la feminidad tradicional, pero frente a esto, la sororidad se planta en oposición, como un antónimo de la feminidad (Lagarde, 1999). Así se describe esta realidad, en el siguiente episodio verbal:

Cómo debe ser una mujer bonita, buena cocinera, buenas medidas, es lo que el patriarcado demanda de nosotras. Esta demanda nos hace entrar en competencia entre nosotras mismas... Lo más cruel de todo es que nunca llegas a ser lo suficientemente... y eso nos hace vernos unas a otras como un potencial peligro todo el tiempo (Grupo focal 2).

Ser sororaria, también involucra el reconocimiento propio y de la otra, saberse única e irrepetible y reconocer esas cualidades en las otras, para partir de las coincidencias a pesar de las divergencias, por eso es un recurso del feminismo que busca generar lazos entre mujeres y lograr converger en espacios que de otra forma no pudieran generarse, debido a las diferencias ideológicas, de clase, política, de origen y/o de etnia.

La sororidad, que es una forma específica de solidaridad entre las mujeres politizadas, parte de la premisa de eliminar la misoginia entre nosotras, es una fuente de autoestima y nos brinda seguridad (Lagarde, 1999). Cuando no vemos con respeto, entonces nos reconocemos como iguales.

En el grupo focal, algunas de las compañeras expresaron precisamente, ese acto sororario que surge a raíz de una conciencia feminista, que les permite apoyar a mujeres que se encuentran en situación de mayor vulnerabilidad.

Una de las cosas que quería retomar, es eso muy bonito que compartías, de la fe entre las mujeres porque es algo muy espiritual y casi siempre lo dejamos fuera. Entonces cuando hay esa conexión contigo

misma y con las demás como que empiezas a ser un poco más comprensiva, empiezas a entenderte más a ti misma y de ahí a comprender y entender a las otras. Entonces creo que eso también nos sirve para entender que esto de ser sororaria no se puede dar en automático porque es una lucha permanente (Grupo focal 1).

La sororidad puede verse como un gran aporte del feminismo a la cultura contemporánea, a la cultura del nuevo siglo. La sororidad es la última de las grandes pautas del feminismo que hoy empieza a ser retomada por los grupos, movimientos y colectivos que se plantean establecer una nueva ética de las mujeres. Esa ética feminista es la que impide que unas se sientan por encima de otras, pues “la sororidad debe partir de la horizontalidad” (Lagarde, 2000, p. 110)

El carácter pedagógico de la sororidad

La sororidad es un acto pedagógico, no desde la concepción tradicional de la educación bancaria, sino desde una pedagogía crítica y social, que reconoce a la educación como una práctica liberadora y que, en el mismo sentido que lo planteo Freire (1998), pero contextualizado o tropicalizado en el espacio feminista, ninguna educa a ninguna, ninguna se educa a sí misma, porque las mujeres son las únicas que pueden educarse entre sí, mediadas por la realidad, para entender su condición de género.

Los actos sororos enseñan, son pedagógicos, por que ejemplifican el deber ser, lo deseable en lo que respecta a las relaciones o amistad política entre mujeres.

Es pedagógico porque aprendes de otras, se debe de transmitir como se transmite la lengua materna con las niñas pequeñas, evitando meterlas en el rollo de la competencia (Grupo focal 2).

La sororidad no sólo tiene repercusiones pedagógicas, como se mencionó anteriormente en una de las citas, pues es en sí misma una pedagogía, porque la aprendemos de unas a otras y entre otras, no tiene una sola dirección sino varias y lo ideal es que siempre esté abierta a que se dé en varias direcciones, reconociendo que la formación y la consciencia no son un estado finito, sino dialéctico y permanente. La sororidad, corre el riesgo de perderse u olvidarse con la falta de la práctica reflexiva y por eso es necesaria la crítica y la autocrítica

constante. Para esto, es necesaria la convivencia, el trabajo colectivo, no puede generarse en aislamiento.

Partimos de que la sororidad es una pedagogía pues la pedagogía puede definirse en dos formas: una es como la ciencia que estudia la educación conscientemente organizada y orientada a un fin, la que se ofrece en la escuela - institución - y en otras formas de organización con carácter extra-escolar y extra-docente (Chávez, 2010); y la otra como una práctica educativa o método de enseñanza. En este orden de ideas, la sororidad es una pedagogía, una práctica educativa que se da entre mujeres y para mujeres, orientada por valores como la igualdad y el respeto.

Posiblemente, las pedagogas feministas tengamos que trabajar más para desarrollar las diferentes dimensiones del acto educativo sororal, porque hasta ahora, por su novedad, tenemos muy claro el objetivo, es decir, el fin y por lo tanto su sustento filosófico que no es otro que la filosofía feminista. Asimismo, se ha avanzado un gran trecho, en cuanto al contexto, que se nutre por su sustento en la sociología feminista. Sin embargo, el faltante sería en el cómo, es decir el método o la metodología educativa que fomente o tenga como herramienta de trabajo la sororidad. Hasta ahora señalamos que pudieran ser el dialogo, el activismo político y la crítica, estrategias que nos devuelven al planteamiento de la horizontalidad, pues todas sabemos del mundo, todas sabemos desde nuestra experiencia cómo es ser vulnerable por la condición de género y este planteamiento coincide con el de la Pedagogía Crítica.

La ventaja de evidenciar el carácter pedagógico de la sororidad es que la educación es depositaria de los objetivos más nobles y legítimos de la civilización moderna, pues a través de ella se buscan potencializar las bondades y virtudes humanas. Es importante señalar que la pedagogía propuesta no es la reproductorista que utiliza su posición de autoridad para imponerse, sino que reconoce los saberes, las diferencias, no para establecer jerarquías sino para comprender cuál es nuestra posición y lugar en el mundo y por lo tanto tener una mejor comprensión de la realidad.

Desde esta pedagogía de la sororidad se acepta la educabilidad de las personas, la capacidad de aprender de las otras y con las otras, de comprender las implicaciones de nuestras circunstancias concretas y de la condición compartida.

El arte y la creatividad como herramientas para construir comunidad, desde otra perspectiva

El arte, sin duda, da cuenta de la realidad que se vive en cada sociedad según su momento histórico. Saber y conocer cómo es que se vivieron las expresiones artísticas en un tiempo pasado, aporta a la investigación de la historia revelaciones ignoradas.

Pero reflexionemos en el presente: ¿qué tiene que ofrecer a las mujeres, a las niñas, a los niños, a los tantísimos cuerpos susceptibles de ser vulnerados, los cuerpos racializados, estigmatizados, ¿qué tiene que ofrecerles a ellos, a nosotras, un mundo falocrático, patriarcalizado, occidentalizado y capitalista? ¿Queremos un lugar en el mundo tal y como está o nos gusta imaginar otras posibilidades?

Se destacan en la actualidad algunas mujeres artistas-activistas: Mónica Mayer, una de las mujeres más influyentes en el arte performático feminista; Elizabeth Ross quien hace una dignificación y belleza de la vejez de las mujeres, resaltando de una forma poética su belleza hacia la edad avanzada y María Sánchez que a través de su diálogo no discursivo “Disertaciones uterinas, intrauterinas y vaginismos expandidos” plantea la posibilidad de un mundo más orgánico y maravilloso.

Estas mujeres hablan del feminismo a través del diálogo en la línea escénica y desde un enfoque socio-cultural, abordando la sororidad y la problemática que las mujeres, que, si bien tienen participación en la dirección o en la acción, no se está en igualdad con sus llamados homólogos masculinos y al final sólo son las réplicas aplicadas y poco sororarias.

La propuesta es entonces: pensar desde otro lugar. Nada original, es incluso evidente. Pensar en la red que se opone a la pirámide. La pirámide tiene una altura y un espesor determinado, para llegar a la cima hay que escalar niveles. Por qué no, ensayar nuevas maneras de estar juntos, juntas, de relacionarnos, de amarnos, leer en los mecanismos mediante los cuales nos procuramos la existencia si estamos construyendo algo distinto o seguimos perpetuando sin darnos cuenta lo que nos daña. Donde la relación de poder pierda presencia. Un cambio cultural contra el machismo, la misoginia y la violencia de género, donde se hace necesario el asumir la tarea de articular pensamiento acerca de lo que deseamos y cómo lo deseamos.

Posible ruta para practicar la sororidad

- Estudiar la teoría feminista y generar grupos de discusión y diálogo.
- Desmontar la misoginia y construir lazos de amistad o pactos políticos.
- Practicar la pedagogía como la disposición de aprender unas de otras.
- Aceptar críticas y practicar la autocrítica.
- Posicionar la condición de género por encima de las diferencias de clase, etnia, edad o religión.
- Destacar lo común entre nosotras.
- Reconocer las diferencias y aceptarlas.
- Ser democráticas, tolerantes e incluyentes.
- Mantener el corazón y la cabeza unidas, para conocernos, comprendernos y cuidarnos.
- Reconocer que las necesidades colectivas, contienen nuestras necesidades particulares.
- Reconocer en la feminidad (tradicional) la barrera para identificarse con la otra.
- Empoderarnos mutuamente en nuestros entornos inmediatos.
- Dar autoridad a las mujeres (creer que tienen algo importante que decir, que aportar, que enseñar).

Y ¿cómo dar los primeros pasos hacia una actitud sororaria? Pineda (2019) nos brinda un decálogo de pequeños y grandes cambios a incorporar en nuestras relaciones con las otras:

1. Paremos de juzgar nuestra apariencia física y la de las demás. Ellas no te quitarán nada o a nadie.
2. Tengamos siempre presente que las decisiones sobre nuestro cuerpo son solo nuestras. Evitemos juicios sobre quienes han decidido o no, tener hijos, quien decida interrumpir su embarazo o quienes hayan decidido tenerlos.
3. Respetemos las formas en las que las demás eligen vivir su sexualidad, omitamos calificar y/o cuestionar estas elecciones. Denostar a las mujeres por vivir sus derechos sexuales y reproductivos en plenitud demerita la posibilidad de practicar la sororidad.
4. NUNCA justifiquemos el acoso o la violencia hacia otras mujeres, ni dudemos de sus testimonios, prohibido decir "ella se lo buscó". Creamos firmemente en ellas.
5. Evitemos reproducir ideas y juicios sobre nosotras, como que somos débiles, dramáticas, histéricas, etc. Evitemos justificar la infidelidad de los hombres y descargar el enojo y la frustración en las Otras pensando que la responsabilidad es de ellas.

6. Seamos amables y generosas con las demás, seamos esa persona que nuestras amigas llamarían sin importar el problema que tuvieran.
7. Cuando una mujer nos quiera hablar mal de otra, expliquémosle el grave error que está cometiendo al dejar de ser una aliada. Construyamos redes y andamios que permitan que las más vulnerables puedan acceder a los derechos de las humanas. Esto también opera en la posibilidad de construir una escalera que impulse trayectorias laborales de las mujeres.
8. Cuando conversemos con nuestras amigas incluyamos temas de autocuidado. Dejemos de ser las madres de todo mundo y convirtámonos en nuestras madres.
9. Generemos una red de seguridad con nuestras amigas, mantengámonos en comunicación, estemos al pendiente de nuestras ubicaciones y tengamos planes de contingencia. Este es el mayor cuidado que podemos realizar de las otras y con las otras.
10. Sumemos a todas las amigas que podamos e involucrémoslas en un proyecto de construcción de lazos sororarios.

Estos diez pasos no agotan todo lo que se podría o debería hacerse para promover la sororidad, pero son acciones concretas que están al alcance de todas. Por lo pronto, se nos ocurre, que, a estas acciones, agreguemos otras, con la única consigna de promover pactos políticos entre mujeres sin golpear, sin excluir, sin marginar a otras. En uno de los grupos focales, una de las participantes expresó, que lo que a ella le condujo al feminismo y la convenció de que era un buen proyecto político, fue la explicación que una amiga le brindó sobre la sororidad, y que en pocas palabras definió como no hablar mal ni dañar a otras.

Conclusiones

Sin agotar las ideas expresadas en el cuerpo del trabajo, realizamos aquí un apretado resumen de algunos puntos recurrentes y divergentes que han salpicado el análisis y reflexión acerca del concepto de sororidad.

Es apoyo, lealtad, acompañamiento y camaradería que se da sólo entre mujeres: Cuando se presenta apoyo y lealtad de mujeres hacia varones u otras identidades que no sean mujeres o femeninas, entonces no es sororidad, sino solidaridad, que también contiene un gran sentido humano.

Es aceptación de la otra: Promueve reconocer las fallas, los defectos, las diferencias de las otras mujeres y aceptarlas, porque implica comprender la condición humana y nos acerca a un plano más espiritual.

Promueve la amistad política o pactos de género: Por medio pactos de género busca el avance hacia los derechos humanos de las mujeres, por eso intencionalmente, destaca los puntos de encuentro o los intereses u objetivos compartidos.

Mantener el corazón y la cabeza unidas, para conocernos, comprendernos y cuidarnos: Frente a la práctica de la política tradicional y patriarcal, las mujeres feministas proponemos no separar el sentir del pensar, porque así nos permitimos querernos y cuidarnos.

La importancia de la horizontalidad: No reconoce jerarquías para evitar las imposiciones, pues se trata de dar apoyo a otra desde una visión de pares.

Posicionar la condición de género por encima de las diferencias de clase, etnia, edad o religión: El sistema capitalista no ha terminado y las relaciones de producción determinan las relaciones sociales, que a su vez se sustentan en tres pilares: clasismo, sexismo y racismo. Pese a esto, las mujeres podemos ganar derechos, más fácilmente si nos unimos, porque el género nos une y la violencia de género, trasciende clases sociales, etnias, edades, religiones y niveles de educación.

Transgrede la feminidad: Porque inicia la deconstrucción de las sujetas en torno a la feminidad tradicional, que las vuelve objeto, adorno y las coloca en un plano frívolo, que las deshumaniza.

Insiste en que no es la naturaleza, sino la cultura la que nos hace mujeres: Reconocemos que hombres y mujeres somos seres sexuados y biológicamente diferentes, pero eso no determinó las asimetrías en cuanto al acceso de los beneficios producidos en una sociedad, es decir la educación, la toma de decisiones, la ciencia, las artes, etc. Ser diferentes no nos hizo menos, lo que nos hizo menos fue la cultura patriarcal.

La sororidad es un acto consiente entre, desde, para y con mujeres, sobre todo para generar pactos políticos, para ejercer la ciudadanía, para combatir el patriarcado generando nuevas relaciones entre las mujeres y para incidir en nuestras luchas colectivas. La sororidad

es también un comportamiento mujeril, no exclusivo de grupos feministas, sino muy común entre mujeres ordinarias, que habrá que visibilizar más. La sororidad es una característica necesaria en el feminismo, porque la conciencia de la desigualdad en que vivimos todas las mujeres sin distinción de clase, género, etnia o edad, nos obliga a protegernos. La violencia de género a nivel global es abrumadora y unidas, organizadas y politizadas tenemos mayores posibilidades de combatirla con éxito. Creemos que estas intenciones se pueden materializar y expresar en la praxis de una ciudadanía sororaria, sobre todo a aquellas que transiten por la realidad con la vista puesta en la utopía.

Por último, queremos compartir que este ejercicio dialógico fue enriquecedor, no sólo en el sentido del aprendizaje teórico y metodológico, sino también espiritual, pues la praxis feminista y su ética nos dio la posibilidad de estar y conocer a las otras mujeres, con las que en veces caminamos, pero no conocemos. Significó también la posibilidad de entenderlas y de aprender a aprender con otras, de conocer otra faceta de nosotras mismas, de querernos, de llorar y de reír juntas. Por último, identificamos aristas de la sororidad que no se han explorado mucho, mismos que intentamos, al menos parcialmente, expresar en este ejercicio de reflexión y deconstrucción colectiva.

Referencias

- Alborch, C. (2011). *Malas, Rivalidad y Complicidad entre Mujeres*. Aguilar Penguin Random House Grupo Editorial.
- Álvarez-Gayou, J. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodologías*. México: Paidós Educador.
- Austin, T. (Marzo de 2000). Para comprender el concepto de Cultura. *UNAP Educación y Desarrollo*, 1(1).
- Bloom, H., De Man, P., Derrida, J., Hartman, G., Miller, J. H., & Derrida et Al. (2003). *Deconstrucción y Crítica*. México: Ed. Siglo XXI.
- Cardona A, Doris, y (G., 2005) Agudelo G, Hector Byron. (2005). Construcción cultural del concepto calidad de vida. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 23(1), 79-90. Retrieved November 01, 2020, from http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-386X2005000100008&lng=en&tlng=es.
- Castañeda, P. (2013). *Perspectivas feministas para fortalecer liderazgos de mujeres jóvenes*. México: CEICH/UNAM.
- Chávez, J. (2010). *Mínimo de Pedagogía*. La Habana: Universidad de Ciencias Pedagógicas "Enrique José Varona".
- Diccionario Etimológico. (s.f.). Etimología de Sororidad. Santiago, Chile. Recuperado el 4 de Mayo de 2019, de <http://etimologias.dechile.net/?sororidad>

- Engels, F. (s/d). El Origen de la Familia, la propiedad privada y el estado. La Gota.
- Freire, P. (1998). *Pedagogía del Oprimido*. México: Siglo XXI.
- Grijelmo, Á. (23 de Septiembre de 2018). La ética de la sororidad. *El País*. Madrid: El País. Recuperado el 4 de Mayo de 2019, de https://elpais.com/elpais/2018/09/21/opinion/1537524484_614816.html
- Lagarde, M. (1999). *Claves feministas para liderazgos entrañables*. Managua: Puntos de encuentro/Universidad de Mujeres.
- Lagarde, M. (1999). *Enemistad y sororidad: hacia una nueva cultura feminista*. Obtenido de e-mujeres.net: <https://e-mujeres.net/wp-content/uploads/2016/08/Enemistad-y-sororidad.pdf>
- Lagarde, M. (2000). *Claves feministas para la negociación en el amor*. Managua: Puntos de Encuentro.
- Lagarde, M. (11 de Junio de 2009). La política feminista de la sororidad. *Mujeres en Red, El periódico feminista*. Sestao, País Vasco. Obtenido de <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1771>
- Lagarde, M. (2009). Pacto entre mujeres. Sororidad. *Aportes para el debate*, 123-135.
- Lagarde, M. (2013). *Perspectivas feministas para fortalecer los liderazgos de mujeres jóvenes*. México: UNAM.
- Morgan, R. (1970). *Sisterhood is Powerful, An Anthology of Writings From Women's Liberation Movement*. New York: Vintage Books.
- Morgan, R. (1970). *Sisterhood is powerful: an anthology of writings from the women's liberation movement*. New York, NY: Random House.
- Morin, E. (2003). El método. Estrategias para el conocimiento y la acción en un camino que se piensa. En E. Morin, R. Ciurana, E. Roger, & M. Raul, *Educación en la era planetaria*. España: Gedisa Editorial.
- Napikoski, L. (2014). *Sisterhood Is Powerful, An Early Feminist Anthology*. Estados Unidos. Recuperado el 7 de Junio de 2019, de https://web.archive.org/web/20120907080114/http://womenshistory.about.com/od/feminism/a/sisterhood_is_powerful.htm
- Pineda, M. (21 de 01 de 2019). *Oxfam México*. Obtenido de Propósito de año nuevo: 10 pasos hacia la sororidad: <https://www.oxfamMexico.org/historias/propósito-de-año-nuevo-10-pasos-hacia-la-sororidad>
- RAE. (2019). *Real Academia de la Lengua Española*.
- Robbins, A. (20 de Julio de 2015). Sorority Secrets: The Dark Side of Sisterhood that No One's Willing to Talk About. *Marie Claire*.
- Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI Editores.
-

* Transcurrió su vida laboral activa en el ámbito educativo impulsando la Perspectiva de Género en todas las actividades posibles. Actualmente, jubilada, se dedica a hacerlo desde el activismo, la investigación y la asesoría profesional.

** Socialista feminista y docente, comenzó en el activismo con las Mujeres de Negro y la campaña “Ni una más”, actualmente es candidata a Doctora en Educación, Artes y Humanidades por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua.

*** Activista feminista desde 1990. Integrante del Movimiento Estatal de Mujeres de Chihuahua, Alianza Feminista CUU y Grupo Feminista Ocho de Marzo de Chihuahua, AC., realiza trabajo de incidencia política para impulsar el respeto irrestricto de los derechos Humanos de las Mujeres y las niñas.

**** Bailarina, actriz y coreógrafa. Gestora y promotora cultural. Licenciada en Danza Contemporánea UACH. Fundadora y actual directora del Grupo de Danza y Teatro Campobello IASP desde 1994.

***** Originaria de Chihuahua, Chih., Feminista, Defensora de los derechos humanos de las Mujeres, concluyó sus estudios de nivel licenciatura en Administración de Empresas y en Educación Preescolar actualmente es estudiante de la maestría de pedagogía crítica por el IPEC. Integrante de la Alianza Feminista Chihuahua, Colaboradora en la Escuela de Formación Feminista y la Federación Mexicana de Universitarias, AC (FEMU).

***** De profesión maestra, actriz por amor al arte, feminista por conciencia y compromiso social. Desarrolla un taller de teatro para personas con discapacidad intelectual, Es integrante de un taller de poesía.

***** Licenciada en Letras por la Universidad Autónoma de Chihuahua. Profesora de Literatura en Colegio de Bachilleres. Integrante de la Colectiva Tertulianas Feministas de Chihuahua y de la Alianza Feminista.

Sororidad tradicional entre parteras de la Alta Tarahumara

Raquel Adilene Escudero González*

Introducción

La mortalidad materna se evidencia en la comunidad rarámuri como uno de los principales problemas de salud pública que afecta a las mujeres en edad reproductiva; es decir, enfermedades y muertes relacionadas con complicaciones durante el embarazo, parto o puerperio. La gran mayoría de los nacimientos en poblaciones vulnerables tiene lugar fuera de los centros de asistencia médica, por lo que suelen dar a luz en condiciones precarias, sin cuidado prenatal, ni orientación sobre planificación familiar.

Según la Organización Mundial de la Salud (2017), cada año mueren medio millón de mujeres durante el embarazo y el parto por diferentes circunstancias, pero sobre todo por ser atendidas en espacios que no proveen asistencia médica. En el estado de Chihuahua, la Dirección General de Epidemiología registró recientemente ocho casos de mortandad materna: tres de ellos, en la Secretaría de Salud; uno, en el IMSS Bienestar; uno, en una clínica particular, y tres, sin atención médica (INEGI, 2018).

Por ello, el empoderamiento y la renovación de la partería deben unificar criterios, conocimientos, técnicas y creencias que den sustento a bases sólidas, con el fin de proyectar una influencia asertiva sobre las mujeres en su entorno cuyo objetivo sea el de brindar un cuidado holístico a la mujer y el producto para lograr la sobrevivencia de ambos.

La partería emerge de la necesidad del ser, que se refleja como un acto de amor, vocación, ternura y responsabilidad; de cuidado de mujeres y para mujeres que luchan por la sobrevivencia no solo del binomio madre e hijo, sino de su propia identidad, ideología y cultura.

Las parteras tradicionales de la Alta Tarahumara evidencian una serie de rituales, creencias y tratamientos con yerbas curativas para llevar a cabo un parto efectivo, pero sobre todo un acompañamiento como mujeres hacia otras mujeres, esto es, una sororidad tradicional

entre parteras rarámuris. De manera que es fundamental reconocer la cosmovisión indígena, preservando la unión, identidad y cultura de las mujeres, al mismo tiempo que desde la perspectiva de la medicina universal se busque contribuir al mejoramiento de la salud materna.

Esta reflexión parte de un trabajo de investigación más amplio sobre educación y salud en la etnia rarámuri del estado de Chihuahua, en el cual se logró un acercamiento con médicos tradicionales y parteras de la comunidad para conocer la forma de interpretar el estado de salud de los pacientes, los tratamientos que realizan desde la herbolaria y su paralelismo con la medicina universal para unificar y mejorar criterios de atención. Durante la investigación se llevaron a cabo diez talleres con temas de salud materna, enfermedades nuevas, adicciones, uso de plantas medicinales en opción a tratamientos de la medicina universal.

En el presente capítulo se destaca la particularidad de la sororidad como un proceso caracterizado por el protagonismo de las mujeres parteras tradicionales en la atención de otras mujeres como parte de su identidad, así como para la preservación de su cultura, ideología y tradiciones en el marco de la medicina tradicional o la herbolaria y la atención al proceso de parto de las mujeres rarámuri.

En el primer apartado se exponen algunos antecedentes de la medicina tradicional rarámuri; en el segundo, se esbozan los antecedentes históricos de la partería en México hasta su institucionalización y la visión actual de la Organización Mundial de la Salud, y en el tercero se describe la cosmovisión de los rarámuris durante el proceso de parto y otras enfermedades que atienden los médicos tradicionales.

En el cuarto apartado se refiere la metodología y las técnicas e instrumentos de investigación, tales como las entrevistas en profundidad y la observación participante, así como la población de estudio. Finalmente, en el quinto apartado se interpreta la sororidad entre parteras tradicionales a partir de sus testimonios sobre el tratamiento del proceso de parto. Por último, se comparten algunas conclusiones al respecto.

La medicina tradicional y la cultura de cuidados de los rarámuris

En la cultura rarámuri los médicos tradicionales no asistían a una escuela de medicina. Las personas que por gusto deseaban desempeñar este trabajo aprendían de los que ya practicaban el oficio. Desde edades tempranas, fungían como asistentes y tenían que dominar

los conocimientos relacionados con las plantas, los animales, la tierra y el universo, ya que según su cosmovisión el estado de salud o de enfermedad se encuentra en estrecha relación con la naturaleza. Para citar un ejemplo, cuando una mujer está en su periodo de menstruación, las rarámuris consideran que ha sido cornada por la luna (Fonseca, 2011).

Las personas encargadas de sanar eran un cuerpo compuesto por varios especialistas. Para los rarámuris, los niveles de los owirúame (médicos tradicionales) se clasifican en los que curan el espíritu y los que atienden el cuerpo. Los que saben de ambos son los más reconocidos porque además saben alejar al sukúruame (el que usa la medicina para dañar a las personas). A la vez, hay sobadores que se encargan de lo relacionado con el sistema óseo (fracturas, esguinces, luxaciones); hierberos (quienes curan padecimientos generales a través de infusiones con hierbas); parteras (especializadas en la atención del parto) y rezadores (quienes alejan a los malos espíritus que atacan el cuerpo y lo enferman). Cada uno de ellos utiliza elementos de la naturaleza para atender al paciente, elaborados a partir de plantas, principalmente, aunque también usan otras fuentes como piedras o minerales (Fonseca, 2011).

La medicina tradicional para los rarámuri es considerada como un servicio a la comunidad, por lo que no acostumbran cobrar por ello. Los pacientes llevan regalos para que los médicos tengan de qué vivir y puedan dedicar tiempo a su trabajo, tanto para aprender como para atender a los enfermos. Aunque antiguamente no existía una división de clases muy marcada, los médicos tradicionales gozaban de prestigio y respeto en sus comunidades.

La estrecha relación entre el universo y el pueblo indígena sigue presente entre los rarámuri, los cuales habitan en la Sierra Tarahumara del estado de Chihuahua. Este pueblo mantiene ritos y tradiciones ancestrales que ligan cuerpo, mente y espíritu con elementos de la naturaleza.

Sin embargo, una de las más notorias imposiciones de la conquista española fue la religión católica, la cual demandaba, entre otras cosas, adorar a una sola deidad con personificación humana, para lo cual debían dejar de lado sus propias ideas respecto al tema del alma y los dioses. Ante el inminente dominio español, a pesar de la tenacidad manifiesta, optaron por una nueva estrategia: la resistencia pacífica que, entre otras cosas, se mantuvo en el campo de la cosmovisión hasta nuestros días como una hibridación entre ambas creencias.

La mayor parte de la vida espiritual se relacionaba con el ciclo agrícola (siembra y cosecha), los cuales eran dirigidos al sol y la luna y se llevaban a cabo en el monte donde danzaban toda la noche (Plancarte, 1954). Las faenas de trabajo rarámuri que persisten hasta la actualidad son fundamentales para entender su cultura, pues son el medio para mantener y crear relaciones sociales que dan cohesión a la comunidad. Además, son una de las pocas expresiones de evidencia histórica, ya que al ser una sociedad ágrafa existe muy poca información arqueológica de este grupo (De Velasco, 2006).

Los rituales tienen una gran carga simbólica y religiosa, ya que más allá de ser una ocasión para tomar *teswino* —bebida tradicional de los rarámuri—, se relacionan con la oportunidad para recordar sus valores, costumbres y tradiciones. También esparcen dicha bebida hacia los cuatro puntos cardinales como símbolo de agradecimiento y para solicitar la bendición para que el producto sea bueno y abundante.

Algunos historiadores como Lumholtz (citado por Montemayor, 2000) concuerdan en que el estudio de la cosmovisión rarámuri implica un gran desafío debido en parte a la parquedad con que ellos responden a las inquietudes de los investigadores externos. La forma en que se puede aprender de ello es con la asistencia a los *nawésaris* (sermones), lo cual es difícil de lograr, ya que no es común que personas externas puedan presenciarlos.

Sin embargo, se ha documentado que para esta población el universo se divide en tres niveles: el cielo, la tierra y el mundo bajo. El cielo a su vez está dividido en tres partes: en la primera viven *Onorúame* (nuestro padre) y *Eyerúame* (nuestra madre); en la segunda están los hijos de estos, *Sukrísto* y *Sánti*, y en la tercera están los ayudantes que son las almas de los rarámuris buenos y los soldados. En el plano terrenal viven los humanos, los animales y las plantas. El mundo de abajo también se divide en tres partes: en la primera viven el Diablo o *Re´ré betéame* (literalmente, el que vive abajo) y su esposa; en la segunda moran sus descendientes y en la tercera viven los ayudantes (que son las almas de los *chabochis*), los soldados del diablo, las enfermedades y los remolinos (Merrill, 1993, como se citó en Acosta, 2014).

Otra forma de comprender su cosmovisión es a través de los cuentos tradicionales que se transmiten de forma oral. En estas historias se cuenta la relación que tienen con lo divino y lo terrenal. Por un lado, explican la relación directa que tienen con su creador, *Onorúame*, y la encomienda que les dio de cuidar al mundo cuando los puso en él después de la inundación.

Los rarámuris buenos son conocidos como gentiles o no bautizados y son los pilares del mundo. También separan entre los seres sembrados por *Onorúame*, como los rarámuri, y los que pertenecen al diablo, los *chabochis* (mestizos), producto de la envidia que sintió cuando Dios los creó a ellos.

De igual forma, clasifican al zorro, al cuervo, al búho y a la serpiente de agua como colaboradores del diablo, y creen que las almas de los difuntos pueden permanecer en un plano terrenal y causar enfermedades. Por último, atribuyen a las plantas un estado anímico y les otorgan la creencia de que pueden actuar en perjuicio o beneficio de la persona.

Esta cultura tiene una concepción animista de las cosas; creen que todos los seres vivos poseen alma y cada uno tiene un papel definido. En este sentido, involucran todas sus creencias respecto al bien y el mal conectado con el alma. En torno a ello, consideran que la mujer tiene cuatro almas; el varón cuatro, y los *chabochis* (mestizos) solo una, por lo que debido a ello se cansan más rápido (Acosta, 2014).

Lo anterior, plasma una idea general de la complejidad de la cosmovisión de la cultura rarámuri y sirve como punto de partida para entender las prácticas curativas y de proceso de parto que se realizan en esta comunidad.

Antecedentes históricos de la partería

De acuerdo con Pérez y Castañeda (2012), desde el inicio de la Colonia, el Protomedicato fue un Tribunal que establecieron los reyes de España en varias ciudades y provincias de sus dominios, con el objeto de vigilar el ejercicio profesional de los médicos, cirujanos, boticarios y parteras. El Tribunal tenía jurisdicción en todos los problemas de salud pública; cuidaban de la buena preparación y despacho de medicamentos, y disponían de las providencias necesarias en caso de epidemias u otras calamidades.

La partera se presentaba ante cualquier urgencia que tuviera una mujer que iba a parir, dado que el alumbramiento era y es un acto que no se puede posponer. Esta práctica continuó a lo largo de los siglos XVI, XVII y dos tercios del siglo XVIII (Pérez y Castañeda, 2012). En aquella época, los médicos y cirujanos desdeñaban ocuparse de la partería, por lo que la atención del parto estaba en manos del empirismo de las tenedoras, las comadronas o las parteras, quienes a pesar de no tener ningún estudio formal tenían las habilidades y experiencia

necesarias para desarrollar este oficio.

Como señalan Pérez y Castañeda (2012), la Constitución de 1857 fue la piedra angular del movimiento liberal y el sustento legal para los siguientes sesenta años, hasta la Constitución de 1917. El liberalismo republicano buscaba un cambio modernizador, donde las leyes garantizaran el pleno derecho de los individuos a ejercer actividades laborales. Para entrar al campo de la ciencia y el estudio, y para combatir el empirismo y la ignorancia, las parteras debían cursar una carrera de dos años, a fin de evitar que “la obstetricia estuviera absolutamente en manos de las comadres” (Flores, como se citó en Pérez y Castañeda, 2012, p. 2).

Hacia el siglo XIX, las acciones de salud pública, aunque no incluían las medidas pertinentes para la regulación profesional de la medicina, constituyeron el primer intento por forjar los avances sanitarios en todo el país, y a los hospitales se les transformó en instituciones de interés público (Flores, como se citó en Pérez y Castañeda, 2012). Así, se creó una cátedra de obstetricia y operaciones con duración de un año para los estudiantes de medicina, y un curso de dos años para las parteras. Este sistema se mantuvo hasta los años cuarenta del siglo XX.

Pérez y Castañeda (2012) refieren que de 1936 a 1940 las políticas de salud impulsaron la construcción de hospitales, lo cual derivó en una mayor demanda de enfermeras y cambios en la atención a los pacientes. En 1945 se creó la Escuela Nacional de Enfermería y Obstetricia de la UNAM, que permitió la ampliación de la formación profesional de enfermeras y parteras.

Así mismo, en el Instituto Mexicano del Seguro Social, creado en 1943, se encontró la necesidad de desarrollar el área de maternidad, por lo que el escalafón de parteras surgió como una rama independiente de enfermería con dos categorías: partera y jefe de parteras. La primera, abocada a la atención a enfermas y parturientas, control administrativo y observancia de técnicas, y la segunda, encargada de labores técnico-administrativas, así como dirigir y colaborar con el personal de parteras, enfermeras y auxiliares de enfermería (Pérez y Castañeda, 2012).

En cuanto a la medicina tradicional en general, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y tribales Independientes, suscrita en 1990 por México, y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos

indígenas de 2007, refieren los derechos que tienen los pueblos indígenas de utilizar y aprovechar su medicina y partería tradicional (OIT, 2014).

El conocimiento y la investigación en torno a la partería reconocen que invertir en ella es una opción para salvar vidas y evitar intervenciones quirúrgicas innecesarias. En México, el personal que presta servicios de partería incluye a parteras tradicionales, parteras técnicas o profesionales, enfermeras obstetras, enfermeras generales, médicos generales y gineco-obstetras. También están contempladas las parteras tradicionales como personal capacitado, aunque no necesariamente a través de un proceso de educación formal.

Actualmente la Organización Mundial de la Salud (OMS) ha designado el año 2020 como el “Año de la enfermera y la partera”, conmemorando a líderes pasadas y presentes a nivel mundial, con el objetivo de incrementar la visibilidad de la profesión de enfermería en el diálogo sobre políticas públicas e invertir en el desarrollo y el aumento de la capacidad de la fuerza laboral de enfermería.

De esta manera, el empoderamiento de las enfermeras contribuiría a mejorar la igualdad de género, ya que la gran mayoría siguen siendo mujeres, así como también construirán economías más sólidas:

Las enfermeras, que representan aproximadamente la mitad de la fuerza laboral de salud y están intrínsecamente vinculadas a la capacidad de los países para abordar las prioridades de salud y alcanzar los objetivos de desarrollo sostenible, convertirán la ambición de lograr la salud para todas las personas en una realidad. (Colegio de Obstétricas, 2019, p. 4)

Cosmovisión rarámuri sobre la enfermedad y el proceso de parto

Antiguamente la salud y la enfermedad se encontraban estrechamente relacionadas con la visión religiosa de la época, adjudicando a razones sobrenaturales la mayoría de los padecimientos comunes como la fiebre, las complicaciones del parto, las mordeduras de animales o las heridas de guerra, por mencionar algunas. Las enfermedades eran atribuidas en su mayor parte a castigos de los dioses por haber incurrido en alguna falta de tipo espiritual. Aun con la llegada de los españoles al continente americano, la concepción sobre el tema era muy similar, aunque con distintos dioses y personajes encargados de tratar a las personas enfermas.

Se consideraba que las personas encargadas de esta actividad eran elegidas por los dioses, quienes les transmitían un poder sobrenatural para conocer y ver todas las cosas; también se sabe que al igual que otros oficios, los padres enseñaban a los hijos las prácticas curativas. Los médicos tradicionales o curanderos eran personas muy respetadas, pues poseían un amplio conocimiento sobre las plantas, hierbas, árboles, raíces, así como diversos procedimientos terapéuticos. Además, sabían atender las fracturas de distintos huesos, purgar, sangrar, sajar, dar puntos, y usar ungüentos y emplastos para curar múltiples afecciones (Montemayor, 2000).

Estas creencias también existieron en la cultura rarámuri y algunas de ellas prevalecen hasta la actualidad. Para ellos, las enfermedades tienen una relación directa con la *ivigála* (alma) y hacen dos clasificaciones: las que tienen un origen patológico o infecciosas, que consideran peligrosas porque provocan que el alma esté incomoda, lo que puede ocasionar que abandone su cuerpo y ello le cause la muerte. Aunque esto es peligroso, consideran que es aún más grave que algún hechicero capture su espíritu o que un personaje del agua o de las plantas lo secuestre por una ofensa cometida (Acosta, 2014).

En este sentido, Cardenal (1993) menciona que el concepto de enfermedad es anímico y no orgánico, pues según sus estudios el primer síntoma que identifican como parte de una enfermedad es la tristeza porque su *ivigála* no tiene fuerza para cantar, ni respirar bien; por lo tanto, la alegría es muy importante como sinónimo de salud y bienestar.

Como se mencionó anteriormente, los rarámuris atribuyen a los seres vivos poderes sobrenaturales, por lo que consideran que algunos animales pueden ser enviados por un hechicero para enfermarlos, o que alguna representación de figura fantástica les puede chupar su alma, o bien, un ser invisible les puede morder tan fuerte que les ocasiona la muerte.

Aunado a lo anterior, creen que los cuerpos de agua son conexiones directas con el inframundo donde habitan seres malignos que se alimentan de almas. Las personas que mueren, pero dejaron cosas pendientes en la tierra, andan vagando y pueden causar una enfermedad o llevarse a una persona por la que hayan sentido mucho desprecio o afecto. De igual forma, consideran que algunas plantas pueden enojarse si se les maltrata y puede conducirlos a la muerte (Acosta, 2014).

Para entender este complejo sistema de creencias, el cuerpo médico que se encarga de atender a los enfermos es el *owirúame* (medico tradicional), quien cura las enfermedades del cuerpo con yerbas o con prácticas curativas validadas a través del tiempo, y las enfermedades del alma por medio de rezos o rituales de sanación relacionados con los sueños o visiones que, de acuerdo a la cultura, tiene el poder divino para realizar. Por ejemplo, si el diagnóstico indica que la enfermedad la causa algún espíritu, el médico entra en un sueño profundo en donde encuentra el alma de la persona, platica con los seres que la tienen capturada para que la suelten y de esta forma regresa al cuerpo del enfermo y recupera la salud. Pero si la enfermedad es física, entonces prepara yerbas de acuerdo al padecimiento, ya sea gripa, mal del estómago, dolor de cabeza, entre otros.

En este sentido, para dar una mejor atención, López (1970) clasifica las enfermedades en dos categorías: las naturales, que pueden ser empacho, cólico, parto, tiricia, caída de la molla, que, si bien algunas no son consideradas como padecimientos para la medicina tradicional, para los rarámuris sí lo son porque están relacionadas con el estado anímico de la persona.

En el caso de la salud materna, la mujer rarámuri cuida a su bebé contra perjuros, hechizos o la misma naturaleza. Se considera que debe cuidarse de acontecimientos como la exposición a un eclipse o a las noches de luna llena, ya que de hacerlo causaría malformaciones en la criatura. Para esta cultura no existe preocupación por saber el sexo del feto, ya que usan un término *muchí* para referirse al nuevo ser, sin importar si es varón o mujer; lo único que creen es que si tiene poco movimiento será mujer (*mukira*) y si da muchas patadas será hombre (*towi*).

También creen que el feto funciona como un espejo que refleja e impregna lo que se ve de manera maliciosa. Es por eso que el *owirúame* o mujeres de más experiencia recomendaban a las mujeres embarazadas evitar mirar animales considerados indeseados. Por ejemplo, creían que el labio leporino era resultado de que la madre fijara su atención durante el embarazo en una liebre o conejo. Se tenía la firme idea de que algunos rasgos del recién nacido se relacionaban con las actividades realizadas por la madre durante la gestación (Acosta, 2014).

En cuanto al proceso del parto, para una mujer rarámuri es un proceso natural que sigue al embarazo y no suele prepararse con antelación. Las prácticas más antiguas se hacían en el monte por ellas solas, ya que se creía que nadie debía tocar su cuerpo en ese momento tan

importante de relación con la tierra. Solo preparaban una manta y un instrumento de obsidiana para cortar el cordón umbilical, pues de hacerlo con otro instrumento causarían algún tipo de mal al nuevo ser. De igual forma, al expulsar la placenta, la enterraban en alguna parte de la tierra para formar un pacto entre la nueva vida y su unión con la madre tierra.

Décadas más tarde, estas prácticas fueron modificando algunos aspectos y conservando otros. Por ejemplo, se adoptó el parto en casa, asistido por las mujeres mayores de la comunidad y el *owirúame*, quienes empezaron a suministrar algunas bebidas como la cachana, yerba de la víbora, manzanilla, hojas de laurel, entre otras, para la estimulación del parto, aligerar el malestar y estimular el nacimiento.

Sin embargo, se continuó sin hacer el tacto, ya que era considerado como una invasión al espacio de alumbramiento y destino del nuevo ser. Así mismo, el entierro de la placenta siguió siendo un acto sumamente importante en este acontecimiento, por lo que es una costumbre que se preserva hasta la actualidad (Comunicación Oral, Magdalena, 2018).

La segunda clasificación son las enfermedades preternaturales que responden a las creencias relacionadas con lo malo. Por ejemplo, consideran que el hechizo es el daño que un *sukúruame* (médico preparado para hacer el mal) puede hacer a una persona y se manifiesta en los sueños en forma de animal o persona para enfermar su alma. Para la sanación se toma en cuenta la fuerza del hechicero que, dependiendo de la gravedad, puede ser una fiesta para ofrendar comida, o, si es muy fuerte, un enfrentamiento en el plano de los sueños entre el *owirúame* (médico bueno) y el *sukúruame* (médico maléfico). También creen que un *sukúruame* tiene la capacidad de introducirles alfileres o espinas durante el sueño y eso les provoca dolor en determinada parte del cuerpo. Para ello nuevamente interviene el *owirúame* para curar a través de los sueños.

Algo que tiene mucha aceptación en la comunidad es la enfermedad del susto, especialmente padecida por los niños por tener un alma más tierna. Consideran que al sacudirlos muy fuerte o al salir solos al bosque, su alma se asusta y quiere abandonar su cuerpo. Sin embargo, esta no es la única forma en que el alma puede enfermar, pues también en los cuerpos de agua viven los seres llamados *sinowi* (culebras de agua) que se alimentan de ellas, y además las plantas como el *jíkuri* y el *bakánowa* pueden dañarlos. Por esta razón, solo la persona encargada del ritual puede usar las plantas como medio para ofrecer un rescate y curar a la persona (Merril, 1993, como se citó en Acosta, 2014).

Hay algunas enfermedades que son consideradas de orden social como las de transmisión sexual, las cuales son consideradas como un castigo por el mal comportamiento. De igual manera, el no cumplir con alguna de sus fiestas, como el *yúmari*, implica para ellos transgredir un tabú que les puede provocar plagas o pérdidas en las cosechas.

El sistema de creencias de los rarámuris forma parte de una tradición oral casi por completo, por lo que la forma de aprender culturalmente se contrapone a la costumbre occidental de asistencia y permanencia en las instituciones educativas.

Metodología: enfoque, técnicas e instrumentos de investigación.

La investigación cualitativa se orienta al estudio de los significados de las acciones humanas y de la vida social. Suelen ser estudios acerca de la vida de las personas, los comportamientos o bien, de los movimientos sociales. Teniendo esto en cuenta, se consideró apropiado realizar la investigación desde este enfoque.

El abordaje cualitativo puede concebirse como un conjunto de prácticas interpretativas que hacen al mundo visible, ya que trata de identificar la naturaleza profunda de las realidades, su estructura dinámica, su comportamiento y manifestaciones (Hernández, Fernández y Baptista, 2006). Algunas de sus características son que el ambiente natural y el contexto en que se presenta el asunto o problema es la fuente directa y primaria de conocimiento; la labor del investigador constituye el instrumento clave en la propia investigación; la recolección de datos es mayormente de orden cualitativo que cuantitativo; los investigadores enfatizan tanto en los procesos como en los resultados; el análisis de datos se da más de modo inductivo, y se crean condiciones para identificar cómo piensan los sujetos y qué significado poseen sus perspectivas en el asunto que se investiga.

Respecto a las técnicas e instrumentos de investigación, al tratarse de seres humanos lo que interesa son conceptos, imágenes mentales, creencias, emociones, experiencias y vivencias manifestadas a través del lenguaje. Este tipo de datos son muy importantes para comprender los motivos subyacentes y las razones internas del comportamiento humano. Por ello, se decidió utilizar la técnica de la observación participante y la entrevista en profundidad para obtener información.

La entrevista en profundidad.

Para Denzin y Lincoln (2005, como se citó en Vargas, 2012), la entrevista es “una conversación, es el arte de realizar preguntas y escuchar respuestas” (p. 643). La entrevista en profundidad es una técnica de investigación cualitativa de mucha utilidad, siempre y cuando se mantenga el grado de exactitud en las descripciones e interpretaciones de las entrevistas (Robles, 2011). Otros autores consideran importante esta técnica porque a través de las conversaciones se conoce y se profundiza acerca de temas de interés.

Robles (2011) argumenta que la honestidad, la adecuación de las herramientas y los procedimientos utilizados durante las fases del estudio, así como la capacidad de corroborar las conclusiones con evidencias, son la base para validar y reconocer un buen trabajo de investigación. El autor explica que los informantes son los que conocen su mundo y éste puede ser muy distinto al que otros perciben, por lo que el investigador tiene la tarea de reconstruir el mundo del informante de la mejor manera que él lo pueda conocer, creer o concebir.

Por otra parte, se debe lograr que la interpretación y análisis del fenómeno a estudiar contenga elementos suficientes de “neutralidad”, para que cualquier investigador pueda, siguiendo los mismos métodos, llegar a resultados similares (Robles, 2011, p. 47). Es importante comprobar que los resultados sean confiables y que el procedimiento haya sido consistente durante su recorrido.

Así mismo, se debe considerar que, si llegado el momento el participante declina la realización de la entrevista, el entrevistador debe mostrarse comprensivo, evitar juicios de valor, agradecer su interés y ponerse a disposición del informante por si hubiera un cambio de opinión en el futuro.

De igual forma, la actitud del entrevistador debe ser asertiva, respetuosa y abierta, favoreciendo en todo momento la comunicación. El lenguaje debe adaptarse a las condiciones del contexto; debe ser claro, evitar tecnicismos innecesarios, ambigüedades o frases ampulosas. También se debe considerar finalizar la entrevista con el agradecimiento del investigador. No debe ser una despedida definitiva y se recomienda mantener lazos abiertos para futuras ocasiones (Martí, 2011).

La observación participante.

Hernández, Fernández y Baptista (2006) mencionan que observar es adentrarse en situaciones sociales, mantener un papel activo y reflexionar. En este sentido, el estar cotidianamente en contacto con la comunidad permitió analizar cómo se desenvuelven en su contexto y las decisiones que toman ante situaciones que se les presentan sobre el cuidado de la salud.

En la enfermería, esta estrategia de inmersión y observación fue empleada por Madeleine Leininger, primera enfermera antropóloga que, tras graduarse, vivió un año y medio en tierras orientales de Nueva Guinea para un estudio etnográfico sobre cuidados y salud. Dicha estrategia consiste en la inserción del investigador en el grupo, desnudándose de prejuicios e integrándose en él para comprender mejor los rituales y significados culturales (Vitorelli, et al., 2014). Para lograr este objetivo es fundamental interactuar con sus componentes y permanecer por determinados periodos, buscando compartir el mundo cotidiano con la finalidad de comprender sus significados.

Así mismo es necesario preocuparse por los aspectos éticos e íntimos de las relaciones sociales, las tradiciones y costumbres; la importancia que les son atribuidas, las ideas y sentimientos del grupo en la comprensión de la totalidad de su vida. Se observa también el conjunto de reglas formuladas, implícitas o explícitas, en el grupo social; cómo son obedecidas o transgredidas; las amistades, antipatías y simpatías, entre otros aspectos. La principal particularidad de esta estrategia es admitir el contacto directo del investigador con el fenómeno estudiado, aproximándose desde la perspectiva de los sujetos, hecho que reduce la subjetividad que permea en las investigaciones cualitativas (Vitorelli, et al., 2014).

La observación participante es la técnica clásica primaria más usada por los investigadores cualitativos para adquirir información. Para ello, el investigador está lo más que puede con las personas o grupos que desea investigar, compartiendo sus usos, costumbres, estilo y modos de vida. Sin embargo, para un proceso efectivo el investigador debe ser aceptado por las personas, y sólo lo será en la medida en que sea percibido como una persona franca, honesta, inofensiva y digna de confianza (Vitorelli, et al., 2014).

Al participar en sus actividades corrientes y cotidianas, va tomando notas de campo pormenorizadas en el lugar de los hechos o tan pronto como le sea posible. Estas notas son revisadas periódicamente con el fin de completarlas y también para reorientar la observación

e investigación. Es además importante recoger las historias, anécdotas y mitos que constituyen el trasfondo cultural-ideológico que da sentido y valor a sus cosas, ya que determinan lo que es importante o no; cómo las personas se ven unas a otras y cómo evalúan su participación en los grupos y programas.

Martí (2011) refiere cuatro fases para el desarrollo de la observación participante como estrategia de recolección de datos cualitativos, las cuales se complementan y se procesan de manera continua. En la primera fase llamada observación primaria o inicial el investigador dedica un periodo de tiempo a hacer observaciones. El observar, escuchar y registrar son las principales tareas en esta primera fase de entrada en el campo.

En la segunda fase, denominada como observación con alguna participación, la observación sigue siendo el foco principal, pero el investigador empieza a interactuar con las personas, observando sus acciones y habla. Es cuando ocurre el inicio de la participación del investigador en el contexto. Algunos investigadores solamente consiguen entrar de hecho en el mundo de estudio tras la fase en que empiezan a participar, en el sentido de hacer lo que ellos hacen en sus actividades.

En la tercera fase ocurre la participación con alguna observación. Aquí, el investigador se vuelve un participante activo, conocedor de la situación y del contexto. La última fase, llamada reflexiva, posibilita, además de la organización y análisis de los datos, la confirmación de los resultados con las personas o comunidades estudiadas (Vitorelli, et al., 2014).

El proceso de observación en general pareciera muy simple. Sin embargo, para implementarlo requiere de un buen desempeño del investigador porque el primer problema que enfrenta en su entrada en el campo es el choque entre la cultura de los otros y la propia. A este respecto, la solución sería participar integrándose, es decir, aprendiendo a hablar, a sentir y a comportarse como ellos.

Como afirman Vitorelli, et al. (2014), la inserción en el campo sería el proceso por el cual el investigador procura atenuar la distancia que lo separa del grupo social con quien pretende trabajar. Esta aproximación que exige cuidado y honestidad es la condición inicial para la investigación pueda ser realizada dentro del grupo con la participación de sus miembros como protagonistas. Por ello, los autores sugieren que para empezar el trabajo de campo se busquen aliados que recomienden al observador ante el grupo social para facilitar su acceso y

labor investigativa. Estos aliados o informantes clave pueden facilitar y proporcionar información, además de permitir condiciones favorables para el desarrollo de las observaciones.

Los atributos de los informantes-clave, como status sociocultural, respeto históricamente construido y poder político-ideológico identificados por el investigador, potencian su trabajo de investigación al posibilitar el proceso de “eliminar la distancia” inicial comúnmente experimentada por el investigador en la entrada en el campo, en la inserción en determinados espacios/sitios y en la obtención de informaciones consideradas cualificadas (Vitorelli, et al., 2014, p. 77).

La población de estudio.

Respecto a la población de estudio, se realizaron doce entrevistas en profundidad con mujeres parteras tradicionales de la Alta Tarahumara. Para evidenciar la unión de las parteras se acudió al Hospital Rural de San Juanito, Chihuahua, México, donde mensualmente se convoca a la capacitación de parteras de diferentes comunidades como Sehueriachi, Ojachichi, San Alonso, Urique, San Rafael, Cieneguita, Cuiteco, Guazapares y Baragumachi.

Cabe señalar que la partería actualmente se practica en estas regiones debido a la falta de hospitales cercanos, consecuencia del desplazamiento territorial, la pobreza extrema y el arraigo cultural. En este caso, se trata de un grupo marginado por varios siglos de años, con el cual se pretenden generar oportunidades para mejorar su nivel de vida y concretamente mejorar la atención a la salud materna, reconociendo, respetando e integrando su cosmovisión como parteras tradicionales.

El acercamiento se hizo con la promotora comunitaria de salud, quien durante las reuniones presentó a la investigadora con la comunidad, y a grandes rasgos les explicó en su propia lengua la intención de estar ahí. También se apoyó este proceso de entrar a la comunidad por medio de la persona encargada de los proyectos comunitarios, quien goza de buena aceptación y prestigio por acercar ideas y recursos favorables para ellos.

Para comprender las ideas, procedimientos y tratamientos que desarrollan las mujeres parteras tradicionales se realizaron entrevistas abiertas, en las cuales se utilizó una guía general, pero no se limitó a ello, ya que dependiendo del flujo de información se ofrecieron más oportunidades de expresar sus propias experiencias.

Para esto se generó un ambiente de confianza y el uso de la observación participante en todo momento, de tal forma que la conversación fuera amena y que surgiera información relevante desde su propia cosmovisión. Se fue sensible a las necesidades de los entrevistados y se mostró empatía y escucha activa para rescatar aspectos trascendentes de la información proporcionada por los entrevistados.

Las observaciones en campo fueron enriquecedoras en cuanto a la forma de actuar de las personas frente a alguna enfermedad, debido a que son personas que hablan muy poco y aún menos si se trata de alguien ajeno a su grupo. Al estar de cerca se detectó información valiosa, como por ejemplo: cuando alguien está enfermo, dependiendo de la gravedad de la situación, primero intentan identificar qué tiene en base a conocimientos previos como tocar la frente o el vientre para ver si tiene temperatura; hacerle preguntas sobre qué parte del cuerpo le duele; pero si es algo más complicado, consultan verbalmente a la persona más grande de la familia para escuchar su consejo y luego decidir qué hacer, y enseguida valoran si lo llevan con el médico tradicional de la comunidad o acuden a la clínica de salud más cercana.

Se observó que en ocasiones la persona encargada de atenderlos en la localidad está fuera, entonces acuden a la institución de salud que encuentren más cercana o que puedan llegar con una mínima inversión de dinero porque es muy frecuente que no tengan recursos, por lo que esperan a que alguien los lleve sin costo. O bien, que llegue la brigada de salud el día que les corresponde. Cuando es así, se pudo ver que los casos se vuelven más complejos por el tiempo transcurrido y la tardanza en iniciar un tratamiento.

El tratamiento del parto desde la voz de las parteras tradicionales

Ana M. (2017), partera tradicional de Sehueriachi, tiene 82 años de edad. Para ella, asistir un parto representa una gran responsabilidad, pero también el privilegio de poder servir y ayudar a una mujer a dar vida. En el mismo sentido, para María del Carmen Parra, de 46 años de edad, partera tradicional de la comunidad de San Juanito, participar en el proceso de parto la llena de orgullo, ya que es una actividad que realiza por amor, como ella misma afirma, sin perseguir fines de lucro. Además, realiza esta labor con el fin de ayudar a otras mujeres de su comunidad: “Es algo muy bonito, me gusta mi labor, pero es mucha responsabilidad” (Comunicación oral, María del Carmen Parra, 2017).

Sus opiniones coinciden con la de Rosario Cruz, (comunicación oral, 2017) partera tradicional de San Juanito, de 45 años de edad, y con la de Lilia, (comunicación oral, 2017) actualmente técnica en Enfermería y partera tradicional de Baragomachi, de 35 años de edad, para quien la partería le produce una gran satisfacción porque es un servicio que ofrece a su comunidad, además de que este oficio tiene un rasgo de excepcionalidad porque son muy pocas las mujeres que se dedican a la partería tradicional.

Por su parte, Hilda Espinoza (comunicación oral, 2017) partera de la comunidad de Ojachichi, con 53 años de edad, refiere que uno de sus objetivos al dedicarse a la partería es reducir la mortalidad materna en sus comunidades y ayudar a otras mujeres para que se sientan cómodas, seguras y sin temor durante el embarazo y el proceso de parto.

En los distintos casos, las parteras tradicionales reivindican el parto vertical, el cual es una práctica ancestral que consiste en que la mujer tenga el parto en una posición de cuclillas, como hincada, o semi-sentada, para que el alumbramiento se realice por gravedad y produzca menos dolor. Los beneficios para la gestante son que reduce los desgarros y permite una mayor oxigenación tanto en la madre como en el bebé. Además, el tiempo es relativamente corto, ya que puede durar de 15 a 20 minutos.

Adicionalmente se pretende que el parto vertical sea un parto humanizado, donde se le permita a la mujer estar acompañada de su esposo, su madre o algún ser querido, brindándole analgésicos o medicina tradicional para reducir el dolor de parto y ayudar a que el bebé descienda con mayor rapidez.

Las parteras tradicionales consideran que las mujeres acuden a la partería por ser más cómodo, ya que el parto se realiza en su hogar y no se tienen que trasladar a otro lugar. También afirman que en caso de alguna emergencia saben que deben acudir a la clínica más cercana o a un médico; sin embargo, refieren que no han tenido experiencias en las cuales se hayan presentado problemas o complicaciones de gravedad.

Una de las entrevistadas explicó que las mujeres rarámuri tienen una “habilidad innata” para parir y que no suelen quejarse de los dolores de parto. Sin embargo, éste se realiza siempre bajo sus condiciones y creencias, con los medios que conocen y con el apoyo de sus familias. Por ejemplo, las mujeres solicitan que se les entregue la placenta y el cordón del bebé para

poder enterrarlos en la tierra, ya que dentro de su cosmovisión es muy importante sembrar la vida que les brindó la misma.

En cambio, cuando son trasladadas a un hospital por alguna razón, el proceso se dificulta porque se encuentran en un lugar donde nunca han estado, con gente que no conocen y haciendo algo que para ellas es profundamente íntimo y sagrado.

Respecto al aprendizaje del oficio de la partería tradicional, la mayoría de las entrevistadas expresó que aprendieron de sus ancestros, ya fueran sus abuelos o sus padres. Fue un conocimiento que heredaron de generación en generación, por lo que algunas de ellas han transmitido el oficio a sus hijas. La señora Rosario E, por ejemplo, afirmó que además de la partería aprendió el manejo de la herbolaria con personas de edad más avanzada, pues ellas tenían el conocimiento de las plantas y sabían “lo que es bueno y malo” (Comunicación oral, Rosario, 2017).

Por su parte, María del Carmen Parra (Comunicación oral, 2017) manifestó que, aunque conoce por tradición familiar la actividad de la partería, le inculcaron que en casos de emergencia o en condiciones críticas, lo primordial es que las mujeres sean atendidas en un hospital, por seguridad de la madre y el bebé.

Como puede observarse en sus testimonios, la partería tradicional tiene esencialmente una posición de ayuda mutua respecto a otras mujeres y un carácter social en torno a la salud de sus comunidades. Es un conocimiento que se adquiere fundamentalmente por tradición oral, además de que transmite y preserva aspectos de su cultura esenciales para la sobrevivencia de la comunidad como la medicina tradicional.

En los distintos casos se encontró que la partería está estrechamente vinculada a la medicina tradicional o la herbolaria, por lo que el conocimiento de las mujeres parteras no se reduce a los procesos de parto, sino que se amplía al tratamiento con plantas.

No obstante, el tratamiento que ofrecen a sus pacientes durante el parto tiene algunas variaciones mínimas. La señora Ana Martínez (Comunicación oral, 2017) refiere que la bebida que da a las mujeres es una infusión de té caliente, compuesta por manzanilla, pimienta y ruda para provocar el parto.

María del Carmen (Comunicación oral, 2017) ofrece bebidas que contienen epazote, manzanilla y comino para ayudar al parto. Según su testimonio, en bebidas como la ruda se debe tener mucho cuidado en la cantidad que se administra a la mujer embarazada y en los meses de gestación en los que se encuentra, ya que esta yerba se considera abortiva.

Por su parte, Lilia (Comunicación oral, 2017) implementa un tratamiento a base de infusiones de yerbas para provocar el parto como la damiana y la manzanilla. En su caso, utiliza el epazote en bebidas solamente por diez días después del parto para limpiar la cavidad y que la mujer arroje los restos placentarios con la finalidad de evitar infecciones.

Mientras que Rosario Guerra (Comunicación oral, 2017) se apoya en el té de manzanilla y epazote para acelerar el parto. Ella considera que no se debe dar ninguna planta que sea amarga a una mujer embarazada porque le puede hacer daño. Finalmente, Hilda Sánchez (Comunicación oral, 2017) les provee de un té caliente de álamo para que el bebé descienda más rápido.

Los materiales que utilizan las parteras tradicionales en las diversas comunidades son tijeras, hilo, cordón, agua y sábanas. Sin embargo, quienes han recibido alguna capacitación como técnicas en enfermería afirman que utilizan guantes, campos limpios, equipo de parto y equipo de sutura. En especial, utilizan cordón para ajustar el propio cordón umbilical del bebé y evitar que se desangre.

Por último, una de las entrevistadas, Lilia M. quien ya se desempeña como Técnica en Enfermería y partera a la vez, manifiesta que la unificación de conocimientos de la medicina tradicional con la medicina occidental ha disminuido los índices de mortalidad en su comunidad, ya que utilizan equipos de parto y sutura bajo procesos de esterilización, así como un botiquín de urgencias obstétricas, lo cual corrobora la importancia de unificar criterios de atención para mejorar la salud materna en las comunidades indígenas en condiciones de vulnerabilidad y marginalidad.

Cabe destacar que Lilia M. también ofrece capacitación e información a las mujeres embarazadas de su comunidad sobre las consultas prenatales, vacunación, temáticas de lactancia materna y complicaciones del parto como la preclamsia-eclampsia, (Comunicación oral, 2017).

Sororidad entre parteras tradicionales rarámuri

El empoderamiento de las parteras rarámuri en la Sierra de Chihuahua evidencia la trascendencia de las mujeres parteras para la preservación de su cultura y comunidad, ya que las prácticas de proceso de parto emergen de manera cotidiana, dejando huellas históricas en cuanto a procedimientos, herbolaria, creencias y ritos culturales. En la antigüedad, las mujeres compartían recetas, ritos y creencias, es decir, era un colectivo firme y orientado al apoyo emocional entre mujeres. Las mujeres adultas brindaban consejería a las más jóvenes, compartían las actividades de la crianza, cultivos, recolección de frutos, además de tratamientos a través de la herbolaria.

Las mujeres rarámuri practican la artesanía, partería y la educación oral, la cual es transmitida generacionalmente. Dicha sororidad permite la unión y el empoderamiento de la mujer porque nutren a otras a través de la amistad, el cuidado mutuo, la empatía y la hermandad.

La sororidad en este caso exige un ejercicio de crítica y autocrítica constante; por ello, las parteras rarámuri evidencian un antes y después de la partería, compartiendo sus conocimientos y destrezas, pero también evidenciado la importancia que adquiere paulatinamente la medicina occidentalista, la capacitación constante y la unificación de redes de conocimiento como bases fundamentales para que esta práctica de cuidado entre mujeres subsista.

Las entrevistas en profundidad con doce mujeres parteras de estas comunidades evidencian el impacto del género femenino para llevar a cabo el rol de la partería, ya que refieren que son actividades que realizan por el hecho de ser mujeres y este atributo ha trascendido de generación en generación. Para ellas, la partería es algo divino por elección y la capacitación la pueden obtener con la partera de la comunidad. La concepción de ser partera nace en los hogares, pues los conocimientos fueron transmitidos por sus abuelas, madres, tías o hermanas.

La sororidad durante la partería reivindica un parto humanizado y parto vertical. El trabajo que ejecutan las parteras es un claro ejemplo de empoderamiento, unión y fuerza entre mujeres; es decir, mujeres sosteniéndose mutuamente y permeando conocimientos, tabús, miedos y destrezas desde la fuerza femenina.

Conclusiones

En la actualidad el 96% de los partos en el territorio mexicano son atendidos en hospitales de segundo nivel. Sin embargo, en las zonas marginadas aún es común la atención obstetricia por parteras tradicionales, quienes poseen un amplio conocimiento sobre el manejo de la medicina tradicional para el proceso de parto.

La conservación de la partería se desencadena del aislamiento económico, pero ha beneficiado en su trascendencia social y comunitaria. En el pasado, el oficio de la partería formó parte de la cosmovisión de la civilización prehispánica; por lo tanto, su función cobró una dimensión ritual y social. Sahagún (1954) refiere que las parteras eran personajes respetables que estaban a la adoración del *Chicomecóatl*, diosa de la fertilidad humana y agrícola, dando empoderamiento al género femenino desde tiempos inmemorables.

Por ende, la unificación de criterios de la partería tradicional con la occidentalista ejemplifica notables redes de conocimiento y beneficios latentes para las mujeres de escasos recursos, no solamente en la zona serrana, sino donde se encuentre una mujer que necesite apoyo, hermandad, comprensión y orientación, es decir, sororidad de mujeres brindado apoyo a otras mujeres.

Referencias

- Acosta Garay, L. (2014). *¿Médicos o curanderos? Los rarámuri: Entre la medicina tradicional y la moderna*. México: ENAH Chihuahua.
- Alcántara Rojas, B. (2000). Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico. *Revista de Estudios Mesoamericanos*, Vol. II, julio-diciembre.
- Cardenal, F. (1993). *Remedios y prácticas curativas en la Sierra Tarahumara*. Chihuahua, México: Ed. Camino.

- Colegio de Obstétricas de la Provincia de Buenos Aires (2019). Nota informativa: La OMS declara al año 2020 como el “Año de la Enfermera y Partera”. Boletín, 2019. <http://copba-cs.org.ar/la-oms-declara-al-ano-2020-como-el-ano-de-la-enfermera-y-partera/>.
- De Velasco Rivero, P. (2006). *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarabumara*. México: ITESO.
- Fonseca Yerena, M. S. (2011). *Comunicación oral y escrita*. México: Pearson Educación.
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C. y Baptista Lucio, P. (2006) *Metodología de la Investigación*. México: McGraw-Hill.
- INEGI (2018), Estadísticas de mortalidad general, Defunciones para calcular la razón de mortalidad materna.: <http://www.inegi.org.mx/programas/mortalidad/>
- López Austin, A. (1970). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM.
- Martí, J. (2011). *La investigación acción participativa, estructura y fases*. España: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Montemayor, C. (2000). He venido a contradecir. La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales. *Desacatos*, 5, 95-106.
- OIT (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Oficina Regional para América Latina y el Caribe, Organización Internacional del Trabajo.
- OMS (2017). *Parteras tradicionales: guía práctica para el adiestramiento, la evaluación y la articulación de este personal en los servicios de salud*. Du Gas, B., Mangay-Maglacas, A., Pizurki, H., Simons, J., World Health Organization, 1979. Ginebra: Organización Mundial de la Salud. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/41678>.
- OMS (2019). *Medicina tradicional, definiciones*. Organización Mundial de la Salud. https://www.who.int/topics/traditional_medicine/definitions/es/.
- Pérez Cabrera, I., y Castañeda Godínez, C. (2012). Antecedentes históricos de las parteras en México. *Enfermería avanza*, 3 de julio de 2012. <http://enfeps.blogspot.com/2012/07/antecedentes-historicos-de-las-parteras.html>
- Plancarte M., F. (1954). *El problema indígena tarabumara*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Robles, B. (2011). La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropológico. *Cuicuilco*, 18 (52), 39-49.
- Sahagun Fray B. (1954) *Psalmódica Christiana y sermonario de los santos del ario en lengua mexicana*, México, Pedro Ocharte, 1583, 4236 ff. Historia de la literatura náhuatl. Segunda parte. El trauma de la conquista México, Porrúa.

Vargas Jiménez, I. (2012). La entrevista en la investigación cualitativa: nuevas tendencias y retos. *Revista Calidad en la Educación Superior*, Programa de Autoevaluación Académica, Universidad Estatal a Distancia. http://biblioteca.icap.ac.cr/BLIVI/COLECCION_UNPAN/BOL_DICIEMBRE_2013_69/UNED/2012/investigacion_cualitativa.pdf

Vitorelli Diniz, K., De Almeida Magalhaes, A., Dos Santos Campos, C. C., García Loes, C., Ribeiro, P. M., y Mendes, M. A. (2014). Hablando de la observación participante en la investigación cualitativa en el proceso salud-enfermedad. *Index Enferm*, 23(1-2), 75-79. DOI: 10.4321/S1132-12962014000100016.

* Doctora en Educación centrada en la investigación, por la Universidad Autónoma de Chihuahua (UACH), profesora-investigadora del Instituto de Ciencias Biomédicas de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, División Multidisciplinaria, Cuauhtémoc, Chihuahua, México. Correo electrónico: raquel.escudero@uacj.mx.

El Feminismo como una Práctica desde la Visión de las Mujeres Mixtecas: el caso de las Ñuu Savi de San Andrés Montaña, Silacayoapam

Mariela Vásquez Tobón*

Resumen

Este artículo pretende analizar algunas posturas de las *nan' davi* de San Andrés Montaña, que evidentemente, como muchas otras mujeres de comunidades indígenas y afro-mexicanas tenemos nuestras propias cosmovisiones y filosofías de vida, a partir, de las vivencias y experiencias que compartimos en comunidad y que pudieran diferir en demasía de las cosmovisiones mestizas. Por ende, es fundamental dar cuenta de que el pensamiento feminista no se puede entender desde una sola mirada; nos ha costado a las mujeres *ñuu savi* comprenderlo desde las otras ópticas hasta el grado de no saber qué contestar cuando se nos cuestiona -si nos identificamos como feministas-, por ende, damos cuenta de que existe la necesidad de construir nuestro propio concepto que logre explicar lo que pensamos y queremos expresar.

El feminismo indígena como construcción teórica es una tarea que mayormente han pretendido desarrollar las mujeres de pueblos originarios que han dejado sus comunidades y han migrado a las zonas urbanas, donde buscan prepararse académica y profesionalmente en los espacios donde se desenvuelven, no obstante, conservan su sentido de pertenencia comunitaria y han buscado compaginar su ser y saber indígena en las discusiones teóricas de la corriente feminista clásica y de sus derechos como mujeres desde lo colectivo.

Introducción

El concepto de *feminismo* no es un término común para las colectividades indígenas, difícilmente las mujeres estando en sus comunidades (espacio rural) se identifican a ellas mismas como feministas, sin embargo, en el caso de las que se desenvuelven en las zonas urbanas, es decir, las que construyen su vida, a partir de las influencias exteriores como

producto del flujo migratorio a las ciudades, están mayormente familiarizadas con el término, sin que esto implique que consientan la adopción del concepto y su auto reconocimiento como tal.

El *feminismo indígena* es una corriente ideológica que ha adquirido mayor auge durante los últimos años, sobretodo en la parte sur de México y, mayormente en Bolivia y Ecuador con el llamado *feminismo comunitario* para identificar una corriente de pensamiento que represente los sentires y vivires, a través, de la experiencia y convicción de las propias mujeres indígenas, pues consideran que han sido relegadas del pensamiento clásico y, por eso, buscan incorporar la idea de ser mujeres desde la visión comunitaria.

En este sentido, el presente trabajo de investigación nos aproxima a las ideas que las propias mujeres originarias tienen respecto al feminismo, específicamente, a través, de los conocimientos de Na *Ñáá'ndavi* de San Andrés Montaña, comunidad mixteca oaxaqueña a la que focalizamos nuestro análisis. Mi interés por realizar un estudio, especialmente, desde las perspectivas de las mujeres *Ñuú savi* o *Ñóó ndavi* de San Andrés Montaña sobre el significado feminista, surge a partir de mi propia experiencia como una mujer mixteca perteneciente a esta comunidad, migrante y con la oportunidad de tener una formación académica, lo que me permite conocer y tener una visión crítica sobre lo que significa ser mujer no solo en una sociedad predominantemente mestiza sino que también desde la óptica comunitaria de donde provengo.

Finalmente, para la comprensión de este trabajo de investigación en primer momento me detengo a comentar, de manera general, los antecedentes más relevantes referentes al reconocimiento de los derechos de los pueblos, comunidades y personas indígenas en México, con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el posterior reconocimiento de los pueblos indios en el artículo 2º de la Constitución mexicana.

En segundo momento, hare un recuento sobre los aspectos más importantes del pueblo *ñuú savi* o *ñuú ndavi* de San Andrés Montaña, Silacayoapam, Oaxaca, de donde son originarias las mujeres mixtecas que comparten sus visiones sobre el ser mujer en la comunidad y en la ciudad, pues Silacayoapam es un municipio azotado por la crueldad de la pobreza y la corrupción que han imperado y originado el desplazamiento y la migración incesante de los *nan'davi*, hombres y mujeres mixtecas.

Finalmente, en el tercer apartado revisare el concepto de feminismo desde el entendimiento de las mujeres originarias, posteriormente analizaremos las opiniones de las mujeres ñuú ndavi de San Andrés Montaña sobre la posible construcción de una corriente de pensamiento desde la autocrítica de la conciencia mixteca, los componentes que tendría para ser y pertenecer como un estilo de vida en las comunidades, ya sea en la zona urbana o rural donde conviven.

Metodología

En el presente trabajo se utiliza una aproximación cualitativa ya que se ha llevado a cabo una serie de entrevistas a mujeres pertenecientes a la comunidad de San Andrés Montaña, Silacayoapam, a la par, se han consultado documentos e informes que evidencian el contexto histórico, social y político del pueblo mixteco, especialmente, de la comunidad de San Andrés Montaña, ubicada en la región mixteca del estado de Oaxaca. Asimismo, se analizan, de manera muy general, los aspectos jurídicos de mayor trascendencia en el proceso de reconocimiento de los derechos de los pueblos y comunidades originarias en México, que actualmente son instrumentos significativos en la defensa colectiva de los derechos de las mujeres. Finalmente, se hará un estudio documental sobre las corrientes feministas haciendo hincapié en el feminismo comunitario impulsado por las mujeres andinas.

Antecedentes Recientes del México Pluricultural

México es una nación pluricultural, compuesta por una diversidad de culturas y por una variedad de lenguas que la enriquecen; este reconocimiento no solo se percibe en la cotidianidad de nuestra existencia sino que también persiste en las leyes nacionales e internacionales, especialmente, en el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) ratificado por nuestro país en 1990 y en las Declaraciones: la Declaración de las Naciones Unidas y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, sin embargo, estos derechos a las diferencias culturales y lingüísticas muchas veces no son respetado ni tomados en cuenta en la construcción de un país democrático como el nuestro.

Fue en 1992 cuando se reconoce por vez primera la composición pluricultural de nuestro país en las leyes nacionales, sin embargo, en la práctica no se tuvo mucha trascendencia pues la realidad de la población indígena continuaba en la misma situación, inmersa en la

pobreza, discriminación y exclusión, empero, propició el hartazgo y posterior levantamiento de distintos grupos organizados, especialmente, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, que fue a partir de este hecho tan importante que las voces de los pueblos indios se hicieron escuchar, hasta traer consigo la reforma al artículo 2º de la Constitución mexicana, donde se señala no solo la composición pluricultural de la nación sustentada en los pueblos indígenas sino también los derechos de libre determinación y autonomía de los pueblos indios (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917, Artículo 2).

A pesar de esta reforma constitucional damos cuenta que en la actualidad el discurso planteado en el precepto legal está muy lejos de cumplirse pues los retos que enfrentan los pueblos, comunidades y personas indígenas al intentar accionar su derecho a la autonomía consagrado en la ley, son persistentes en todos los ámbitos de su vida interna, la intromisión del Estado en la organización interna indígena debilita la construcción de un Estado pluricultural y democrático que pretendemos ser, así, seguimos siendo testigos, que a pesar de haber pasado ya casi 20 años después de darse este reconocimiento formal sigue sin tener efectos sustanciales para la realidad indígena (Haro, 2015, pág. 65).

El caso de la comunidad Mixteca del municipio de Silacayoapam, en el estado de Oaxaca, es ejemplo claro del abandono público, pues son comunes los flujos migratorios en esta localidad, la expulsión (por pobreza), aunado a la corrupción y constante saqueo de los políticos silacayoapameses hacia los habitantes, es ejemplo de la realidad de muchas otras comunidades rurales en México, cabe preguntarnos ¿por qué hay tanta necesidad de migrar?, sin sorprendernos que las respuestas siguen siendo las mismas de hace 20 años: la pobreza extrema, la exclusión y la discriminación de la cultura dominante sobre las otras persisten todavía. Según el Informe Anual sobre la Situación de Pobreza y Rezago Social, 21 comunidades o localidades como las clasifica el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) de las 28 que conforman el municipio se encuentran en un muy alto grado de rezago social, por lo que es de suponerse que el migrar a las grandes ciudades no es una opción sino una obligación para la subsistencia de las familias silacayoapemeses (Secretaría de Desarrollo Social [Sedesol], 2016, p. 13).

Finalmente, después de mencionar los antecedentes más significativos en la lucha de los pueblos originarios por el reconocimiento legal de sus derechos colectivos e individuales, pasaremos a analizar las características culturales y antropológicas del pueblo mixteco, especialmente, de la comunidad de San Andrés Montaña, Silacayoapam, Oaxaca, para

posteriormente desarrollar con mayor detalle y minuciosidad el papel de la mujer *ñuu ndavi* en la vida comunitaria mixteca.

La Comunidad Mixteca de San Andrés Montaña, Silacayoapam

El pueblo *Ñuu Savi* o pueblo de la lluvia habita en un amplio territorio que abarcan las entidades federativas de Oaxaca, Puebla y Guerrero. El territorio *Ñuu Savi* se divide en 179 municipios, siendo Oaxaca el que concentra el mayor número de ellos con 156, asimismo, se subdivide en 3 regiones: Mixteca Alta, Mixteca Baja y Mixteca de la Costa (Spitalier, S/F).

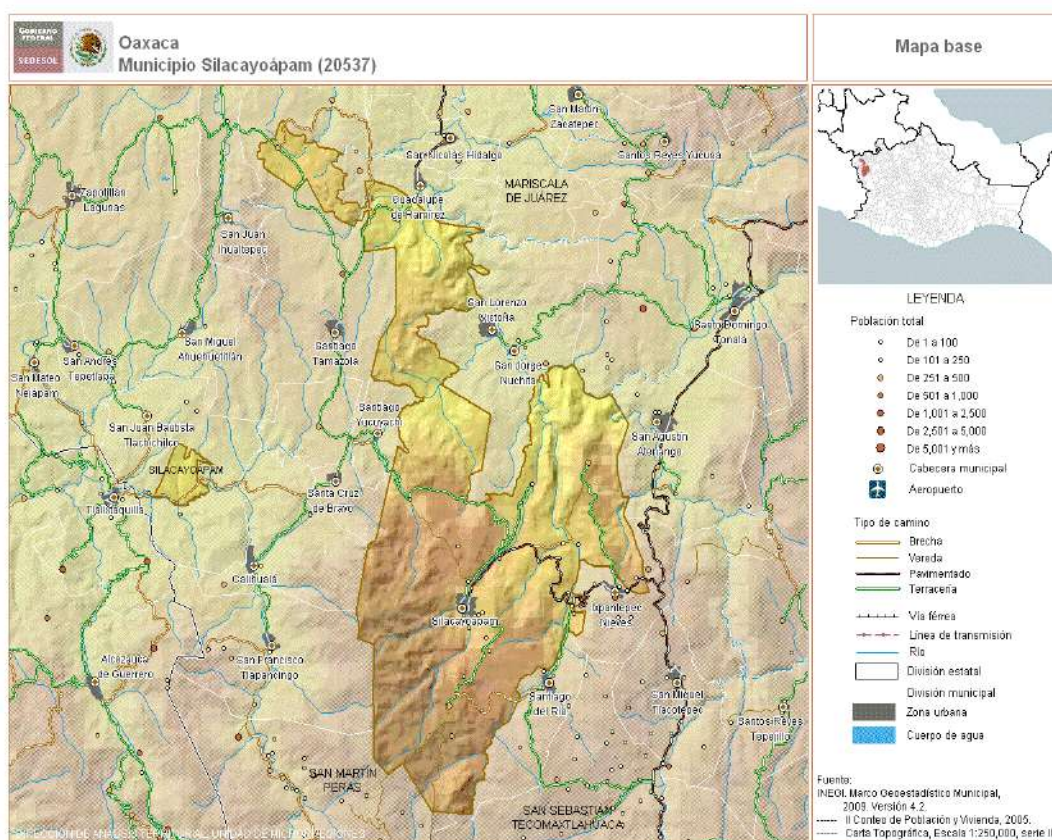
La Mixteca Alta se localiza en los distritos de Putla, Juxtlahuaca, Teposcolula, Etlá, Zaachila, Tlaxiaco y Nochixtlán. La Mixteca Baja se sitúa entre Oaxaca, el este de Guerrero y el sur de Puebla; dentro de su territorio se localizan los distritos oaxaqueños de Huajuapán, **Silacayoapam**, parte de Juxtlahuaca y parte de Teposcolula. Y, la Mixteca de la Costa está constituida por los distritos de Pochutla, Juquila y Jamiltepec y se localiza en una llanura que sube del nivel del océano pacífico a las lomas de las montañas del sur de Oaxaca. (Secretaría de Desarrollo Social, [Sedesol], 2010, p. 17).

Actualmente, existe una migración constante de la población mixteca a las grandes ciudades esto porque los *Ñuu savi* han sido azotados por la pobreza extrema al punto de generar el mayor índice de expulsión de migrantes en el país, por ende, es difícil delimitar con precisión dónde están los mixtecos, ya que la movilidad mixteca ha traído consigo la apropiación del territorio donde están, forjando con ello un sentimiento de pertenencia donde es posible reproducir sus costumbres y tradiciones tal como lo hacían en sus comunidades de origen. Hoy día, una considerable parte de la población mixteca vive en diferentes partes de la República Mexicana e incluso en el extranjero (Dubravka, 2003).

El Mixteco es el idioma oficial del pueblo *Ñuu Savi*, aunque en la actualidad, debido al flujo migratorio y la aculturación, en las generaciones más jóvenes predomina el español y no el mixteco, son pocos los jóvenes bilingües, cabe señalar también que existen diferentes variantes del Mixteco, con rasgos específicos que las distinguen de las otras comunidades vecinas. Mientras más cercanas se encuentran las comunidades unas de otras es posible entenderse, sin embargo, con las más alejadas el grado de comprensión disminuye.

Ahora, como ya lo hemos mencionado, Silacayoapam, donde pertenece San Andrés Montaña, territorio mixteco donde focalizaremos nuestro estudio, corresponde a la Región de la Mixteca Baja. Este municipio colinda al este con Ixpantepec Nieves y San Agustín Atenango; al noreste con Santo Domingo Tonalá; al noroeste con Santiago Tamazola; al norte con Guadalupe de Ramírez, San Jorge Nuchita y San Lorenzo Victoria; al oeste con Calihualá, San Francisco Tlapancingo, San Juan Bautista Tlachichilco, Santa Cruz de Bravo y Santiago Yucuyachi; al sureste con San Sebastián Tecomaxtlahuaca y Santiago del Río, y al suroeste con San Martín Peras (Sedesol, 2010, p. 17).

Figura 1. Mapa. Silacayoapam, Oaxaca.



Nota. Adaptada de Internet, mapa de Silacayoapam, Oaxaca, S.f.,

Según datos del Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2015), Silacayoapam cuenta con 6, 495 habitantes, considerándose como uno de los municipios oaxaqueños con un alto grado de marginación, lo que ha propiciado un gran flujo migratorio a nivel Municipio y región. En la mayoría de las localidades la población económicamente activa se emplea en un 27% a las actividades agropecuarias trabajando como jornalero o en sus propios predios, pero como

la rentabilidad del campo ha disminuido considerablemente en toda la zona, los pobladores se han empleado como jornaleros, pero en otras partes fuera del estado o del país presentándose el fenómeno de la emigración hasta en un 90% (Municipio Silacayoapam, Oaxaca, 2011-2013, p. 19).

Silacayoapam se compone de 28 localidades, encontrándose la mayoría en un Alto grado de marginación, con excepción de San Andrés Montaña y Quinta Sección que se encuentran en un *Muy Alto* grado de marginación, según el censo del INEGI (2010.)



Foto. Morlaco

San Andrés Montaña, de donde son originarias las mujeres Ñuu savi protagonistas del presente estudio, es una de las localidades que se encuentra en pobreza extrema con un Muy Alto grado de marginación y rezago social, actualmente, hay 282 habitantes: 135 hombres y 147 mujeres. Asimismo, muchas familias mixtecas migran a las ciudades por la poca o nula oportunidad de alcanzar una estabilidad económica y social digna en la comunidad, es normal encontrar a los mixtecos de San Andrés Montaña no solo en las grandes metrópolis del país, sino que también en las ciudades más importantes de Estados Unidos

(Sedesol, 2010, p. 17).

Los hombres y mujeres Ñuu savi o *nandavi* como se hacen llamar ellos mismos en San Andrés Montaña, su fuente principal de trabajo está en el campo, la siembra de maíz y frijol es su forma de subsistencia, algunas otras familias se dedican a hacer artesanías como sombreros, tortilleros, canastos de palma que comercializan en la cabecera municipal. Sin embargo, la rentabilidad del campo y el comercio de artesanías ha disminuido notablemente, lo que ha obligado a las familias de San Andrés a abandonar sus hogares y marchar de manera temporal o permanente a otros estados de México y de Estados Unidos.

La migración de las familias de San Andrés Montaña ha influido y fortalecido, de algún modo, la preservación y continuidad de algunos rasgos culturales comunitarios como la celebración de las fiestas más importantes: La Fiesta del Santo Patrón que se celebra los días 28, 29 y 30 de noviembre y la Fiesta de la Virgen Concepción celebrada el 07 de diciembre,

asimismo, la prevalencia de la organización de la autoridad comunitaria, pues todos los hombres y mujeres *nandavi* migrantes son responsables de asumir los cargos de autoridad gracias a los recursos económicos obtenidos durante el tiempo que salen fuera de sus comunidades a trabajar, *Na ñóo* (los del pueblo) mantienen vivas las tradiciones cuando aceptan ser mayordomos de las fiestas patronales o cuando asumen los cargos comunitarios en la Agencia Municipal sufragando ellos mismos los costos derivados de estos eventos, no obstante, la migración también ha traído repercusiones negativas como: la pérdida de la identidad mixteca y del idioma *tuuntavi* o *too'ndavi* que se acentúa mayormente en el caso de los jóvenes.

Ahora, ¿cómo son los hombres y mujeres *Na ñoó* de San Andrés Montaña?, Los hombres y las mujeres *nandavi* de San Andrés Montaña desempeñan roles específicos, los hombres usualmente son los proveedores y protectores de la familia; las mujeres se dedican comúnmente al cuidado del hogar y a la educación de los hijos, sin embargo, en el caso de los hombres y las mujeres que han migrado podemos notar algunos cambios en las actividades desempeñadas por los mixtecos y mixtecas, por ejemplo, es normal que tanto hombres como mujeres laboren ambos para la subsistencia de la familia, asistan a las instituciones educativas o realicen otras actividades que se consideraban exclusivas para hombres.

Generalmente, las mujeres en las comunidades mixtecas pocas veces toman decisiones y emiten opiniones respecto a las formas de organización política-jurídica del pueblo, además siempre están acompañadas de sus esposos en las reuniones o asambleas de la comunidad. Los hombres mixtecos todavía muestran un control de dominación sobre las mujeres que conviven en la familia. Por ende, las *Na ñáa* (mujeres mixtecas) casi siempre son reservadas, tímidas, calladas y sumisas, más aún las mujeres casadas, no obstante, es preciso mencionar que en el caso de las mujeres mixtecas que se desenvuelven en las zonas urbanas ya no siguen el mismo patrón de comportamiento, pues la forma de vida, ambientes y situaciones hacen que la dinámica de comportamiento sea distinta, predominantemente en el caso de las generaciones más jóvenes.

Finalmente, a pesar de que en San Andrés Montaña prevalece un control de subordinación de los hombres sobre las mujeres *ñuú savi*, actualmente han sido éstas las que han buscado construir una relación equitativa entre ambos sexos, a través, de una filosofía feminista que ellas mismas han reinventado para sí, que aunque ellas no han nombrado esta conducta como un modelo de pensamiento, movimiento o forma de organización de mujeres para mujeres, lo

cierto es que es una práctica que sigue los principios elementales de todo pensamiento feminista, al tener como objetivo primordial el de alcanzar la libertad y la igualdad plena de los derechos entre hombres y mujeres na ñoó.

El Feminismo como una Práctica desde la Visión de las Mujeres Ñuu Savi de San Andrés Montaña.

El feminismo es un movimiento que surge, a partir, de la necesidad de construir una relación igualitaria en derechos, sin discriminación, entre hombres y mujeres, la historia contemporánea de esta corriente de pensamiento se remonta a la época de la Ilustración.

Durante la Revolución Francesa, grupos de mujeres se reunían para intercambiar ideas sobre sus derechos políticos y civiles en las asambleas, dieron cuenta de que la mitad de la población fue excluida de un documento que contenía los ideales universales de gran trascendencia, en aquella época, tal como lo fue: la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1798), por ello, recordaremos que uno de los acontecimientos más relevantes de esta lucha de mujeres fue el intento de Olimpia de Gouges, que como una acción política, proclamó la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana, que consistía en una transcripción de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, no obstante, por este atrevimiento recibió como castigo la guillotina pero su valentía sigue presente en la memoria de las mujeres como un antecedente imprescindible para seguir luchando.

El movimiento de mujeres nace fundamentalmente en Europa cuando grupos de mujeres francesas exigieron el reconocimiento de los derechos individuales que les fueron reconocidos a los hombres, excluyéndose a ellas. Ellas en ese momento buscaban posicionarse ante una sociedad donde de facto representaban la mitad del total poblacional pero no gozaban de aquellas prerrogativas que legalmente fueron otorgadas a los hombres. En tanto, el inicio de estos movimientos en México tendría objetivos similares a los movimientos europeos, es decir, las primeras mujeres, predominantemente, mestizas luchaban por el respeto a su dignidad y al ejercicio pleno de su libertad. (Galeana, 2017).

En México durante los últimos tiempos los movimientos feministas han impulsado una lucha efervescente para el respeto y la igualdad sustantiva de los derechos entre hombres y

mujeres en el país. Entre las exigencias más destacables podemos anotar, la igualdad en los derechos políticos, económicos, educativos, laborales, sexuales y reproductivos, tan trascendentales han sido estos movimientos que en la actualidad se han alcanzado grandes avances en la defensa de los derechos de las mujeres, prerrogativas que en años atrás serían inimaginables para la sociedad, paulatinamente, el papel de la mujer dentro de la sociedad y de la vida política del país ha evolucionado trayendo consigo cambios sustanciales hoy día. Y aunque en el caso de las mujeres indígenas no han usado el término feminista en los discursos reivindicatorios de sus derechos, sus luchas organizacionales están abanderadas por los mismos ideales de igualdad, justicia y la inclusión plena de la participación de todas las mujeres en la toma de decisiones dentro de una sociedad predominantemente mestiza y en sus comunidades con tendencias machistas.

Ahora, es importante mencionar qué podemos entender por feminismo, y en este sentido, Julieta Paredes, indígena, lesbiana de origen boliviana, en su obra *Hilando Fino desde lo Comunitario*, afirma que se entiende como “la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya revelado ante el patriarcado que la oprime” (Paredes, 2010, párr. 3), en este sentido todas las mujeres intentamos serlo, aunque no nos nombremos a nosotras mismas de esta manera, pues en cualquier momento de nuestras vidas hemos enfrentado al sistema androcéntrico que nos envuelve y oprime.

En tanto, (Cabnal, 2014), de origen guatemalteca considera que: “es una recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indio” (párr. 4) porque como ella misma analiza, debe originarse, a través de la creación de un pensamiento profundo crítico que debe darse a partir de los pensares y sentires del mismo grupo social que la construye, considerando los elementos fundamentales y nombrando lo que para ellas es importante nombrar, sin miedos, ni vergüenzas ni hipocresías.

Asimismo, Justa Montero dice que puede entenderse como un movimiento ideológico que surge ante la necesidad de actuar frente al conflicto mismo que origina nacer mujer o varón, además como un pensamiento crítico donde:

[...]sus objetivos de transformación obligan a actuar en el terreno de las ideas a fin de subvertir arraigados códigos culturales, normas y valores, así como el sistema simbólico de interpretación y representación que hace aparecer normales

comportamientos y actitudes sexistas, que privilegian lo masculino y las relaciones de poder patriarcal. En este contexto el feminismo desarticula los discursos y prácticas que tratan de legitimar la dominación sexual desde la ciencia, la religión, la filosofía o la política. (Montero, 2006, párr. 15)

Podemos concluir que el movimiento feminista es un fenómeno ideológico que consiste en una lucha constante de las mujeres por liberarse de la opresión y violencia ejercida por un sistema dominado por pensamientos patriarcales y colonizadores que entienden al poder como del sexo masculino.

No obstante, vale la pena analizar si en el caso de las mujeres ñuu savi de San Andrés Montaña, si bien no utilizan el término en sus andares cotidianos, si dirigen su vida aplicando principios elementales de la corriente feminista tales como la justicia, sororidad y el bien común. Las ñaá ndavi entienden que sigue existiendo un poder de dominio de los hombres sobre ellas, el machismo y el control masculino son características arraigadas dentro de la comunidad, no obstante, las ñaá ndavi no solo hacen frente a la violencia ejercida por los hombres dentro de sus comunidades sino también a la imposición ideológica de mujeres mestizas que consideran deben enseñarles cómo defender sus derechos y ser rescatadas de la violencia masculina en sus comunidades. Es una situación en la que como bien lo mencionan Liliana Suárez y Rebeca Hernández:

los feminismos hegemónicos sustraen a las mujeres, producidas como subalternas, su capacidad de resistencia y de lucha social. Además, tratan de imponerles visiones sobre un individuo libre y racional como sujeto del derecho, y conceptualizaciones de igualdad y libertad, que tienen sus raíces en un lugar específico: la ilustración europea. Las feministas hegemónicas, desde su posición de poder estructural, tratan de imponer nociones universalizantes, con sus propias significaciones, a mujeres subalternas. (Suárez, 2008, p. 18)

En este sentido, las mujeres jóvenes ñuu savi, las que predominantemente se desenvuelven en las zonas urbanas son las que buscan eufóricamente reinventarse, construirse una visión, a partir, de lo que conocen, experimentan y sienten, en ocasiones buscan justificar las actuaciones machistas y misóginas que experimentan en sus comunidades como una característica propia de la cultura, como si por el hecho de haber nacido mujer en una comunidad ñuu savi o ñoó ndavi es normal ser la sombra invisibilizada del hombre. En cambio, las ñaá ndavi, especialmente, las que siguen viviendo en las zonas rurales, las mayores (que son de edad mayor), conocen bien la situación, pero ellas consideran que es parte de su

naturaleza como mujer, han normalizado los actos de violencia patriarcal, pero consideran firmemente que es el papel que les ha tocado vivir. En las comunidades como bien lo enfatiza Julieta Paredes:

No reconoce la situación real de las mujeres indígenas, no incorpora la denuncia del género en la comunidad, naturaliza la discriminación; este machismo indigenista dice que es natural que las mujeres tengan esos roles en las comunidades, no quieren analizar y reconocer que esos roles y actividades de las mujeres, son consideradas menos, de menor valor, de menor importancia, lo cual significa mayor explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres. Eso es naturalizar la discriminación, las desigualdades, la explotación y la opresión de las mujeres, es considerar natural que las mujeres cumplan esos roles y por consecuencia natural que estén subordinadas y los hombres privilegiados, por ejemplo, con tener más tiempo, escuela, mayor salario, mayor respeto a su palabra. (Paredes, 2010, p. 80)

Tanto el proceso de reinención que les toca vivir a las jóvenes mixtecas como la experiencia y forma de vida de las mujeres adultas son procesos de construcción propios de la mujer ñuu savi, ellas mejor que nadie conocen como resistir y luchar por sus derechos e ideales, y lo van a seguir haciendo cuando lo consideren pertinente, es importante ser claros en una cosa: ni las ñaá ndavi de San Andrés Montaña ni de ningún otro pueblo originario necesitan ser rescatadas del *patriarcado ancestral* y menos por otras mujeres que no conocen ni el contexto ni la cosmovisión de las *nandavi*, sino que debe ser un proceso de convicción y autocrítica que va forjando la misma mujer desde su vida en comunidad.

En ocasiones nos encontramos situaciones en las que las mujeres mestizas, influenciadas por un pensamiento europeo, como un acto de buena voluntad y con ideas universales sobre lo que representa ser mujer tratan de construir desde su posición a la mujer liberada, educada, que tiene control sobre su cuerpo y sexualidad y que toma decisiones por sí misma. Y que cuando, conocen del caso de una mujer *ndavi* empiezan a cuestionar todo desde la mirada occidental en la que se han educado, dejando pasar la otredad de la mujer ñuu savi.

Pretender entender y explicar las realidades de las mujeres indias desde la visión del feminismo clásico es incomprensible, no solo por la complejidad que implica ponernos en el lugar de la otra ignorando sus interpretaciones sobre el significado de la vida y del papel que desempeñan ellas por nacer mujeres, sino también por su mirada comunitaria, es decir, las ñuu savi no entienden su vida de manera individual sino colectiva. Ellas conocen su lugar en la comunidad y tan la conocen que son ellas mismas las que defienden actuaciones que en la filosofía del pensamiento occidental nos pareciera un acto machista evidente. Tal es el caso de

Ade, ñaá ndavi que considera que las mujeres na ñoó (del pueblo), son dignas cuando soportan los actos violentos de sus esposos con tal de conservar la unión de la familia:

Yo no sé qué es feminismo, pero sí sé que ahora muchas mujeres jóvenes del pueblo se volvieron un poco locas porque ya no les importa a sus hijos, dejan a sus esposos y hacen que los niños sufran, también ahora ya ninguna mujer hace lo que antes hacían las mujeres, hacer buenas tortillas y guisar bien, todas ahora no dejan su celular, todo va cambiando ahora. (A.V. Aguilar, comunicación personal, 16 de agosto de 2019).



Foto. Morlaco

Asimismo, Nen, mujer mixteca profesionalista considera que un pensamiento feminista *ndavi* como tal, no existe, pero que las mujeres *ndavi* que se desenvuelven en la ciudad han adquirido ideas mestizas y que se han apropiado del término para estar mejor.

Creo que no existe un feminismo indígena, existe uno mestizo que adoptan algunas indígenas estudiadas, porque las que no estudiaron, pobres y que viven en el pueblo, piensan que el papel de la mujer es solo: casarse, tener hijos y cuidar a su familia. (F.T. Vásquez, comunicación personal, 17 de agosto de 2019).

Finalmente, es evidente que las mujeres ñuú savi de San Andrés Montaña, Silacayoapam tienen el reto de la construcción de su ser feminista pero no a través de estudios teóricos o desde visiones influenciadas por mujeres de fuera, sino desde el esencialismo de su ser y saber como ñaá ndavi.

Las mixtecas no buscan que otras hablen por ellas, sino que las escuchen a ellas, las ñaá ndavi saben que han estado invisibilizadas en el pensamiento oficial, a pesar, de que ellas están aquí, conviven y viven, pero no han sido tomadas en cuenta. En una sociedad en donde las propias mujeres *ndavi* no hablen, donde hablen otras por ellas o donde hablen ellos por ellas es como si no se hablara de mujeres indígenas.

Las mujeres mixtecas deben enfrentarse ellas mismas a la autocrítica, desde su conciencia y su sentido de pertenencia a la colectividad, deben cuestionarse su ser mujer en la comunidad, si son felices y plenas con su esencia *ñaá* que nace y florece en la conciencia comunal, ¿cómo

las ñaá ndavi forjaran su filosofía feminista sin la influencia de lo exterior o la fogosidad que representa para ellas su colectividad mixteca?, ¿en qué momento las mujeres mixtecas practican, porque así ellas lo desean, un feminismo mixteco sin que esto signifique una corriente contraria al pensamiento clásico que predomina?, ¿Hay pues una corriente de pensamiento feminista mixteca que aunque parece imperceptible cada segundo es avivado por la juventud ñuú savi?, son algunas de las preguntas que revolotean en mi cabeza cuando platico con ellas y al mismo tiempo hago una autocrítica desde mi propia esencia como ñaá ndavi.

Conclusión

A manera de conclusión, hemos tratado de analizar las corrientes ideológicas feministas, a través, de los ojos y sentimientos de las mujeres ñuú ndavi de San Andrés Montaña, Silacayoapam, encontrando que las mujeres jóvenes mixtecas que han migrado a las ciudades han buscado construirse desde el esencialismo de su identidad como ñaá ndavi, sin embargo, de las entrevistas realizadas a las mujeres profesionistas originarias de esta comunidad ninguna ha manifestado su auto reconocimiento como feminista.

No obstante, también se desprende de las entrevistas realizadas que muchas de ellas, aunque no se reconocen a sí mismas como tales, en su cotidianidad ejercen acciones y conductas propiamente apegadas a los ideales del feminismo tales como la justicia, la sororidad y el bien común, asimismo, sus acciones van en función de una lucha constante por liberarse de la opresión y violencia ejercida por un sistema dominado por pensamientos patriarcales y colonizadores que entienden al poder como del sexo masculino.

En este trabajo de investigación se evidencia que para las mujeres ñuú savi de San Andrés Montaña, el feminismo puede ser un concepto inexistente en el discurso reivindicatorio de sus derechos como mujeres, incluso, que este término influye, a veces, de forma negativa fragmentando el comportamiento cultural comunitario, algunas otras consideran que no existe un feminismo naciente desde la cosmovisión misma de las ñaá ndavi sino que florece como una influencia mestiza que las *na'jabaa* (mujeres mestizas) siembran en ellas, por otra parte, en la misma comunidad habemos mixtecas que consideramos que es posible reinventar un pensamiento filosófico de mujeres para mujeres que nos dignifique, que nombre lo que queremos nombrar y que sea su consigna los elementos simbólicos que consideramos esenciales para nuestro ser mujer.

Finalmente, pudiera ser el pensamiento de mujeres un mecanismo ideal o puede que no lo sea, que nos acerque a las ñaá ndavi a la autocrítica de nuestro ser mujer mixteca en una colectividad en donde pocas veces participamos en la toma de decisiones. Las mujeres Ñuu Savi de San Andrés Montaña tenemos varios retos que afrontar, entre ellos, primeramente, ser honestas con nosotras mismas para poder identificar si eso que consideramos que nos toca ser y hacer por haber nacido mujeres nos hace sentirnos plenas y felices o solo lo hemos aceptado y consentido porque lo consideramos propio de nuestra cultura y, pensamos que en nuestro ñúu o ñoó (pueblo) no caben los actos machistas, racistas y clasistas.

Referencias

- Cabnal, L. (2010). *Feminismos Diversos: El Feminismo Comunitario*. Por una vida vivible en un mundo limitado. <https://porunavidavivible.files.wordpress.com>.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [CPEUM]. Art. 2. 1917 (México). <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2802/8.pdf>
- Dubravka, M. (2003). *Mixtecos Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. México: CDI: PNUD. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/11727/mixtecos.pdf>
- Galeana, P. (2017). *La Historia del Feminismo en México*. UNAM. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4318/9.pdf>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2015). *Encuesta Intercensal de Población y Vivienda*. <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2010). México - Censo de Población y Vivienda 2010. https://www.inegi.org.mx/rnm/index.php/catalog/71/related_materials?idPro
- Montero, Justa. (2006). Feminismo: un movimiento crítico. *Psychosocial Intervention*, 15(2), 167-180. Recuperado en 03 de noviembre de 2020, de http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1132-05592006000200004&lng=es&tlng=es.
- Municipio de Silacayoapam, Oaxaca. (2011-2013). Plan Municipal de Desarrollo 2011-2013. https://www.finanzasoxaca.gob.mx/pdf/inversion_publica/pmds/11_13/501.pdf
- Paredes, J. (2010). *Hilando Fino desde lo Comunitario*. Edit. El rebozo. La Paz. <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>
- Secretaría de Desarrollo Social. (2010). *Catálogo de Localidades*. www.microrregiones.gob.mx.

Secretaría de Desarrollo Social. (2016). *Informe Anual sobre la Situación de Pobreza y Rezago Social*, Silacayoapam, Oaxaca.
http://sisplade.oaxaca.gob.mx/indicadorescoplade/fichasedesol2018/informe_municipal_20537.pdf

Spitalier, F. C. (s.f.). *Mixtecos Pueblo de Lluvia*. Fundación Cultural Armella Spitalier.
<http://www.aglutinaeditores.com/media/resources/public/ae/ae1b/ae1b3fe0304d4c4bb9fcc8c1c8fba61b.pdf>

Suárez, L. y Hernández, R. (2008). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. México: Catedra Ediciones. <http://www.rosalvaaidahernandez.com/wp-content/uploads/2016/09/2008-LIBROS-Descolonizando-el-feminismo-PDF.pdf>

* Mariela Vásquez Tobón, *Ñaá'ndavi*, Maestra en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Trabajamos juntas: La labor colaborativa de mujeres menonitas conservadoras y liberales como puente de sororidad intercultural

Abigail Carl-Klassen*

Introducción y apartado teórico

El 4 de mayo 2018, casi 100 años después de la llegada de los menonitas Old Colony (*Altkolonier*) a San Antonio de los Arenales de Canadá en el 8 de marzo 1922, la exposición “Una mirada a mi hermandad,” elaborada por Verónica Enns, alfarera y artista plástica menonita, y su hermana Marcela, fotógrafa y creadora de los canales populares de YouTube, Dietsche Mejal y Menonita Mexicana, estrenó durante El festival de las tres culturas en el Teatro de Cámara de Cuauhtémoc, Chihuahua. Saludando a los espectadores en español, inglés, y plautdietsch (alemán bajo) y llevando vestimenta moderna, Verónica y Marcela hablaban de su identidad menonita mexicana, sus raíces conservadoras menonitas, y el gran patrimonio de artesanas menonitas que inspiró su obra (“Verónica y Marcela Enns exponen su obra”, 2018).

La cerámica de Verónica presentaba escenarios del hogar tradicional menonita y el trabajo doméstico de las mujeres conservadoras en utensilios funcionales de la cocina. Sus pinturas de oleo representaban una mezcla de la vida cotidiana menonita tradicional y moderna y se incluyeron una serie de escenarios domésticos tradicionales menonitas inspirados por la obra “Mujer con aguamanil” por el pintor siglo XII holandés, Johannes Vermeer, y un autorretrato titulado “Menonita moderna.”

Las fotografías de Marcela, retratos en blanco y negro de mujeres y niñas menonitas tradicionales conservadoras y liberales modernas investigaban y cuestionaban estereotipos sobre la identidad femenina menonita y las relaciones entre mujeres conservadoras y liberales. Había fotos de escenarios tradicionales, como una mujer conservadora haciendo galletas, pero también había una niña de una comunidad conservadora que jugaba en el lodo y una mujer joven liberal en una competencia de carrera de barriles llevando el traje de vaquera. Durante

la apertura de la exposición, Marcela les explicó sus decisiones creativas y los valores de su obra que rompe con esquemas:

Mucha gente cree que las vidas de mujeres menonitas liberales y conservadoras son completamente separadas. Tenemos creencias distintas y diferentes maneras de vivir, pero también somos familia. Somos amigas. Interactuamos en la vida diaria. No se puede decir que las mujeres conservadoras están por aquí y las liberales están por allá porque estamos conectadas. Trabajamos juntas por nuestras familias y nuestras comunidades. (Comunicación oral, Enns M., 2018)

Verónica y Marcela son parte de una tradición larga de colaboración entre mujeres en la comunidad menonita. Aunque la estructura de las comunidades tradicionales menonitas, *Darpe*, que significa “campo” u “aldea” es jerárquico y patriarcal con líderes parroquiales, *Vosteasch* (que operan del nivel del campo individual (*Darp*) y también de la colonia entera (*Kolonie*), la vida diaria de los menonitas tradicionales, hombres y mujeres, depende de un sistema de relaciones entrelazadas con familiares y vecinos (Friesen, 2004).

En las comunidades tradicionales menonitas, el comercio, el empleo y la labor son extensiones del capital social que es creado por una identidad étnica-religiosa compartida y reforzada por las relaciones familiares y una fidelidad comunitaria. Estas relaciones son expresiones de su fe anabaptista tradicional, que se formó en Holanda en el siglo XVI durante la Reforma Protestante bajo el liderazgo de Menno Simons, conformando la vida comunitaria religiosa, y, el pueblo de Dios (Dyck, 1993).

Kerry Fast, menonita liberal canadiense, e investigadora de estudios religiosos explica esta teología en su ensayo *Religión, dolor, y el cuerpo: Agencia en la vida de una mujer de la Old Colony (Colonia Vieja)*, “La religión Old Colony, no es de una orden bíblica abstracta de amar al prójimo, es algo vivido y sentido en las interacciones encarnadas entre personas.” (Fast, 2004, p. 116) Es así que, el trabajo doméstico centrado en la mujer del hogar tradicional menonita, es una labor compartida y colaborativa entre familias y vecinas para el bienestar de la unidad familiar y por extensión, el pueblo de Dios.

Clara Enns, partera y costurera, quien es de una comunidad liberal menonita de Chihuahua, pero también trabaja con comunidades menonitas conservadoras y comunidades mestizas, habló de las fuertes interacciones entre mujeres menonitas que crean estructuras relacionales y redes mujer-centros de apoyo:

Sabemos cómo cuidar a nuestros enfermos y nuestras mujeres. Una de las cosas más bonitas que he visto es como nuestras mujeres embarazadas reciben comida durante algunas semanas después del parto para que la familia no se preocupe. Y si una persona está enferma también la familia recibe comida en la casa para que la cuidadora tampoco se preocupe. Es algo que hacemos muy bien. Hay algo especial de vivir en una comunidad, de crecer en un lugar dónde todos te conocen por toda la vida. Comunidad es en mi sangre. Veo muchas cosas erróneas, pero también muchas correctas y por esta razón me quedo aquí (Comunicación oral, Enns M., 2018).

Aunque la mayoría de las mujeres en los campos menonitas de Chihuahua no se identifican como feministas, su labor colaborativa y la creación de los centros de apoyo funcionan como una praxis de sororidad (Islas, P., 2016). En los últimos años, en las colonias menonitas sureñas de Chihuahua (las colonias más cercanas a Cuauhtémoc, opuestas a las colonias ultraconservadoras del norte del estado) estas redes se han extendido fuera de la comunidad tradicional menonita a las comunidades menonitas liberales, mestizas y rarámuri para crear una sororidad intercultural que se enfoca en mejorar el bienestar de todas las mujeres de la región de las Tres Culturas.

En la primavera del 2018, dos organizaciones menonitas canadienses (La Fundación Plett y Los Archivos del Patrimonio Menonita) elaboraron el proyecto de historia oral *Rebeldes, exiliados y mediadores: Encuentros transculturales de los Campos Menonitas de Chihuahua*, en las colonias menonitas sureñas de Chihuahua (Colonia Manitoba, Colonia Swift, Colonia Jagüeyes y Colonia Ojo de la Yegua). Este proyecto de historia oral investigó las relaciones de sororidad entre mujeres conservadoras, liberales, mestizas y rarámuri. Como parte la exploración 50 integrantes del proyecto, representantes de las tres culturas de la región: menonita, mestiza, y rarámuri, contaron sus historias de encuentros transculturales del pasado y proveyeron ejemplos de encuentros interculturales y transculturales pasados y presentes.

Con respecto a la sororidad intercultural específicamente, según a las entrevistadas y los entrevistados, aunque las comunidades menonitas tradicionales de Chihuahua son patriarcales y jerárquicas en su organización eclesiástica, laboral, y social, las mujeres menonitas conservadoras y liberales en las colonias sureñas de Chihuahua usan sus relaciones familiares y sociales para construir redes de colaboración en proyectos de desarrollo social de sus comunidades locales y con las comunidades mestizas y del pueblo rarámuri.

La fundamentación teórica del proyecto de historia oral y del presente artículo, tiene como base la teoría internacional feminista, interseccionalista y está apoyada en fuentes anabaptistas europeas, norteamericanas y latinoamericanas.

Metodología

El proyecto de historia oral “Rebeldes, exiliados, y mediadores: Encuentros transculturales en los Campos Menonitas de Chihuahua” fue elaborado por Abigail Carl-Klassen y Jonathan Klassen, apoyados por la Fundación Plett y Los Archivos del Patrimonio Menonita durante 12 semanas a partir del 8 de enero 2018 hasta el 8 de abril del mismo año en las colonias sureñas de los Campos Menonitas de Chihuahua; Cd. Cuauhtémoc, así como en Cd. Chihuahua, Seminole, Texas, El Paso, Texas y Las Cruces, Nuevo México. El proyecto consiste de 42 entrevistas grabadas (la mitad en español y la otra en inglés, de acuerdo a la preferencia de los participantes), fueron 50 integrantes (4 entrevistas hechas en pareja) de una variedad de antecedentes étnicos, religiosos, socioeconómicos, lingüísticos, y culturales de la región de las tres culturas con experiencias transculturales y/o con historiales familiares transculturales. Las grabaciones, las transcripciones, las traducciones de las transcripciones de español a inglés están disponibles al público en Los Archivos del Patrimonio Menonita, y, 30 entrevistas seleccionadas están disponibles en inglés y español como recursos de libre acceso en el canal de YouTube, Darp Stories Project.

Antes del inicio del proyecto, los entrevistadores buscaron informantes clave sobre los antecedentes en la región, así como, con organizaciones influyentes en las comunidades menonitas y sus alrededores, algunas de ellas son: El Museo Menonita, Chihuahua Amanece con Todos en la Comunidad Menonita, UACJ-Cuauhtémoc, Steinreich Bibelschule, Cabañas Las Bellotas, Lebenswasser, Casa Geburt entre otras. Después de las entrevistas iniciales se utilizó la técnica de la bola de nieve para encontrar otras y otros participantes potenciales. Todas y todos los participantes firmaron formularios de consentimiento informado y recibieron copias de su entrevista grabada, la transcripción de su entrevista, y la traducción de la transcripción de su entrevista (donde se requería). Las conclusiones de este capítulo, “Trabajamos juntas: La labor colaborativa de las mujeres menonitas conservadoras y liberales como puente de sororidad intercultural” se obtuvieron de las transcripciones de este proyecto de historia oral.

Siempre convivimos con los menonitas: Los encuentros transculturales

Al contario de la cultura ideal inicial de las comunidades tradicionales menonitas mexicanas de ser separatistas, casi siempre existían los encuentros transculturales entre los menonitas, mestizos, y las personas del pueblo rarámuri en la cultura real menonita desde su llegada a San Antonio de Las Arenales desde Canadá en 1922. El escritor Cuauthemense y autor de *La otra historia de los Menonitas*, José Luis Domínguez habló de su abuela, Sixta Molinar Hernández, quien tuvo una de las primeras interacciones con los menonitas:

Cuando los Menonitas llegaron el 8 de marzo 1922, mi abuelita tenía 12 años. Ella nació en 1910. Ella contaba que la madrugada que ellos llegaron nadie de hablaba español. Se comunicaban por señas, pero a todos los mexicanos les daba curiosidad ver estos grandes rubios que bajaban del tren. Les regalaron un tarro de leche bronca de las vacas que ordeñaban en los trenes. A mi abuela le tocó un tarro de leche tibia. Entonces, cuando mi abuela me platicó eso, sentí que teníamos una deuda con los Menonitas. Sentí que les debíamos este tarro de leche y llegó un tiempo en que cuando pensé en escribir el homenaje hacia ellos dije, es como pagar este tarro de leche, con un libro, además es el encuentro, un encuentro de 2 culturas que marcó a mi abuela y ella me platicó a mí. (Comunicación oral, Domínguez, J., 2018)

Jesús Quintana contó la historia del patrimonio del rancho de su familia y las interacciones que tenía su abuelo con los menonitas después de su llegada:

La familia de mi papá es de aquí de la región desde generaciones atrás. Pues, de un lugar aquí cerca era el lugar de la familia de mi papá, allí hay una tumba de 1800s que es donde está mi tatarabuelo. Entonces, la familia de mi papá ha sido de aquí siempre. Mi familia, mi papá, desde mi abuelo, tenían un rancho que cuando llegaron los Menonitas a colonizar ese rancho quedó en medio. Entonces, mi abuelo tenía mucha amistad con los Menonitas. Cuando yo era niño, me tocó algunas veces acompañar a mi abuelo a visitar a Enrique Dyck. Era jefe de la colonia en este tiempo y era vecino del rancho de mi abuelo. Mi papá siempre convivió con los Menonitas. (Comunicación oral, Quintana, J., 2018)

Los hombres servían como puentes interculturales en los primeros años después de la llegada de los menonitas. El Pastor Walter Rempening Rico, compartió no solo su identidad bi racial y bicultural, resultado del matrimonio de su padre menonita y madre mestiza en los

años 50s, con el proyecto, también habló de su abuela que llegó de Rusia a Cuauhtémoc en 1926. Su abuela era de una comunidad de menonitas modernos rusos que no fueron aceptados en las colonias tradicionales y por eso vivieron en la ciudad de Cuauhtémoc y no en los campos menonitas. A pesar de las prohibiciones de las comunidades tradicionales, la abuela del Pastor Rempening Rico, trabajaba en la comunidad menonita rusa, la comunidad mestiza, y la comunidad tradicional y fue uno de los puentes entre culturas y entre las mujeres menonitas conservadoras y liberales.

Mi abuelita era *Trajchmoaka*, una persona que arreglaban los huesos, una sobadora, y partera. Entonces, era muy solicitada, sí tenía permiso de ir a los Campos y hacer rondas a los Campos, había personas que la recibieron allí, pero no podía vivir ahí. (Comunicación oral, Rempening Rico, W., 2018)

Aunque la mayoría de las interacciones entre los mestizos y los menonitas en los primeros años después de la llegada de los menonitas eran entre hombres, las mujeres menonitas liberales con habilidades necesarias para la comunidad conservadora, como la abuela de Pastor Rempening Rico, siempre han construido redes del apoyo entre mujeres al margen de las reglas oficiales de la comunidad como actos de sororidad intercultural.

A pesar de la realidad que estos encuentros iniciales por hombres y mujeres menonitas (enumerados por fuentes escritas por mestizas y menonitas contemporáneos y por los testimonios grabados en el proyecto de historia oral) eran en el pasado menos frecuentes y profundos que hoy en día, establecieron una base para hacer más interacciones entre culturas.

Los años de división y unión: La excomunión y el desarrollo de relaciones familiares mixtas entre mujeres menonitas conservadoras y liberales

Entre las comunidades menonitas hay muchas razones que explican porque actualmente existen tantas expresiones en la gama de ser tradicional o liberal que incluyen: la llegada de los menonitas liberales de Rusia en 1926, la formación de las comunidades más liberales como resultado de otras migraciones (por ejemplo, la llegada de los menonitas Klein Gemeinde a Colonia Jagüeyes en 1948), la conversión de comunidades tradicionales por denominaciones menonitas liberales canadienses y denominaciones evangélicas de Alemania u otros países, y la ruptura de comunidades tradicionales conservadoras respecto a cuestiones de modernización. Estos factores a través de los años han creado el fenómeno de “las relaciones mixtas familiares,” es decir, que hay una integración de los miembros de diferentes

iglesias, conservadores y liberales, en la misma unidad familiar. La creación de estas relaciones mixtas religiosas dentro de las familias, también han creado un ambiente más abierto a las mujeres en las comunidades menonitas para crear relaciones transculturales. Estos cambios han provocado la descentralización del control y la influencia del jerarca del sistema colonial tradicional conservador y han afectado hombres y mujeres menonitas conservadoras y liberales; para las mujeres, los cambios son más profundos. Hoy en día hay contacto profundo y diario entre las mujeres menonitas conservadoras y liberales y estas relaciones no están limitadas por vínculos familiares, también incluyen relaciones comerciales y sociales (Peters, 1988).

A través de los años, los cambios a las dinámicas en la estructura dentro de las colonias menonitas en Chihuahua, especialmente en las colonias sureñas, han ampliado las oportunidades para mujeres conservadoras y liberales para crear relaciones entre ellas mismas y las comunidades mestizas y el pueblo rarámuri. En Colonia Manitoba, la colonia más cercana a Cuauhtémoc, en los años 60s, 70s, y 80s, había divisiones en la comunidad tradicional y conservadora Old Colony, sobre cuestiones del uso de vehículos y otra tecnología como la luz eléctrica y diferencias de opinión sobre temas de reformas en el sistema educativo y el sistema jerárquico parroquial que causaron las excomuniones y la creación de otras iglesias menonitas e iglesias sin denominación dentro y fuera de la colonia. Estas divisiones afectaron y crearon diferencias religiosas entre familias. El Pastor Rempening Rico habló de la agitación en la comunidad en los 60s cuando era niño:

En aquellos años, hubo problemas allí, esa iglesia se dividió. Pero, esa fue otra de las situaciones para nosotros en cierta manera no muy positiva. Y entonces, eso fue tal vez, algo que marcó el contacto con otra cultura, yo no sabía, era inocente, yo quería hacer amigos y resultaba que, “Tú no puedes ser nuestro amigo,” fue increíble pensar que algunas personas no pudieron disimularlo, hubo muchas otras personas que sí pudieron. (Comunicación oral, Rempening Rico, W., 2018)

Marcela Enns también habló de la excomunión de sus padres de la iglesia tradicional Old Colony en 1980, fueron excomulgados porque compraron una camioneta y usaban ropa moderna.

Cuando salieron mis padres de la iglesia tradicional, mis abuelos maternos ya no hablaban con ellos, de ninguna manera. No eran invitados a las reuniones familiares, nada. Pero, con la familia de mi papa, mi abuelo era todo un rebelde y siempre quería hacer las cosas en una manera totalmente diferente. Nos decía, “¡Qué

bueno!” Pero, con la familia de mi mamá no hablamos con ellos por años. Pero, con el tiempo todo cambió, es diferente ahora, pienso que la gente acepta más que antes, si alguien piensa diferente. (Comunicación oral, Enns, M., 2018)

A través de los años, muchas familias reestablecieron contacto con los excomulgados y actualmente hay muchas familias con un estatus mixto religioso en los campos menonitas.

Cada colonia sureña de Chihuahua (Manitoba, Swift, Ojo de la Yegua, Jagüeyes) ha tenido su propia experiencia respecto a la aproximación a la tecnología y los temas de reforma (desde hace poco en las colonias ultraconservadoras norteñas Sabinal y Capulín también ha habido cambios pequeños), hay variedad en las dinámicas de las relaciones entre familiares de afiliaciones diferentes religiosas y aunque todavía hay excomulgaciones en algunas comunidades, donde el castigo es no comunicarse con la familia, en general, la severidad y las implicaciones han cambiado y actualmente hay más apertura para las relaciones entre mujeres menonitas conservadoras y liberales, lo cual no ocurría antes. Una mujer menonita liberal, Aganetha Loewen de Quintana, describió sus experiencias así:

Allí sí fue muy diferente. Pero, ya poco a poco eso se cambió. Fue muy difícil para mis papás, por ejemplo, mi papá como estaba excomulgado y no podía sentarse a la mesa con los demás para orar, él pretendía que iba lavarse las manos mientras ellos oraban, el no podía integrarse. La excomulgación obligó a mi papá a vender su tienda, porque ya no le iban a comprar. Pero [más tarde], cuando nosotros ya nos casamos, ya en esos años aquí había la iglesia [liberal] y se abrió también la iglesia para la congregación de los Klein Gemeinde. Entonces, se abrió todo más. En esos años hubo muchos cambios para mis tíos también. Y mi tía [conservadora] me dijo, “Yo sí te apoyo.”, yo me sorprendí mucho porque ella se atrevió de decirlo así abiertamente. Sí se portaban bien con nosotros, convivimos muy bien, y que ella se atreviera a expresar verbalmente fue de mucho valor para mí, también sentir que era algo muy diferente y muy nuevo aquí. (Comunicación oral, Loewen de Quintana, A., 2018)

Una menonita liberal y su consultorio médico en una colonia conservadora

La transición entre los tiempos tumultuosos de los cambios y las reformas en las colonias menonitas y los tiempos actuales, donde hay más pluralidad de expresiones fue muy dura, sin embargo, no hubiera sido posible sin el trabajo de las mujeres que salieron de la iglesia

tradicional (por excomulgación o por su propia voluntad), y que luego regresaban a sus comunidades para servir y apoyar a las mujeres que todavía vivían allí (Islas, et al., 2016).

Aganetha Loewen Wiens, madre de tres hijos, enfermera y dueña de un consultorio y una farmacia en Colonia Swift Current, es una de estas mujeres. Ella describió las dificultades que aguantó para recibir una educación secundaria en Rubio y un título de enfermería en Chihuahua en los 1980s sin el apoyo de su familia por razones religiosas.

Yo fui a la escuela tradicional hasta los 12 años. Después estuve unos tres años de descanso. Posteriormente, ingresé en la escuela del Campo 101 donde hubo oportunidad de estudiar más. Al terminar, los 3 años necesarios ahí, me dieron el certificado para poder entrar en Rubio en la escuela secundaria. Y fue un escalón más, una experiencia más, fue pesada, lo hice prácticamente sin hablar español y toda la escuela era en español. Batallé mucho los primeros meses para entender a los maestros. A veces, ni siquiera, me daba cuenta cuando nos encargaban tarea. Pero había unas compañeras muy buenas que se dieron cuenta de lo que batallaba, iban y me preguntaban que si entendía cuál era la tarea que debía hacer. Fue una experiencia extraordinaria. Después tuve la idea de ir a Chihuahua a estudiar enfermería, tuve muchos obstáculos, principalmente de parte de la familia, no había apoyo económico ni nada. No me apoyaban porque tenía esa idea, pero un profesor de aquí del campo 101 me dio el apoyo económico y en todos sentidos para que fuera estudiar allá. Con los años hasta eso, aprendí que sí se podía cambiar, si se puede vivir diferente. Después, me decía: Sí se puede, queriendo, todo se puede. (Comunicación oral, Loewen Wiens, A., 2018)

Ella describe el proceso de conocerse y hacerse novios con su esposo, un doctor en un hospital público en Cuauhtémoc y platicó las dificultades que enfrentaron en sus familias por su relación y matrimonio. También, habla sobre un consultorio que abrieron juntos en una comunidad tradicional en Colonia Ojo de la Yegua, a fines de los 1980s y que era el único consultorio en esa época que ofrecía servicios en alemán bajo para la comunidad menonita.

Era un campo muy tradicional. Cuando empezamos allí, no había carretera, no había luz eléctrica; después, con los años empezaron a cambiar sus ideas y se instaló la luz eléctrica y después empezaron a construir carretera. En el consultorio teníamos un cuarto para atender partos. Sí, nos tocaban muchos, muchos partos. Eran muchas aisladas [las mujeres]. Me habían rechazado porque me salí de la comunidad. Pero por la atención médica sí llegaban. Eso no fue rechazado. Eso sí lo aceptaban. No fue problema allí. Ni para los partos. En todo sentido de atención

médica, sí llegaba la gente y mucha, mucha gente. Los que no sabían español batallaban mucho para irse a cualquier parte al médico. Por eso también, nos buscaban. Por tener la ventaja de que sí nos pudiéramos comunicar en el idioma de ellos. (Comunicación oral, Loewen Wiens, A., 2018)

Su esposo murió en 1998, pero Aganetha continuó atendiendo el consultorio y la farmacia sola, donde sigue trabajando hasta hoy en día. Habló de estas experiencias y como cambaron las actitudes y costumbres en la colonia a través de los años:

Actualmente sigo trabajando, sigo haciendo lo que me gusta y aprendí. Tengo una farmacia y me encanta atenderla y también la gente y el consultorio. De repente, pues hay un parto tras otro, siguen naciendo niños aquí, me gusta atenderlos. No puedo decir que ha cambiado mucho el trabajo porque sigo haciéndolo igual que antes. Ahora ya no tanto, no porque ya no están tan limitados del idioma, sino ahora deliberadamente escogen el lugar que ellos quieren. En esos 35- 40 años que me ha tocado estar en la escuela y en el trabajo, ha mejorado mucho. Hay muchos más programas y escuelas en los Campos que también ya dan más, hasta la prepa. Ya la mentalidad está más abierta. Sí ya no es tan cerrado. (Comunicación oral, Loewen Wiens, A., 2018).

Sus hijas adultas, Carolina y Amelia, que crecieron entre dos culturas, mestiza y menonita y le sugirieron a su madre aceptar la entrevista para esta investigación, hablaban de la importancia del trabajo y su madre y la tenacidad que tenía para hacer los cambios en su propia vida y en la vida de los demás:

Tienes que pensar en lo aguantaron tus padres para llegar hasta aquí. Batallaban mucho. Mi mamá, su lucha era tan grande y me siento mal cuando pienso en ella, pero sí, pienso que es un privilegio y una cosa muy hermosa tener las dos culturas. La historia de nuestra mamá es tan importante y poderosa. Nos sentimos muy orgullosas de ella y pensamos que todos tienen que escuchar porque luchó tan duro para cambiar la condición de su vida. (Comunicación oral, Pacheco Loewen, A. y Pacheco Loewen, C., 2018)

La promoción actual de las artesanas y emprendedoras menonitas conservadoras, por mujeres liberales

Aganetha Wiens Loewen, quien al primero no sentía tan confiada de compartir su historia y sus hechos públicamente, por razones culturales que hacen énfasis en la humildad, muchas mujeres menonitas, especialmente las de comunidades conservadoras, no quieren o no pueden promover sus empresas caseras (las panificadoras, mercerías, la venta de ropa usada, y servicios de costurera son las comunes) o su artesanía en esferas públicas fuera de sus comunidades. También, aunque en la actualidad hay más mujeres conservadoras que hablan español además de plautdietsch, la barrera del idioma tiene un impacto grande en la participación de mujeres conservadoras en las dinámicas económicas públicas de los campos menonitas.

Un aspecto grande del trabajo de sororidad intercultural en los campos menonitas es la promoción de la obra artesanal y los servicios que proveen las mujeres liberales a mujeres conservadoras.

Veronica Enns, habló del gran patrimonio de artesanas menonitas y el deseo que ha tenido desde el pasado para promover artesanas de comunidades tradicionales que trabajan actualmente:

He intentado ver cómo puedo hacer arte que tenga que ver con mis tradiciones y raíces. Lo interesante es que son esculturas, las galletas y *Werrennikje* que hacen las mujeres, porque en la cerámica es igual. Eso me inspiró mucho. Desde que tengo memoria, siempre buscaba los dibujos de mi abuelita en el *Kjiste* (el cofre) de mi mamá para verlos. Mi abuelita [Helena Rempel Bueckert] dibujaba para los libros para colorear para los niños (*Malbuchen*). En los libros para colorear usualmente se representan y dibujan las actividades de las mujeres. Y el trabajo del rancho, pero el trabajo doméstico de la mujer se honra en los libros para colorear, sin embargo, en la vida diaria no ocurre. Los libros para colorear son muy interesantes, pero no se puede encontrar la autora. Hay 70 dibujos bonitos y no hay un nombre, solo el nombre de la imprenta. Las personas que los hacen tienen que recibir reconocimiento. (Comunicación oral, Enns, V., 2018)

El año después del proyecto de historia oral, Verónica facilitó y tradujo una entrevista por Luna de Plata TV con una artesana de una comunidad conservadora menonita. Ella dijo de la experiencia:

Un momento destacable era cuando conocí a Lena Klassen, ella produjo los libros para colorear “Aus den Menoniten Leben (Así viven los menonitas).” Nosotras crecimos con estos libros y sus pasiones me fascinan. Ella es una de las artesanas

locales que ganen una vida de su trabajo. Ella es una diseñadora y fabricante excelente de muñecas y sus habilidades de composición son destacadas en los bordados y las competencias de arte. Lena toma muchos pedidos también de Canadá y EEUU. Recientemente dice que su negocio ahorita está creciendo, esto le da alegría, pero también es mucha carga porque ella los hace sola. Ella no se casó y buscó hacer algo le gustaba, y que sirviera para sobrevivir. En Bolivia, en Canadá, por todo el mundo existen sus libros con el grupo de arte [menonita]. (Luna de Plata TV, 2019)

En los últimos años, la artesanía y los productos del trabajo doméstico del hogar tradicional hecho por mujeres en comunidades conservadoras ha sido promovido por el Departamento de Turismo Tres Culturas, en eventos culturales de la región como El festival de las Tres Culturas, y se venden en El Museo Menonita, también en otros sitios en el Corredor Comercial, en comercios con dueños y dueñas menonitas liberales, de igual manera, en eventos de temporada son promovidos por Casas de Colonia, como Der Klein Weihnachtmarkt (El mercadito navideño). Muchas veces esta promoción está facilitada por mujeres liberales y sus conexiones familiares amistosas con mujeres conservadoras y crea una dinámica de beneficio mutuo entre ellas ya que pueden colaborar social y económicamente, así, las mujeres conservadoras tienen una oportunidad para interactuar en las esferas públicas fuera de sus comunidades, esto de una manera que está de acuerdo con sus valores y/o sus habilidades de lenguaje.

Una Señorita Chihuahua menonita y la creación de una oficina de enlace de entre la comunidad menonita y el Gobierno del Estado de Chihuahua

La oficina de enlace entre las comunidades menonitas y el Estado del Gobierno de Chihuahua (Chihuahua Vive Con Los Menonitas 2008-2016 y Chihuahua Amanece Para Todos en la Comunidad Menonita 2017-Presente) es un espacio colaborativo para promover el bienestar de todos en los campos menonitas, pero con un enfoque especial en apoyar a las mujeres y los niños en comunidades tradicionales. La ex directora del programa, Lic. Claudia Pérez Howlet, habló de los primeros años de la oficina y de Katharine Renpenning, una emprendedora de la comunidad menonita liberal quien fue Señorita Chihuahua en 1987, quien fundó la oficina con el apoyo del entonces gobernador de Chihuahua, Lic. José Reyes Baeza Terrazas. Ella inició dando atención especial y sirviendo como enlace entre la comunidad menonita y El Gobierno del Estado.

Claudia también habló de los servicios actuales que ofreció la oficina, especialmente en las comunidades menonitas conservadoras. Un gran parte de los recursos disponibles son servicios lingüísticos de traducción e interpretación entre el español y plautdietsch:

Tenemos una traductora [de una comunidad menonita liberal] que puede servir como enlace para lo que necesiten. Ellos nos hacen una solicitud y nosotros los contactamos y hacemos la cita. Servimos de enlace con el ayuntamiento, obras públicas y el área de educación. Tenemos servicio de traductora, por ejemplo, desde eventos muy grandes masivos hasta lo mínimo, por ejemplo, está acompañando a una persona en asilo, una señora, una adulta mayor, le lleva a sus citas en Seguro Social. Para que interprete lo que el doctor le esté diciendo. Y ya con respecto a salud, apoyamos en muchos de los campos más alejados, que nos como la Colonia El Sabinal. (Comunicación oral, Pérez Howlet, C., 2018)

Estos servicios de traducción e interpretación oficiales del Gobierno del Estado de Chihuahua fueron inspirados en parte, por la labor común y no oficial de mujeres menonitas que hablan español, quienes usualmente son de comunidades liberales; ellas acompañan a sus familiares u otras conocidas para apoyarles con sus necesidades en español y representan el espíritu de colaboración entre mujeres liberales y conservadoras al tal grado que la influencia de esta obra se extiende fuera de las comunidades menonitas.

En el proyecto de historia oral, Katharine Renpenning, la fundadora de la oficina de enlace y practicante de labores intra e interculturales, habló de su motivación para servir la comunidad menonita y de sus deseos para más colaboración intercultural:

Entonces, bajamos los programas de todo tipo: de educación, en desarrollo rural, en salud, en tránsito, entonces, pues, fue muy, muy bonito, un poquito difícil. Fue mi primer contacto con la comunidad [más conservadora] porque todo mi contacto había sido así como que muy de lejos. Mucha gente sabía que yo había sido Miss Chihuahua y que era menonita, sentía que a veces me veían como entre una especie de admiración y rechazo. La gente sí se me conoce un poquito, pero, ya dentro del periodo del programa. Fue muy gratificante porque mucha gente, pues, estaba muy contenta y agradecida. Pienso que somos mediadores. No nada más culturales somos mediadores generacionales. Somos mediadores económicos. Somos mediadores en el aspecto ecológico, en el aspecto en el amor por Dios, amor por la naturaleza. Es muy interesante y aquí en esa mediación es muy importante, desde mi punto de vista, que la mediación que se hace con las otras culturas sea también a otros niveles. (comunicación oral, Renpenning, K., 2018).

Servimos juntas: escenarios de los sectores de la salud, educación, y el desarrollo comunitario como puentes de sororidad intercultural

Además del trabajo de la oficina de enlace entre las comunidades menonitas y el Gobierno del Estado, hay diversificación increíble en la interacción de comunidades tradicionales y liberales, así como con las comunidades mestizas y el pueblo rarámuri, unidas en una obra de bienestar social.

Aunque la gran mayoría de las mujeres menonitas conservadoras y liberales en las colonias sureñas de Chihuahua no se identifican como feministas, sus acciones como construir redes de colaboración para el desarrollo social en espacios “mujer-centros” como el Centro de Partería Casa Geburt y en espacios mixtos como La Delegación del Campo 101 de La Cruz Roja, Escuela Menonita SEP Campo 38 1/2, y Ministerio de Amor, la escuela bilingüe español/rarámuri en Colonia Manitoba, personifica el trabajo de la sororidad intercultural.

Atención y capacitación en su lengua materna: Centro de Partería Casa Geburt

Katia LeMone, una enfermera especializada en obstetricia y maestra de salud pública con más de 30 años de experiencia, es originalmente de Nuevo México, pero actualmente, vive en Colonia Manitoba en los campos menonitas, es la segunda vez que vive en Chihuahua, la primera fue en 1979. Es directora y docente principal del Centro de Partería y Capacitación de Parteras Casa Geburt:

Estaba viviendo en Parral y conocí a una mujer Tarahumara en la calle y me invitó a su casa. Estábamos platicando y tomando té y me preguntó si quería ver sus “instrumentos.” Y ella me los mostró y me dijo, “Soy partera. Ayudo a las mujeres con los partos.” Me interesó mucho y cuando regresé a los Estados Unidos, hice un voluntariado en El Paso con unas amigas que estaban capacitando para ser parteras. En este tiempo tuve una experiencia transformadora durante un parto difícil y decidí que no solo quería ser partera, también deseaba capacitar a las parteras. Las mujeres no tenían y todavía no tienen acceso a la atención que necesitan. Quería ser una defensora de las mujeres y proveerlas de lo que necesitan. Lo importante es mujeres apoyando a las mujeres (Comunicación oral, LeMone, K., 2018).

En 2008, en su consultorio de partería en Nuevo México, tuvo su primera cliente de los campos menonitas, una *Trajhtmoaka* (sobadora) muy conocida en la comunidad; en 2014 ella atendió más de 20 partos de mujeres en los campos.

Después de varios años, me invitaron a venir a los campos menonitas y dar clases para capacitar en la comunidad. La primera vez, vine por 10 días a capacitar duolas, es decir, mujeres que informan y acompañan a la embarazada, pero en diciembre de 2015 me mudé a los campos para capacitar parteras también porque había una demanda muy alta para el curso. Mi meta era entrenar a las personas para que después ellas pudieran capacitar a los demás en alemán bajo. Hemos tenido dos generaciones de capacitación de partería. En la primera generación, teníamos 15 integrantes y todas eran menonitas, liberales y conservadoras. Había alumnas de comunidades tan conservadoras que estaba me asombraba que quisieran venir y capacitarse con nosotras. En la segunda generación, teníamos 7 menonitas, 2 rarámuris, y una mestiza. En la segunda generación traté de integrar la capacitación de salud pública, así como construir relaciones con la comunidad y las iglesias.

Tenemos cifras muy altas de mortalidad materna y en este ambiente parteras y doulas tendrían que ser promotoras de la salud pública. Tenemos metas muy grandes. No habría imaginado lo que hemos realizado. En 2016 se abrió el Centro de Partería y Capacitación Casa Geburt. Tenemos comunicación con La Asociación Mexicana de Partería y algunos hospitales. Quisiéramos que cada mujer pudiera tener atención segura en su lengua materna. Es lo que me encantaría ver. (Comunicación oral, LeMone, K., 2018)

Clara Enns, costurera y partera de una comunidad liberal, fue integrante de la primera generación y habló de la importancia de capacitar parteras para servir a todas las mujeres de la región: menonita, mestiza y rarámuri.

Hay una falta de educación, en la comunidad no hablan mucho de los partos, ni de la salud de la mujer. Una de las barreras más grandes es el idioma. Queremos empoderar a las mujeres para que tengan lo que necesitan (Comunicación oral, Enns, C., 2018).

Colaboración entre culturas: Mujeres y La Cruz Roja Mexicana Delegación 101

Nos llaman “La Delegación Menonita”, pero, somos de diferentes culturas aquí y servimos a todos,” dijo, Diego González, el Sub-Director Local de La Cruz Roja Mexicana Delegación 101 en la Colonia Swift Current. Habló más del ambiente transcultural de la delegación:

Es realmente, increíble como uno que viene de otra comunidad puede incluirse, Y como las mismas personas de la comunidad le dan la confianza a uno y te incluyen y te abrazan en su comunidad. Eso me ha pasado, en la cuestión de la comunidad es muy bonito que le tengan la confianza uno después de tanto tiempo. Sabemos que con la comunidad Menonita ganarse la confianza es todo. Y hemos tenido muy buena comunicación y muy buenas experiencias de intercambio cultural. Son amistades muy sinceras, son amistades muy bonitas y ellos se prestan mucho a la cuestión de aprender más de nosotros. Que, si uno está caído, entre todos lo jalen y levantan. Y eso, en un futuro que me imagino que va hacer así (Comunicación oral, González, D., 2018).

En la Delegación 101, trabajan juntos, mestizos y menonitas, hombres y mujeres, pero las mujeres menonitas, liberales y conservadoras, socorristas y damas voluntarias están quebrando esquemas para servir su comunidad local y comunidades nacionales e internacionales.

Connie Penner, de la Colonia Klein Geimende Jagüeyes, tenía 18 años cuando fue entrevistada por el proyecto y trabaja como TUM Básico en la Delegación de la Cruz Roja Mexicana. Habló de sus experiencias creciendo en una comunidad conservadora y su trabajo como socorrista local e internacional:

Estudié en la segunda generación de la capacitación de TUM (Técnico en urgencias médicas) Básico aquí en el campo 101. Soy de la Colonia Jagüeyes, siempre he hecho las cosas diferentes. Cuando era niña me gustaba trabajar en el rancho con mi papá. Ahora no llevo un estilo de vida tradicional, pero asistí una escuela privada Klein Geimende. No estudiábamos mucho de español. Aprendí la mayoría de mi español de la clase TUM Básico y trabajando aquí. La vida era muy dura, pero ahora es más fácil. Soy responsable de una ambulancia y respondo a las llamadas de emergencia, casos de clínica y también de trauma. [...] Tuve, además, la oportunidad de ir a Houston con el equipo nacional para ayudar después del Huracán Harvey. Estábamos en un equipo bilingüe, atendimos a las personas en inglés y español. Fue una experiencia que cambió mi vida totalmente. (Comunicación oral, Penner, C., 2018).

Connie también habló de su dinámica con mujeres tradicionales en la comunidad y el rol mujeres en la organización:

Un día, una mujer menonita muy tradicional me dijo en alemán bajo, “Que tan buena es que las personas que hablan alemán bajo están haciendo estas clases de capacitación porque puedo hablarte en alemán bajo.” Me sorprendí mucho porque pensé que las mujeres tradicionales no tenían permitido recibir este tipo de capacitación. Pero, me di cuenta que es diferente porque muchas mujeres menonitas toman este curso de TUM Básico. Hay como 20 mujeres con la certificación de TUM Básico actualmente. Y hay otro grupo: “Las Damas Voluntarias de la Cruz Roja”, ellas no trabajan en la ambulancia, pero hacen mucho trabajo para apoyarnos. Nos ayudan con la limpieza y con las donaciones. Hay ventas de comida para recaudar fondos. Cuando pasaron los sismos de la zona central de México, estas mujeres organizaron el acopio, son muy generosas y nos sentimos muy apoyadas por ellas. (Comunicación oral, Penner, C., 2018).

En la Delegación 101 hay un espacio para todas las mujeres, liberales y conservadoras, las que hablan español y las que no, para servir a su comunidad de la manera que quieran y se sientan cómodas. Las mujeres conservadoras traen su labor doméstica y los valores de construir redes del apoyo a un lugar público y por el bienestar de los demás, están autorizadas por sus comunidades para participar en la vida pública, aunque en otros casos esto no está permitido o está mal visto. De esta manera, las relaciones de sororidad entre las mujeres liberales y conservadoras crean puentes de oportunidad y facilitan más la solidaridad del trabajo y servicio entre culturas. Aunque en el pasado las mujeres TUM Básico eran la de estilo de la vida más liberal, hay más mujeres conservadoras que reciben capacitación en la Cruz Roja del campo 101 y actualmente, ya están disponibles en las comunidades conservadoras los talleres y cursos de primeros auxilios en alemán bajo.

Me enamoré de la cultura: 20 años de ser una maestra mestiza en una colonia menonita conservadora

Los puentes de sororidad contruidos por las relaciones entre mujeres conservadoras y liberales se extienden también a colaboradoras en la comunidad mestiza. Diana Sandoval, una maestra de español en una primaria y secundaria menonita incorporada a la Secretaría de Educación Pública (SEP) en el Campo 38 ½ en la colonia conservadora Ojo de la Yegua, describió sus experiencias viviendo y trabajando en los Campos Menonitas por 20 años y su tiempo como maestra de español. Ella habló del origen de sus conexiones con la comunidad menonita por medio del Templo Ebenezer, una iglesia menonita liberal de Cuauhtémoc:

Fui por primera vez a una iglesia menonita cuando tenía 17 años, ahí fue mi primer contacto con ellos. Comencé a ir a la iglesia, el pastor era menonita y su esposa mestiza. Había tres líderes en la iglesia, una era misionera canadiense, también de origen menonita, el pastor menonita y su esposa mestiza. Ese fue mi primer contacto con los menonitas, pues ellos hablaban español ya que habían crecido en México. [...] La iglesia del Campo 67 en una comunidad menonita, estaba pidiendo una maestra mestiza, pero, con fe menonita, que deseara trabajar en la comunidad para enseñar español, me invitaron a ir para trabajar un año y acepté. Fue la primera vez que tuve un contacto directo con la comunidad menonita tradicional, porque mis encuentros anteriores fueron con menonitas más abiertos con otra forma de vida, en el Campo 67 la comunidad era muy tradicional. Entonces, comencé como maestra, viví en la casa de los pastores de la iglesia. Había una pareja de maestros y otra pareja de pastores. Entonces, trabajaba con estos maestros y vivía con los pastores, estaba en la comunidad de lunes a viernes y al fin de la semana regresaba a mi casa en Cuauhtémoc. (Comunicación oral, Sandoval, D., 2018)

Ella también habló de las tensiones entre las comunidades liberales y conservadoras, los cambios que ha visto en los Campos durante su tiempo como maestra, y como su deseo para servir construyó puentes interculturales:

Fue difícil, la comunidad liberal fue la que me llevó a trabajar allí, pero viví entre la comunidad tradicional. Para ellos era difícil ver y vivir con una mestiza en medio de la comunidad. Tal vez, mi forma de vestir que era algo diferente y les llamaba la atención. También sentían un poco de miedo, porque enfrentaban algo desconocido y no sabían quién era yo, ni que era lo que iba a enseñar, poco a poco fueron cambiando; vine por un año y me quedé 20. Pero, creo que mi mayor motivación siempre ha sido servir. Enseñar a las personas la fe, principalmente, eso es mi primer punto y el segundo es, pues, el idioma. Y también creo que una de las cosas que me más apasiona es que ellos puedan ver que la cultura mestiza es diferente a la idea que siempre han tenido en su cabeza. Eso creo que unas de las motivaciones más grandes para mí. Y también, me enamoré de la cultura menonita. No puedo decir que era algo que fuera un sacrificio, más bien fue un placer hacerlo. Y mi motivación es el servicio y el amor hacia los menonitas (Comunicación oral, Sandoval, D., 2018)

La familia Tarahumara nos mueve: Una escuela bilingüe rarámuri/español, llamada Ministerio de Amor

Aunque los miembros del pueblo rarámuri siempre han estado presentes en esta región desde años antes de la fundación de San Antonio de los Arenales, en los últimos años muchas personas del pueblo rarámuri han venido de la Sierra Tarahumara a los campos menonitas a buscar trabajo y una condición de vida mejor. Una de estas familias era la familia Ramos-Bustillos que salió de su hogar de la Sierra en 2010. Cuando llegaron, no anticipaban las fuertes relaciones que construirían con la comunidad menonita y cómo el trabajo de una mujer menonita conservadora, Maria Wiebe, y sus compañeras de la iglesia, impactaría sus vidas.

Bruno Ramos Rivas y su esposa Alicia Bustillos González hablaron con el proyecto de sus experiencias de migración y su trabajo como director y maestra en una escuela bilingüe rarámuri/español, Ministerio de Amor, patrocinado por una iglesia menonita Klein Gemeinde, fundada originalmente por Maria Wiebe en Colonia Manitoba. Bruno contó de su migración:

Somos del municipio de Guachochi. Tenemos aquí ya viviendo [en los campos menonitas] con la familia alrededor de 10 años. Me vine por cuestiones del empleo, para buscar otra condición de vida. Vine a buscar un trabajo y, pues, empecé trabajando aquí con un constructor materialista, con el señor Pedro Fehr y duré 6 años. (Comunicación oral, Ramos y Bustillos, 2018)

Cuando llegaron notaron la falta de oportunidades educativas para los niños rarámuri en los campos:

Cuando nosotros llegamos aquí veíamos niños en la calle, temprano, a mediodía y en la tarde, estos niños no tenían un hogar, no tenían escuela, no tenían nada. Pero, sí había. Allí está, ya lo vemos que sí había. Hay que escarbarle un poquito. Lo empezó la esposa de Jacobo. María Wiebe. Entonces, siempre estaré agradecido porque ella puso su semillita. (Comunicación oral, Ramos y Bustillos, 2018).

Peter Rempel, un miembro de la junta escolar Ministerio de Amor y el director de una escuela privada menonita Klein Gemeinde, describe los orígenes de la escuela en más detalle:

Este proyecto empezó por parte de la esposa del pastor que está en nuestra iglesia, Jacobo Enns. Ella empezó primeramente con otras esposas de miembros de la iglesia. Ella vio que llegaban los Tarahumaras a los campos menonitas y no tenían oportunidad de ir a la escuela, porque no había escuela. Entonces, la esposa simplemente vio la necesidad de los niños. Y como su esposo es empresario y tiene muchos trabajadores, también tiene huerta y ella simplemente vio a todos esos niños

todos los días en la casa sin aprender nada. Entonces, empezó con otras amigas de la iglesia un día en 2011. Reunieron a los niños que veían corriendo con sus vecinos. Iniciaron con tal vez 8 niños, yo creo. Los reunían y empezaron a contarlos historias de la Biblia y a colorear. Después, se involucraron también jóvenes, niñas de la iglesia para ayudarles. Se juntaron más niños, más y más y más hasta que eran 30 y 40 casi. Empezaron a enseñarles dos días de la semana. Después se construyó este edificio nuevo por parte del pastor para mover todo eso aquí. Antes usaban la cochera de su casa. Y después en su bodega y en el patio porque el grupo crecía y al final aquí estamos [en el plantel escolar]. (Comunicación oral, Rempel, P., 2018)

Bruno y Alicia hablaron de cómo se involucraron con la escuela:

Gracias a Dios, conocimos al Pastor Jacobo Enns, él nos invitó a trabajar en la escuela. Entonces eran 28 a 30 alumnos, todos de la etnia Tarahumara, venían de los municipios de Bocoyna, Guachochi y Carichi, estos alumnos, eran y son todavía, hijos de personas que trabajan para empresarios menonitas. Entonces, había la preocupación de que estos niños fueran atendidos en su educación esa era la intención, el propósito de la escuela. Y bueno, ahorita ya tenemos 3 años trabajando allí, muy a gusto, por cierto. Estoy muy contento porque se me da la oportunidad de ayudar a mi gente (Comunicación oral, Ramos Rivas B. y Bustillos González, A., 2018)

También hablaron de la visión cultural y pedagógica de la escuela que tiene autonomía cultural y académica completa en su organización:

Es muy importante ser Tarahumara y sentirse Tarahumara. Porque hay muchos jóvenes que son Tarahumaras, pero, no se sienten Tarahumaras, no quieren sacar ese Tarahumara que traen, que son irremediamente. Entonces aquí en la escuela yo platicaba con el comité, le digo, “Cuándo contraten a una persona aquí como maestra que sea Tarahumara y que se sienta Tarahumara, que ame la cultura y que ame a su gente. Porque de otra manera no puede ayudar.” Vamos a ir en camino y nos quedamos ahí. Sí, sucede como en muchas partes de que, pues, a veces ha negado nuestra cultura o nuestra gente. Tener maestras y maestros Tarahumaras enseñando a niños Tarahumaras, pues tiene una ventaja muy grande porque primero se identifican. Los niños tienen mejor confianza, una mejor comunicación, porque el maestro entiende la cultura Tarahumara. Yo conozco como piensan, como viven, hasta donde pueden hacer ciertas cosas porque yo crecí en allá en la Sierra Tarahumara. Y eso es lo que beneficia tener maestros Tarahumaras, la comunicación. Y todo esto que te mencioné. E igual para los papas también. Se identifican con uno y tienen más confianza, si tienen algún problema, alguna

necesidad, vienen con toda confianza. La familia Tarahumara es la que nos mueve. (Comunicación oral, Ramos Rivas B. y Bustillos González, A., 2018)

Alicia describió sus experiencias en el sistema de escuela pública de la Sierra y su motivación para hacer una educación bilingüe rarámuri/español:

Yo recuerdo que yo no hablaba en español, empecé a hablarlo cuando tenía 13 o 14 años. Y todavía no lo hablo bien. Pero, hay voy. Siempre es difícil entender y estudiar en una escuela porque siempre le dan a uno las clases en español. Y es difícil cuando no lo entiendes y que siempre has hablado en tu lengua materna. Entonces, es difícil entender palabras que te dice el profe. Y entiendes muy poco y por eso muchas veces la cultura Tarahumara no avanza mucho con conocimiento académico porque siempre es dado en español. Sí, entonces, allí es donde, hasta ahorita, veo que así es la escuela. Entonces, cuando me encuentro con un niño que sufre por eso, me acuerdo de mi infancia y digo, pues, yo creo que está pasándole lo que a mí (Comunicación oral, Ramos Rivas B. y Bustillos González, A., 2018)

En el año escolar 2017-2018, la escuela atendió 40 alumnos de preescolar hasta sexto grado, empleó 6 maestras rarámuri, y recibió su certificación oficial de la SEP. Bruno y Alicia anticipan que la escuela continuará creciendo por causa del aumento de la migración de la Sierra a los campos y esperan que puedan servir a los alumnos hasta que terminen la secundaria en el futuro cercano. Aunque la escuela actual es diferente que la que empezó Maria Wiebe en 2011, el espíritu de servicio y los valores colaborativos que vienen de las redes del apoyo de las mujeres conservadoras menonitas, permanecen como un legado y testimonio de cómo la sororidad puede construir puentes interculturales en La Tierra de la Tres Culturas.

Conclusión

En la entrada del pueblo Álvaro Obregón, una comunidad mestiza 40 kilómetros al norte de Cuauhtémoc ubicada en la frontera de las colonias Manitoba, Swift, y Ojo de la Yegua, conocido por su apodo “Rubio,” hay un letrero pintado a mano que lee, “Rubio Tierra del Trabajo.” Aunque las comunidades menonitas, mestizas, y rarámuri tienen historias distintas, circunstancias económicas, y dinámicas socio-políticas, que informe sus llegadas a la región Tres Culturas y sus experiencias actuales, la promesa del trabajo y una mejor condición de vida se atrailló y se motivó a todos.

Pese a que la región Tres Culturas sirve como un baluarte de oportunidades laborales para personas de otros lugares, domésticos e internacionales, las esferas laborales y económicas de las industrias principales de la zona: agricultura, ganadería, y la fabricación industrial tradicionalmente han sido patriarcales y el trabajo doméstico y asalariado de las mujeres menonitas, mestizas, y rarámuri ha sido subvalorado y subestimado y ha existido en los márgenes de sus comunidades.

En los últimos años la organización y la colaboración de mujeres adentro y fuera de sus comunidades ha creado espacios mujer-centros autónomos por su crecimiento, bienestar y liberación en maneras que corresponden con sus prácticas y preferencias culturales. Al mismo tiempo, las mujeres han empezado a integrarse más en espacios públicos del comercio y el desarrollo social. Las relaciones entre mujeres menonitas conservadoras y liberales también con las relaciones entre mujeres mestizas y rarámuri proveen puentes de acceso a estas estructuras de la vida pública que antes parecía inaccesible.

Solas, ninguna de las mujeres: menonitas conservadoras o liberales, mestizas, o rarámuri tienen el apalancamiento (social, económico, lingüístico, etc) para realizar sus aspiraciones en un sistema patriarcal, pero, trabajando juntas todas las mujeres de la región Tres Culturas podrían alcanzar una participación más completa, justa, fortalecedora y gratificante en sus comunidades y el mundo.

Referencias

- Domínguez, J. (2018, 26 de febrero) entrevistado por Abigail Carl-Klassen en Cd. Cuauhtémoc, Chihuahua [Transcripción].
- Domínguez, J. (2015). *La otra historia de los menonitas*. Cuauhtémoc, Chihuahua: Editorial Kleidi.
- Dyck, C. (1993). *An introduction to Mennonite history*. 3rd ed. Scottsdale: Herald Press.
- Enns, C. (2018, 7 de febrero) entrevistada por Abigail Carl-Klassen en Campo 101 Colonia Swift, Chihuahua [Transcripción].
- Enns, M. (2018, 6 de febrero) entrevistada por Abigail Carl-Klassen en Campo 10 Colonia Manitoba, Chihuahua [Transcripción].
- Enns, V. (2018, marzo 11) entrevistada por Abigail Carl-Klassen en Campo 10 Colonia Manitoba, Chihuahua [Transcripción].
- Enns, V. y Enns, M. (2018, 15 de mayo). Una mirada a mi hermandad. *Heraldo de Chihuahua*.

- Fast, K. (2004). Religion, pain, and the body: Agency in the life of an Old Colony Mennonite Woman. *Journal of Mennonite Studies* 22.1 103-29.
- Friesen, J. (2004). Old Colony theology, ecclesiology and experience. *Journal of Mennonite Studies* 22.1 132-44
- Friesen, W. (s/f.). Dietsche Mejal. *Home* [Archivo de video]
<https://www.youtube.com/channel/UCRCBghkzVMwh28AxQWTS6UQ>
- González, D. (2018, 15 de febrero) entrevistado por Abigail Carl-Klassen en Campo 101 Colonia Swift, Chihuahua [Transcripción].
- Islas, P. (2018, 26 de enero) entrevistada por Abigail Carl-Klassen en Campo 2, Colonia Manitoba, Chihuahua [Transcripción].
- Islas, P. (2016). *La colonia menonita en Chihuahua: Escenarios para el bienestar social*. Chihuahua: Centro de Estudios Multidisciplinarios en Investigación Intercultural.
- Islas, P. y Trevizo, M. (2016). *Mujeres menonitas: Miradas y expresiones*. Chihuahua: Instituto Chihuahuense de la Cultura.
- Islas, P. y Trevizo, M. (2016) *Hombres y mujeres menonitas destacados: Caminos inspiradores*. Chihuahua: Secretaría de Desarrollo Social, Gobierno del Estado de Chihuahua.
- Jonas, J. Luna de Plata TV. (13 de junio del 2019. *Menonitas en México: Estilos de vida, cultura, y tradición: Historia 2*. [Archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=nNY0P9rawGM>
- LeMone, K. (2018, 7 de febrero) entrevistada por Abigail Carl-Klassen en Campo 6 ½, Colonia Manitoba, Chihuahua [Transcripción].
- Loewen, A. (2018, 7 de marzo) entrevistada por Abigail Carl-Klassen en Campo 101 Colonia Swift, Chihuahua [Transcripción].
- Mejal, D. y Krax, M. Menonita Mexicana. (s/f.). [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/channel/UCRe7SpRNbeGZu60PGs3Awbg>
- Pacheco Loewen, A. & Pacheco Loewen C. (2018, 14 de marzo) entrevistadas por Abigail Carl-Klassen en Campo 38 ½, Colonia Ojo de la Yegua, Chihuahua [Transcripción].
- Penner, C. (2018, 14 de febrero) entrevistada por Abigail Carl-Klassen en Campo 101 Colonia Swift, Chihuahua [Transcripción].
- Pérez Howlet, C. Y. (2018, 20 de febrero) entrevistada por Abigail Carl-Klassen en Campo 10 Colonia Manitoba, Chihuahua [Transcripción].
- Peters, J. (1988) Mennonites in Mexico and Paraguay. *Journal of Mennonite Studies* 6.1 198-214.
- Quintana, J. y Loewen de Quintana, A. (2018, 16 de marzo) entrevistados por Abigail Carl-Klassen en Campo 22, Colonia Manitoba, Chihuahua [Transcripción].
- Ramos, B. y Bustillos, A. (2018, 31 de marzo) entrevistados por Abigail Carl-Klassen en Campo 14, Colonia Manitoba, Chihuahua [Transcripción].

Rempel, P. (2018, 29 de marzo) entrevistado por Abigail Carl-Klassen en Campo 2A, Colonia Manitoba, Chihuahua [Transcripción].

Rempening, W. (2018, 16 de marzo) entrevistado por Abigail Carl-Klassen en Campo 2, Colonia Manitoba, Chihuahua [Transcripción].

Renpenning, K. (2018, 23 de marzo) entrevistada por Abigail Carl-Klassen en Cd. Chihuahua, Chihuahua [Transcripción].

Sandoval, D. (2018, 19 de febrero) entrevistada por Abigail Carl-Klassen en Cd. Chihuahua, Chihuahua [Transcripción].

* Es escritora, poeta, traductora, profesora e investigadora etnográfica de origen de Seminole, Texas. Actualmente vive en El Paso, Texas, y colabora con educadoras, artistas, e investigadoras binacionales para promover el entendimiento intercultural, la sororidad y la justicia social en la frontera. Recibió una maestría en escritura creativa bilingüe de la Universidad de Texas en El Paso y ha enseñado en varios lugares en EEUU y Latinoamérica. Ha realizado proyectos de historia oral de las comunidades menonitas en México en inglés y español que se incluye su obra más reciente “Rebeldes, exiliados, y mediadores: Encuentros transculturales en los Campos Menonitas de Chihuahua.”

Aproximación histórica a la sororidad del baile flamenco: ruptura con el modelo educativo femenino

Bárbara de las Heras Monastero *

Introducción

Actualmente podemos afirmar que la bailaora de flamenco goza de un estatus laboral basado en el reconocimiento y valoración de su trabajo artístico, sin embargo, este hecho no siempre ha sido así. Hasta hace algunas décadas la profesional del baile flamenco ha tenido que soportar la estigmatización de su profesión, de tal manera que se ha visto cuestionada y enjuiciada peyorativamente por el solo hecho de dedicarse a este subgénero artístico. Esta circunstancia ha sido debida a una serie de acontecimientos socio históricos que han influido en la visión que se ha tenido de las mismas.

Con este trabajo pretendemos analizar en qué medida y de qué manera se produce un proceso de sororidad en el campo del baile flamenco a un nivel familiar, educativo, cultural y laboral. La teoría que proponemos se basa en que, a lo largo de la historia, la red de mujeres pertenecientes al ámbito familiar, fundamentalmente, y laboral que han rodeado a las bailaoras ha permitido conformar un sistema de ayuda desde su formación inicial a edades muy tempranas, así como, en su inserción laboral que en algunos momentos históricos ocurría siendo menores de edad. De esta manera, se ha mantenido una lucha por el empoderamiento de estas mujeres para dedicarse profesionalmente a una actividad laboral que no ha sido bien vista por la sociedad patriarcal y asimismo cuestionada en el ámbito laboral.

Desde nuestro punto de vista, consideramos que a lo largo de los dos últimos siglos se ha construido en el imaginario colectivo masculino una relación directa entre el baile de la mujer flamenca y una concepción basada en una sensualidad malinterpretada, que le ha perjudicado en las condiciones laborales y en su valoración social. A esto se añadió la mala prensa que se hizo del flamenco a finales del siglo XIX y comienzos del XX asociando a los profesionales y ambientes donde se desarrollaba este arte con el vandalismo, contiendas, alcohol, y para colmo de las bailaoras, se las vinculó con la prostitución.

1. Sororidad y baile flamenco

Para poder analizar los procesos sororos que se han producido por parte de las bailaoras de flamenco a lo largo de la historia, vamos a clarificar primeramente el concepto de sororidad. Para Marcela Lagarde, antropóloga mexicana que introdujo este término desde hace ya unos años en el campo académico y de la política, el significado de sororidad tiene que ver con la fraternidad, en el sentido de comunidad que se ayuda, donde no existe una jerarquía de poderes, sino la alianza profunda y compleja entre las mujeres, es decir, el reconocimiento de la autoridad de cada mujer (Lagarde, 2009). La autora lo define como:

[...] un acto político de género entre mujeres que se reconocen como interlocutoras. No hay jerarquía, sino un reconocimiento de la autoridad de cada una. Está basado en el principio de la equivalencia humana, igual valor entre todas las personas porque si tu valor es disminuido por efecto de género, también es disminuido el género en sí. (p. 3)

En España, si bien es cierto que se han desarrollado enormemente los estudios relacionados con la perspectiva de género, la producción bibliográfica que profundice en el estudio de la sororidad en diferentes contextos es todavía muy escasa (Sainz de Baranda & Blanco-Ruiz, 2018). En este sentido, queremos resaltar que no hemos encontrado bibliografía que analice la sororidad del baile flamenco, siendo este capítulo por tanto una aproximación al análisis de la sororidad de las redes de mujeres que han rodeado la vida familiar y laboral de las bailaoras que han ayudado al empoderamiento de estas mismas para desarrollar su profesión.

Volviendo al significado de la sororidad, Lagarde (s.f.) destaca que tiene que ver con los derechos humanos y libertades, en el sentido de que: “La desigualdad en el desarrollo y la prevalencia de formas aberrantes de opresión vital de las mujeres son enormes. (...) (constituyendo una) marca de discriminación, explotación y violencia” (p. 128). Por ello, la autora defiende el carácter pragmático del proceso sororo, esto es, no es sólo una teoría desarrollada, sino que significa una forma de *pensar y hacer* al mismo tiempo, donde la ayuda y solidaridad entre mujeres se hace fundamental para poder avanzar en un sistema social basado en patrones patriarcales:

Se basan en experiencias entre mujeres que es preciso internalizar y extender hasta convertirlas en el eje de una ética política entre nosotras. Millones de mujeres no habrían sobrevivido sin el soporte, el apoyo, el reconocimiento, la transmisión de descubrimientos y la autoridad de otras mujeres. (p. 129)

Desde esta visión experiencial, Tamayo (2016) considera que la construcción de una pedagogía de la sororidad “parte de la creación de diversos círculos de mujeres en los cuales son fundamentales las relaciones de hermandad entre las participantes basadas en el respeto, la confianza y la diversidad” (p. 41). Estos valores coinciden con los propuestos por Murguialday (2013), quien sostiene que la sororidad constituye un proceso de empoderamiento que “proveen a las mujeres de recursos intangibles como la autoestima, las habilidades de reflexión y análisis, la organización colectiva” (p. 33; cit. en Tamayo, p. 38).

Es interesante la aportación de Tamayo (2016) cuando argumenta que los ámbitos de actuación de las mujeres han estado limitados a la familia, a lo doméstico, al trabajo informal y mal pagado, siendo el círculo de movilidad principal el barrio, en definitiva, el ámbito de *lo local*. Para la autora, “la identificación de estos y otros elementos comunes en sus historias permite develar la desigualdad genérica propiciada por la cultura patriarcal e identificar intereses comunes sobre los cuales pensar y desarrollar acciones” (pp. 37-38). En este sentido, Lagarde (2014) considera que esta conciencia grupal es la que va logrando construir “identificaciones comunes” (p. 4; cit. en Tamayo, p. 38), como un paso necesario en la construcción de la sororidad.

También, hay que tener en cuenta que la sororidad es un proceso que se consigue desde la *mismidad*, basado en la autonomía de cada mujer, donde cada una se reconoce a sí misma sintiéndose empoderada de manera individual. Asimismo, este empoderamiento individual hace posible el empoderamiento como colectivo femenino dentro de la sociedad (Lagarde, s.f.).

Finalmente, la sororidad se conforma desde unas relaciones de confianza, la construcción de intereses comunes y el desarrollo de una nueva cultura, desarrollándose un movimiento de resistencia y sororidad, donde las transformaciones devienen a largo plazo. Para las participantes del proceso, la vinculación afectiva entre ellas es un factor fundamental. Se puede decir que la forma como se hace es el mensaje central en esta experiencia.

En el caso de la sororidad del baile flamenco, la bailaora siempre ha trabajado desde la individualidad, en el ámbito de la formación y, sobre todo, en el ámbito laboral debido a que es una profesión compuesta mayoritariamente por mujeres, lo que le ha obligado a la lucha por un hueco en el tejido laboral desde la soledad, independientemente de que, por ejemplo, en el caso de un tablao el cuadro flamenco esté compuesto por un grupo. Por tanto, cuando hablamos de empoderamiento de la bailaora nos referimos a dos planos

diferentes: primero, el personal, puesto que la motivación que lleva a una persona a dedicarse a la profesión del baile flamenco es fundamentalmente vocacional, ya que la propia actividad artística aporta un bienestar físico, psíquico y emocional. Y, segundo, el económico, ya que el hecho de trabajar en el campo del baile flamenco ha permitido el beneficio económico de estas mujeres, así como, el poder ayudar al sustento de sus familias.

Poco a poco, las bailaoras, gracias al trabajo sororo, han ido reforzando una serie de liderazgos que han transformado algunos roles de género y relaciones de género llevando a una mayor igualdad laboral con respecto a sus compañeros varones, como llegar a ser cantaora o bailaora principal, dirigir una academia o ser directora de una compañía de baile. De esta manera, la mujer ha encontrado una profesión que le ha permitido empoderarse a nivel personal y mantener un estatus económico lejos del modelo esposa-madre impuesto socialmente, sin embargo, en contraposición, ha sufrido el condicionamiento sociocultural que suponía dedicarse a una profesión donde el cuerpo femenino constituía el principal instrumento de trabajo, siendo víctima de estereotipos machistas que han distorsionado la realidad socio laboral donde trabajaban.

2. Ámbito privado femenino en contra posición al ámbito público masculino

La mujer ha estado relegada al *ámbito privado* a lo largo de la historia, en primer lugar, por razones obvias que tienen que ver con la biología en cuanto es la persona que da a luz, por tanto, el cuidado de los hijos/as y todo lo que tiene que ver con ello, como es el caso de las tareas del hogar, han sido consignadas a ella. Partiendo del supuesto que la maternidad es de los procesos más complejos y hermosos de la vida, también es cierto que la sociedad ha desarrollado un modelo de mujer esposa-madre que ha obligado al colectivo femenino a ser el único encomendado para las tareas domésticas, el cuidado de los hijos, del marido y de los miembros familiares. De tal forma, que salir de ese ámbito circunscrito ha derivado en una serie de consecuencias perjudiciales para la mujer como la imagen negativa a la hora de trabajar fuera del hogar, de ocupar *espacios públicos* que estaban “asignados” a varones, de permanecer fuera del hogar en horario tardío, etc.

Los espacios a los que se le concedía el beneplácito de estar habitados por mujeres eran aquellos que estaban relacionados con los trabajos propios del sexo femenino, tales como lavanderías, mercados, iglesias, etc. Sin embargo, no estaba bien visto que una mujer permaneciera en lugares como tabernas, ventas, teatros o salas si no iban acompañadas por un varón que respondiera por ella.

En este sentido, también existían diferencias entre el modelo educativo femenino de las clases aristocráticas y burguesas, y el de las clases populares. De tal modo, que las mujeres de clases populares y campesinas se mantuvieron bastante alejadas del discurso educativo que promocionaba el modelo esposa-madre recluida en el ámbito privado, ya que la necesidad exigía su actividad laboral externa a la doméstica (Ballarín, 1989). Por tanto, este dato es importante para poder comprender la presión a la que se veía abocada una profesional del baile flamenco, desde su aparición incipiente a mediados del siglo XVIII hasta la consolidación del arte flamenco como tejido profesional a partir de mediados del siglo XIX con la aparición de los cafés cantantes.

3. Concepción de la danza desde una perspectiva de género

En cualquier sociedad, tiempo o lugar, la danza ha estado vinculada generalmente a la mujer, es decir, es desempeñada mayoritariamente por mujeres y es legitimada como una actividad particularmente femenina, en detrimento incluso de la práctica de algún varón de forma injustificada. A lo largo de la historia de la humanidad la concepción de la danza por parte de la sociedad ha variado significativamente, sin embargo, la orientación exclusiva en la ejecución y profesionalización de la danza por parte de las mujeres se ha mantenido a lo largo del tiempo. Viene derivado del diseño patriarcal de una identidad propiamente femenina, y por lo mismo, va a ser considerada como una tarea de segundo orden sufriendo una devaluación social de la misma en los órdenes laboral, artístico, educativo y legislativo.

En las culturas clásicas de Grecia y Roma, la mujer se mantiene en su papel de madre y esposa, y la actividad física que se le permitía era la danza (Díez, 2006). Sobre todo, en la Edad Media se da un fuerte rechazo y condena al cuerpo femenino, que se vinculaba a un desprecio de lo sexual debido a la transformación del pecado original en pecado sexual. Sin embargo, Medina (2017) también advierte de ciertas contradicciones a las que llegaban aquellos que sentían animadversión por la actividad dancística:

La mujer danzarina o saltimbanqui era blanco de todos los desprecios a la vez que atractivo permanente de aquellos que las condenaban. (...) Estas danzarinas solían representarse con un cierto atractivo maligno para justificar las ansias de los hombres por su posesión. (p. 47)

En este sentido, Bustos (2009) afirma que la danza se define como un baile feminizado, y esta feminización responde a la carencia de un discurso verbal, ya que la sociedad occidental, burguesa y patriarcal considera la expresión verbal como superior y percibe el baile como una forma de desahogo y diversión.

En la era isabelina (1833-1868) las clases aristocráticas organizaban bailes para la consolidación de los contratos matrimoniales, y se instruía a la mujer en las danzas en boga para cumplir con las funciones de su género dictaminadas por el discurso patriarcal del Romanticismo (Mera, 2017). Se hace un uso utilitarista de la danza donde a la mujer se le sitúa como foco de atención para ser elegida esposa y cumpla así el ideal femenino de esposa y madre. Sin embargo, las mujeres de clases populares y campesinas sí gozaban de una mayor libertad a la hora de moverse en espacios lúdicos tanto dentro como fuera de sus hogares, pues la necesidad económica de las familias humildes generaba otras necesidades económicas ligadas con el ocio.

4. El papel de la mujer en el origen del baile flamenco

La historia del arte flamenco, para llegar a conformarse como actualmente lo conocemos, ha necesitado de un proceso de carácter intercultural consistente en el intercambio constante de diferentes culturas y civilizaciones en un continuo temporal durante siglos. En el caso del baile flamenco, y al igual que la música flamenca, a finales del siglo XIX con la aparición de los cafés cantantes se definen las pautas técnico-dancísticas, rítmicas y melódicas que hoy día definen este subgénero, denominándose baile pre-flamenco a aquellas manifestaciones originadas con anterioridad a esta fecha, aunque han sido fundamentales para la configuración de este.

Como actividad feminizada aceptada socialmente, el papel de la mujer en el proceso de la conformación del baile flamenco durante siglos ha sido relevante y decisivo. Es interesante observar cómo la mujer desarrolló un papel de liderazgo muy importante con anterioridad a la etapa de los cafés cantantes, porque en ese momento los roles de género sufrieron un cambio considerable a favor del liderazgo masculino. Así, en este apartado vamos a pararnos a analizar el papel que protagoniza la mujer como gestora, intérprete y creadora de los bailes denominados pre-flamencos que le dotaron de un empoderamiento que perderá posteriormente en la etapa de los cafés cantantes.

En primer lugar, queremos destacar el primer grupo de mujeres bailarinas originarias de Cádiz (antigua Gades, Baetica), Andalucía, y que destacaban por su calidad dancística y dominio percusivo, lo que lleva a varios autores a incluirlas como el primer signo de baile pre-flamenco (Colubi, 1995; Navarro, 2008). Su actividad se constata durante la conquista romana en la península ibérica (romanización) que abarcó del siglo III a. C. al I d. C., y se las conocían con el nombre de *Puellae Gaditanae*. Tuvieron un importante reconocimiento y prestigio en su época por su alto nivel interpretativo, donde combinaban la música y la danza invocando a la diosa Astarté. Las danzas, caracterizadas por su virtuosismo y

vistosidad, las acompañaban del instrumento de los crócalos o castañuelas (Baetica crusmata) que se fabricaban con las conchas marinas (Sánchez, 2016).

Colubi (1995) destaca la descripción de estas danzas por parte de los autores clásicos como sensuales y provocativas, con contorsiones de caderas y movimientos voluptuosos, por lo que se atribuía a las bailarinas una condición de profesionales del sexo. Sin embargo, consideramos que estas mujeres habían conseguido empoderarse a través de la danza en corro y la música grupal, llegando a gozar de un gran prestigio como colectivo de mujeres, siendo contratadas incluso fuera de la península. Y aunque la prostitución y la promiscuidad eran dos elementos que, por la connotación peyorativa atribuida en el caso de las mujeres podían haber desacreditado su reconocimiento como artistas de la época, sin embargo, consiguieron ser respetadas, aceptadas y reconocidas como bailarinas desde un alto estatus profesional.

Más tarde, en el siglo XV los gitanos llegaron a la Península Ibérica instalándose muchos de ellos en Andalucía. Según Navarro & Pablo (2005)¹ destacaban por un talento especial a la hora de adaptar bailes y danzas, ya que su carácter nómada había contribuido a la recopilación de los bailes y músicas populares de distintos lugares. Según los autores, esta habilidad artística y escénica supieron rentabilizarla por parte de muchas familias que, profesionalmente, se organizaban en compañías familiares. Generalmente, quien las dirigía era la *capitana*, una mujer mayor que en su condición de veterana, gestionaba la estructura del espectáculo y organizaba el elenco de artistas que, en su mayoría era conformado por mujeres, consiguiendo aportaciones económicas en actuaciones espontáneas y esporádicas en las plazas de las comarcas. De este hecho existen registros en la literatura como la obra de *La gitana* en el siglo XVII escrita por Cervantes (1613) donde ya menciona descripciones de las habilidades musicales y dancísticas de las mujeres gitanas.

La sororidad de las familias gitanas es muy relevante a lo largo de la historia, ya que son las mujeres quienes adoptan el rol de maestras de sus hijos para transmitirles unos conocimientos artísticos con los que pueden en el futuro conseguir ingresos económicos, por lo que, en el caso de las mujeres, también se conseguía el empoderamiento grupal por sí mismas partiendo de valores como la confianza mutua y la solidaridad familiar.

Durante el mismo siglo, se produce la conquista del continente americano, suceso que conlleva la exportación de danzas por parte de los esclavos negros e indígenas americanos

¹ En Navarro y Pablo (2005) existen ejemplos sobre documentos que historiadores o cronistas de diferentes épocas, ya fueran españoles o foráneos, describían con todo detalle las reuniones y celebraciones que se daban entre familiares o lugareños, dándoles un carácter festivo.

que llegaban en barcos a los puertos de Sevilla y Cádiz. Estas danzas rituales se caracterizaban por su sensualidad y descaro a la hora de mover las caderas. Los bailes tenían lugar en las propias fiestas que organizaban los esclavos, marinos o en las celebraciones importantes de la ciudad (el día de Reyes o el Corpus), que bailaban junto a los gitanos (Navarro, 2008). En este sentido, Navarro & Pablo (2005) consideran que son las mujeres, andaluzas y gitanas, las que van aprendiendo estos bailes que poco a poco se irán integrando posteriormente en las academias de baile en el siglo XIX.

Se puede suponer que las mujeres que presenciaban y participaban de estas danzas eran de clase popular, pues eran quienes en esa época podían ocupar espacios públicos con relativa libertad. Irían en muchas ocasiones acompañadas de otras mujeres y compartirían entre ellas conocimientos dancísticos, empoderándose de esta manera a través de su vocación artística y desarrollando un trabajo de autorrealización personal. En este caso, rompían con las normas de uso de los espacios que se atribuían específicamente femeninos y también se fomentaba entre ellas una relación basada en el respeto a la diferencia cultural, pues aprendían de manera informal empatizando con la diversidad cultural que les rodeaba.

Posteriormente, durante las primeras décadas del XIX, la atracción por los bailes y cantes gitanos por parte de intelectuales del país y extranjeros va generando el surgimiento de los primeros aficionados². Así, en la segunda mitad del mismo siglo son cada vez más frecuentes los *ensayos públicos* que consistían en funciones que organizaban las academias de danza de forma regular (Navarro & Pablo, 2005). Basándonos en el planteamiento de Navarro (2008), en estas escuelas el papel de las alumnas será determinante, pues la asistencia de gitanas y boleras dará lugar a un proceso de fusión, antes aludido, entre los bailes boleros andaluces y los bailes gitanos andaluces. De este modo, las gitanas aprenderán las técnicas y la elegancia de las boleras y éstas la frescura y el temperamento de aquellas. En este caso, comprobamos un acto de sororidad en el campo educativo, donde la solidaridad y el compañerismo de mujeres provenientes de diferentes ambientes culturales dará lugar al desarrollo técnico y estético del incipiente todavía baile flamenco. Así las academias se convertirán en un espacio de socialización donde estudiantes y docentes se reúnen asiduamente no sólo a ejercer o recibir la acción educativa, sino también a ensayar los espectáculos (De las Heras, 2018a).

² Atendemos al concepto del término *afición* propuesto por Steingress (2005): “una relación emocional con cualquier tipo de objeto que atrae un interés especial por parte del individuo o un grupo social” (p. 16).

5. El siglo XIX: la imagen sexualizada de la mujer pre-flamenca en el Romanticismo

En este apartado vamos a centrarnos en el análisis de la imagen que de la mujer pre-flamenca se construye durante el siglo XIX en la denominada etapa de los *bailes de candil* y, posteriormente, durante el romanticismo español a mediados del siglo.

El antecedente a los cafés cantantes fue el *baile de candil*, que como la propia palabra indica, eran bailes que se ejecutaban en la noche a la luz de un candil y se dan a conocer a principios del siglo XIX. Normalmente, se convertían en improvisadas reuniones familiares en las que se bailaba de una forma natural, desde una venta o taberna hasta un corralón, patio vecinal o cueva, generalmente en las largas noches de invierno cuando había poco trabajo en el campo (Berlanga, 2000). La mujer comienza a ocupar estos espacios que eran habitados únicamente por hombres. No era un lugar asignado a la mujer de manera natural, sino que va a ser la profesionalización artística la excusa que permitiría la inclusión de mujeres en estos lugares y a unas horas en que la educación moralista femenina no autorizaba como una buena imagen de estas.

Pero aquí se da un paralelismo, mientras que la mujer conseguía un empoderamiento personal y profesional, puesto que desarrollaba su vocación artística, así como, conseguía una cuota económica para el sustento seguramente de su familia; esta actividad profesional era aceptada en este entorno varonil por el principal motivo de que su cuerpo en movimiento al compás de la música deleitaba un interés más sensual que estrictamente artístico-profesional. Es decir, aunque las primeras bailarinas van encontrando poco a poco acomodo en espacios públicos donde poder desarrollar su actividad artística y ser remuneradas por ello, queda patente un estado de peligrosidad que tiene que ver con el interés, la mirada y los comentarios de aquellos hombres que presenciaban tales funciones, lo que produciría una inquietud constante en el ánimo de estas artistas. Aun así, persisten en su empeño profesional y los frutos lo verán en la siguiente etapa: los cafés cantantes.

A lo largo del siglo XIX, según Plaza (1999), el movimiento romántico estaba en auge en ese momento y su tendencia a la búsqueda de lo misterioso, lo místico, lo popular y lo sensible, provoca las visitas de algunos viajeros europeos (Gautier, Dumas, Borrow, Wallis, Dennis, Hugues, Latour, Davillier, entre otros). Realizan sucesivas visitas a España atraídos por los bailes originales que se ejecutaban en Andalucía ejecutados en gran parte por la población gitana de la época. Sirva de ejemplo los grabados de Gustavo Doré o las crónicas teatrales de Teófilo Gautier, unido a la figura operística de *Carmen* de Georges Bizet (1875).

A mediados del siglo XIX, durante el romanticismo español, se elaboró el arquetipo de la mujer española para lo cual los escritores y viajeros se sirvieron de la imagen corporal de las bailarinas boleras y gitanas sugiriendo un relato intencionadamente sexualizado. Para José Julián (2011), las descripciones de las danzas de estos viajeros y escritores se centraban en una mirada corporeizante de las bailarinas donde no participaban sus protagonistas. Los relatos se caracterizaban por la “hiperrepresentación femenina” usando elementos como el misterio y la fascinación, y una fantasía desbordada. A la mujer gitana se le asignaba valores positivos en relación con su belleza, que se destacaba como natural y salvaje, y del mismo modo sus bailes se señalaban como una exhibición de la pasión y la sensualidad. En definitiva, estos estereotipos se basaban en la proyección de un varón de la burguesía que se acercaba con una gran carga de prejuicios de raza, clase y género (Amari, 2017).

En este caso, consideramos que se aplicó el ideal estético de mujer que, en palabras de Pastor & Bonilla (2000), se fundamenta en tres ingredientes: *juventud, delgadez y belleza*. Así, por un lado, existió una *visión masculina* que gozaba de una posición superior y, por otro lado, se produjo una falta de *visión femenina*, ya que se añade una significación sensual a las descripciones de los bailes desviando y devaluando la profesionalidad de la bailarina.

6. Cafés cantantes: primera diferenciación sexual

El flamenco experimentó a mediados del XIX su etapa dorada con la aparición de los *cafés cantantes* en la década de 1840 hasta 1920 donde se inicia la profesionalización de los tres subgéneros: baile, cante y toque. Este hecho se explica porque, según Barreiro (2015), a finales del XIX era cada vez más frecuente que la clase proletaria viviera la sociabilidad en la calle y la diversión se producía durante la noche en el café, el baile (verbena, corrala, merendero), la casa de prostitución, el juego, y, sobre todo, el teatro. Así, los cafés fueron establecimientos que se pusieron de moda en las últimas décadas del siglo XIX.

Se trata de un momento crucial para la historia del flamenco pues se define la estructura de los palos flamencos, la configuración de los bailes flamencos, la organización del espacio escénico y las relaciones comerciales. Esto permite la creación y estabilización de un tejido profesional que posibilitará el reconocimiento de artistas que destacarán por su versatilidad y creatividad.

Desde el punto de vista laboral, para Cruces, Sabuco & López (2005) se lleva a cabo un mercado profesional especializado por sexos: la mujer se asocia al baile mientras que participa sólo parcialmente en el “cante adelante” y queda literalmente excluida de la

instrumentación. Sin embargo, antes de que el flamenco fuera codificado en los cafés cantantes, las mujeres sí participaban en las funciones con panderos, castañuelas, botellas, cántaras, bandurrias y guitarras³. Era de uso común, y aunque las mujeres siguen tocándolos en fiestas populares o en los hogares, desaparecieron de los escenarios desde finales del siglo XIX. Así, el *hombre guitarrista* pasó a ser no ya sólo un elemento más en la producción artística, sino el elemento clave de la gestión: eran ellos los que se encargaban de encontrar a los artistas y de tomar las decisiones en el espectáculo.

De esta manera, vemos cómo la organización del espacio del espectáculo se fundamentaba principalmente a la exposición pública, en concreto, de la bailaora en primer plano, lo que respondía a motivos mercantilistas donde el público que frecuentaba estos locales eran fundamentalmente varones. En definitiva, como afirman Cruces & Sabuco (2005):

la participación femenina en el flamenco se ha visto fuertemente sesgada por la construcción cultural de los géneros, fundamentada en parte, como sucede en otros trabajos, en la conexión de “lo familiar” con “lo femenino” como consecuencia de la existencia de una “imagen social” del trabajo de las mujeres. (p. 267)

A pesar del desarrollo profesional de los cafés cantantes, a finales del siglo XIX se da un giro radical a esta situación, pues la prensa inicia una campaña de desprestigio hacia el flamenco. Según Gelardo (2014), la administración entiende que debe “poner orden y regenerar la moral y, aunque parezca contradictorio, no entrar en competencia con las casas de prostitución y los servicios de higiene” (p. 21). En este sentido, Díaz (2012) advierte que, con frecuencia, los músicos que allí actuaban se convertían en víctimas inocentes del abuso del alcohol, juegos prohibidos y prostitución que se denunciaba.

La profesionalización de la mujer siempre ha sido un campo de batalla, hasta la Ilustración (desde mediados del siglo XVIII hasta inicios del XIX) podríamos decir que era impensable, pero a partir de la Revolución Industrial (desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta mediados del XIX), la incorporación de la mujer al mundo del trabajo comienza a ser una realidad cada vez más palpable y viable. Con la aparición de los cafés cantantes, aunque la mujer encontró una profesión que le permitió empoderarse a nivel personal y mantener un estatus económico lejos del modelo esposa-madre impuesto socialmente, en contraposición, sufrió el condicionamiento sociocultural que suponía dedicarse a una profesión donde el cuerpo femenino constituía el principal instrumento de trabajo. Pues se da la paradoja que, para estas bailaoras, el hecho de salir de sus casas para

³ Datos encontrados en la obra de *Escenas andaluzas* de 1846 (Estébanez Calderón, 2007).

trabajar en un espacio albergado de público prácticamente masculino, se van a ver sometidas a una presión social y laboral de manera que la sombra de la prostitución siempre les va a acompañar cuando, muy por el contrario, su actividad laboral se va a basar en la interpretación artística.

Este ejercicio de relación de la actividad profesional de una bailaora de flamenco y la actividad profesional del sexo van a constituir dos binomios que poco favor hará a estas profesionales que, además de sostener los avatares propios de la dedicación artística caracterizada por ser una profesión inestable y sacrificada, debían de “aguantar” la suspicacia y malinterpretación de una sociedad que, ya fueran hombres o mujeres, no eran capaces de entender que una mujer en esa época velara por sus propios intereses emancipatorios basados en la vocación profesional y, además, fuera capaz por sí misma llevar un sustento económico para el mantenimiento de su familia.

Nos hacemos, por consiguiente, la siguiente reflexión: de toda la bibliografía leída acerca de los cafés cantantes, no se hace alusión en ningún momento a la vida social de las mujeres que trabajan en ellos, aunque sí de los hombres que asistían. Lo que denota que se hace necesario un análisis desde una interpretación de género poniéndonos en el lugar de las vivencias que estas mujeres pudieron llegar a tener porque, por lo leído, nadie le preguntó sobre cómo se sentían, sus circunstancias laborales, a qué les obligaban hacer más allá de su función como artistas y qué pensaban al respecto.

7. Representatividad del baile flamenco por sexos

Al comienzo del siglo XX observamos que el baile es el subgénero del flamenco donde las mujeres han tenido una mayor presencia cuantitativa debido a la relación otorgada a la danza como actividad fundamentalmente femenina, fruto de la segmentación de los papeles sociales asignados por una concepción patriarcal. De este modo, en un estudio de Cruces & Sabuco (2005) se verifica a través de la insigne obra de Fernando el de Triana (2010, original de 1935) que el porcentaje de bailaoras nombradas con respecto a los bailaores era significativo, 75,58% con respecto a 19.89 % respectivamente. En cuanto al número de guitarristas, de los 53 citados, solo una es mujer. Y, en relación con el cante, el 30.99% son hombres y el 9.58% mujeres cantaoras.

En el ámbito educativo, Cruces & Sabuco (2005) constatan que la proporción de las mujeres con respecto a los hombres en las academias y salones, los cafés cantantes o las zambras granadinas de la época, podía llegar a ser de siete a uno. Para las autoras, este hecho significó un proceso de feminización de ciertas escuelas de danza que ha perdurado

hasta hoy (como la “Escuela Sevillana” en clave básicamente femenina), aunque muchos de los maestros de finales del siglo XIX y principios del XX fueron hombres, sobre todo en el campo de la Danza Española (Maestro Otero, Realito, Pericet, etc.).

En otro estudio de Ordóñez (2011), establece la diferencia de roles de género entre las profesiones de bailarines/as o coreógrafos/as. Comprobamos que, mientras que, de un lado, en el plano de la interpretación, se constata una mayor cuantía de bailarinas reconocidas que de bailarines, de otro lado, en el plano de la creación, “No sólo los hombres son más numerosos, sino que su reconocimiento público es mayor. Sin embargo, esto también tiende a equilibrarse” (p. 21).

Sin embargo, en el ámbito profesional artístico, el estudio de Cruces & Sabuco (2005) atestiguan que muchas mujeres de esta época abandonaron la profesión al casarse en atención a la incompatibilidad entre aquella y el cuidado de la casa y los hijos, atribuido a ellas como algo “natural”. En definitiva, se consolida un modelo de minusvaloración o exclusión femenina que tiene que ver más con factores sociológicos que propiamente artísticos.

8. La primera mitad del siglo XX: bailarinas representativas.

Otro factor que ha condicionado la situación profesional de las bailarinas ha sido la inestabilidad inherente a la profesión del baile flamenco, pues ya desde finales del siglo XIX las bailarinas boleras eran invitadas a teatros de renombre en las grandes capitales de Europa y a partir de los inicios del siglo XX, bailarinas como Juana Vargas *La Macarrona* (Jerez de la Frontera, 1870-1947) y Magdalena Seda *La Malena* (Jerez de la Frontera, 1877-1956). Ambas bailarinas sentaron las bases de lo que debía ser el baile de mujer, constituyendo ejemplos de dos mujeres gitanas que desarrollaron una carrera profesional dancística durante la época de los cafés cantantes. Ambas recorrieron los mejores locales de España y alcanzaron un gran renombre (Navarro & Pablo, 2005).

Aquí entra en juego de nuevo de manera significativa el trabajo de *sororidad doméstica*, puesto que en el caso de estas mujeres es impensable dar por hecho que estas bailarinas salieran de sus hogares sin la ayuda de otras mujeres que cubriesen sus ausencias durante largas temporadas en el cuidado de sus hijos y de la casa. Más si cabe, dedicarse a una profesión artística que no era bien vista por la sociedad y destacar a su vez como referentes artísticos en el campo del baile flamenco, les otorgaba un protagonismo que debían también lidiar con el sistema social patriarcal impuesto en el *ámbito local*, esto es, los barrios y localidades donde vivían. Rompieron los moldes educativos de esposas-madres que

marcaba la época, que, sin dejar de serlo, debieron conciliar sus ausencias y presencias “incómodas”, desarrollando de esta forma una serie de valores basados en la confianza, la solidaridad, empatía y amor propio de pertenencia a un gremio artístico que los llevaba a configurar una personalidad valiente y pragmática. Consecuentemente, se convertirían en grandes referentes de las siguientes bailaoras empresarias, intérpretes y creadoras que aparecerán décadas después.

Antonia Mercé *la Argentina*, fue sin duda una de las bailarinas de danza española más completa e innovadora, pues su mérito consistió en crear un nuevo género dancístico: la danza clásica española (Bennahum, 2009). Además, introdujo el uso de todo el espacio escénico teatral, lo cual no se había visto hasta entonces y abrió el mercado internacional mediante giras a diferentes continentes fuera de Europa (Navarro & Pablo, 2005). Curiosamente, *la Argentina* no tuvo hijos/as y tampoco tenía buena relación con sus padres, lo que le dotó de un grado muy alto de empoderamiento individual para una mujer bailarina en las primeras décadas del siglo XX que le permitió establecer unas bases muy sólidas de lo que iba a ser la organización escénica, el nivel técnico-dancístico, la estructura de una compañía de baile y la normalización de las giras internacionales. Todos estos elementos innovadores los asumieron las compañías que se crearon más adelante.

Así, con motivo de la Guerra Civil española se produjo un exilio artístico de las principales figuras del baile flamenco donde el papel de la mujer emprendedora y empresaria despunta considerablemente. Nos referimos a Carmen Amaya, Rosario y Antonio, y Encarnación López *la Argentinita*, entre otras. En palabras de Navarro & Pablo (2005), el motivo principal que desencadenó tal decisión fue que estas artistas tenían que permanecer en el lugar donde les pilló el golpe de Estado y se veían obligados a ejercer su arte, llegando a representar hasta siete funciones diarias. Por ello, algunos emigraron a América por la coincidencia del idioma.

En el ámbito creativo, esta huida de las restricciones y persecuciones del régimen dictatorial español obligó a estos artistas a buscar nuevos itinerarios internacionales, permaneciendo largas temporadas en el continente americano. La circunstancia de lejanía con España les permitió una condición de libertad para experimentar nuevos modos de fusión o de creación coreográfica personal (De las Heras, 2015). Esta circunstancia de innovación creativa y coreográfica permitió el empoderamiento profesional a niveles de gestión, creación y dirección de algunas bailaoras. Vino dado gracias a la independencia que les supone a esta mayoría de mujeres empresarias y gestoras de su propio negocio (una compañía de danza) el salir del ámbito político y jurídico del régimen franquista, que

paulatinamente fue integrándose en la sociedad española a partir de la victoria de la Guerra Civil en 1939.

Precisamente, los valores patriarcales del partido falangista que ensalzaba el modelo educativo de una mujer dedicada de manera abnegada al cuidado de su hogar (ama de casa), sus hijos (madre) y de su marido (esposa), rompía con las profesionales del baile cuyos valores morales y educativos tenían que ver sobre todo con la libertad de expresión, la innovación y la creatividad, o el desarrollo personal y artístico; en definitiva, un modelo educativo basado en el bienestar personal. Consecuentemente, no es de extrañar que autores como Aix (2005) o Cruces & Sabuco (2005) afirmen que en la actualidad de todos los subgéneros de los que se compone el arte flamenco (baile, toque y cante), el baile supone el más aventajado, así mismo pionero de la transformación artística de las últimas décadas.

De esta manera, el desarrollo del liderazgo de mujeres bailaoras que asumieron el rol de emprendedoras de sus propias compañías de baile fue potenciando un trabajo de *sororidad entre profesionales*, que van comprobando cómo la carrera del baile flamenco va adquiriendo progresivamente un hueco importante en el tejido laboral cultural, lo que les permite como mujeres obtener grandes ingresos económicos y, lo más importante, un reconocimiento nacional e internacional como mujeres empresarias que tienen a su cargo a un número cuantioso de artistas. Es un hecho muy revelador, puesto que si atendemos al contexto sociohistórico que vive el país, la primera etapa del franquismo, donde predomina la ideología falangista basada en patrones patriarcales, estas mujeres rompieron por completo con los modelos de esposa-madre que se esperaba de ellas, abriéndose a otros países y a una diversidad de culturas que afianzaron su empoderamiento como colectivo profesional. Qué duda cabe, que para que estas mujeres pudieran dedicarse por completo a este tipo de actividad laboral inestable y con largos periodos de ausencias en sus lugares de origen, necesitaban de la ayuda sorora de sus familiares, vecinas y amigas. Así mismo, para cubrir estas necesidades de cuidadoras de la familia, algunas recurrían al traslado de gran parte de los miembros familiares como acompañamiento en dichas giras, e incluso, en muchos casos trabajaban como artistas en la misma compañía.

9. La sororidad de las bailaoras durante el franquismo

A lo largo del franquismo, se recurrió al folklore y los medios audiovisuales como herramientas para promover el llamado *nacionalflamenquismo*⁴ (Escudero, 2013).

⁴ El nacionalflamenquismo coincide con la etapa de la *revalorización* que supuso la reacción de algunos intelectuales en la década de los 50 que opinaban que el arte flamenco se encontraba infravalorado y desprestigiado. Por lo que, se comienzan a ejercer acciones que promueven y fomentan el desarrollo del flamenco como la organización de concursos, cátedras, estudios, festivales, creación de peñas y asociaciones flamencas, etc.

Paralelamente, aparecieron los primeros tablaos flamencos en las décadas de 1950 y 1960, según Zatanía (2018), como respuesta a un incipiente *boom* turístico que ayudó a sacar a España de su largo período de posguerra. Para satisfacer esta demanda, se diseñó un producto entretenido, más o menos ajustado a la imagen estereotipada del flamenco, usando en el decorado de estos locales elementos simbólicos como carteles de corridas de toros, mantones de Manila y cabezas de toro.

En estos espacios también se aplicó una política comercial basada en el gusto y deleite fundamentalmente masculino. Para ello, se erigió a la mujer flamenca como garante de disfrute ofreciendo un espectáculo donde iba a primar la belleza, la habilidad corporal de la bailaora y los cuerpos delgados. Así, se volvió a añadir un tinte sensual a la técnica dancística, sustituyendo el deleite de la sensualidad banal por la apreciación del arte. En este sentido, Pulpón (2016) alude al carácter masculino del poder en las formas de selección de artistas-mujeres en los contextos laborales, fundamentalmente, los tablaos flamencos; en donde se exigían requisitos como ser jóvenes, guapas, alegres y atractivas; debían saber moverse, tener don de gentes y tener duende, independiente de su nivel técnico.

En los años del franquismo tardío, las propias transformaciones que se habían vivido en la sociedad habían producido cambios tanto en la incorporación de las mujeres a la profesionalidad como al acceso a la afición, siempre copado por hombres, pero que, sin embargo, las mujeres flamencas habían soportado históricamente una doble limitación: la de ser artistas y, además, la de ser flamencas. Para una mujer de la época, y casi hasta hace pocas décadas, “ser artista” había sido una práctica desacreditada, y ello ha tenido gran influencia en la creación:

Con mayor o menor aceptación, para las minorías o para las masas, en el rango mayor del escenario o en el "micromercado" de la pequeña fiesta pagada conocida como "juerga de señoritos", compuestos éstos intermitente, alternativa o sucesivamente por toreros, políticos, latifundistas, empresarios o políticos, la mujer flamenca vivió siempre con el cuestionamiento social de su propia idoneidad. (Cruces & Sabuco, 2005, p. 264)

Desde el punto de vista laboral, se observa de nuevo que la profesión dancística dotó a estas mujeres, independientemente de su clase social o grupo étnico, de una situación de empoderamiento económico, pero, sin embargo, la misma autora sostiene que tuvieron que hacer frente a obstáculos y dificultades específicas. Por ejemplo, las bailaoras de la etapa franquista no hallaron en su entorno la “audiencia” que las situara en el nivel de “las creadoras”. Y quienes han alcanzado esta consideración, han debido esperar a las

transformaciones sociales y culturales acaecidas a partir de finales de la década de los ochenta, como es el caso de Cristina Hoyos.

En un estudio de Chuse (2007), constata a través de los testimonios de las profesionales del flamenco entrevistadas más veteranas, que, a la hora de trabajar, la sociedad vinculaba la figura de las bailaoras y cantaoras con la prostitución. Reconocen el esfuerzo que debían hacer para defender su profesión, ya que eran cuestionadas, fundamentalmente, porque lo que se esperaba de ellas era que estuvieran recluidas en casa en su papel de educadores como madres y esposas. Incluso, en algunos casos aluden a situaciones donde las propias familias consideraban una deshonra que uno de sus miembros se dedicara al mundo del flamenco, por ello, existió una gran proporción de mujeres que se dedicaron a este gremio, pero respaldadas por la pertenencia a alguna familia flamenca o por el acompañamiento de algún familiar.

En la misma investigación, la autora se refiere a una generación más joven que nació a mediados del siglo XX y, aunque tuvieron más posibilidades y facilidades laborales, en su mayoría porque seguían una tradición familiar, se dedicaron al flamenco cuando estaban solteras, y al casarse sus maridos las obligaron a dejar los escenarios. Al cabo de los años, cuando los hijos cumplieron una mayoría de edad o se quedaban viudas, pudieron volver a trabajar, esta vez sin afectarles los comentarios maliciosos que sufrieron de jóvenes y sin la presión de la educación patriarcal que rodeaba el ambiente profesional.

De esta manera, Cruces, Sabuco & López (2005) afirman que la posición de la mujer ha ocupado básicamente dos ámbitos y muy limitados: el primero, el doméstico, donde ha ejercido una función de formadora de las habilidades artísticas a sus hijos e hijas a través de la transmisión oral, donde el flamenco se ha vivido como *una forma de vida*, especialmente en el caso de las mujeres gitanas. El segundo, su papel como bailaora. En este sentido, Cruces & Sabuco (2005) consideran que la mujer ha adquirido una posición subalterna “en correspondencia con la fuerte segmentación de papeles sociales, simbolismos y espacios para hombres y mujeres, característica de la sociedad andaluza decimonónica en que el arte flamenco se codifica” (p. 259).

Desde el punto de vista educativo, las primeras profesionales del baile, en el caso de las mujeres gitanas, sobre todo, se nutrieron de un tipo de aprendizaje socializado en la familia o en pequeñas academias de danza, caracterizado por un método de trabajo poco disciplinado con respecto al cuerpo y que se culminaba en el aprendizaje laboral de la propia profesión. Así, el estilo dancístico ha sido más libre y desinhibido, pues en el ámbito doméstico mantenían una posición de liderazgo como maestras y reproductoras de una

tradición artística genuina que transmitían a través de las fiestas familiares. Sin embargo, las mujeres no gitanas encontraron su acceso en la formación académica, por lo que su forma de bailar ha sido más reposada y menos descarada que la anterior, puesto que tenía una mayor presión social patriarcal que obligaba a la mujer a ser prudente y recatada.

En el ámbito laboral, en los tablaos, algo muy singular que ocurría era trabajar siendo menor de edad como un factor muy normalizado para niñas de entre 12-16 años que entraban a formar parte del elenco profesional. La clave para que esto fuera posible era el *acompañamiento de la madre*, es decir, la madre constituía un elemento fundamental para que la bailaora novel pudiera comenzar sus primeros pasos en la profesión, haciéndose un nombre en el mundo artístico, y, a cambio, proporcionaba un sustento en la casa familiar que, generalmente, escaseaba económicamente. De esta manera, la sororidad entre madres e hijas era inexorable, ya que, en primer lugar, la bailaora era menor de edad y necesitaba de la protección de un adulto, y, en segundo lugar, la madre debía organizar la logística doméstica de tal manera que el tiempo que dedicaba al acompañamiento de su hija bailaora durante largas horas nocturnas, en la casa debían de estar organizadas todas aquellas tareas domésticas que sostenían la organización cotidiana de la casa (De las Heras, 2018b).

Es importante resaltar este tipo de *sororidad en el ámbito doméstico* donde el trabajo colaborativo, generalmente, efectuado por mujeres, permitió la formación académica y posterior incorporación laboral de estas bailaoras. Pues, muy probablemente, sin esa ayuda estas artistas no hubiesen podido desarrollar sus carreras artísticas. También las madres contribuyeron a la elaboración del vestuario de sus hijas que, por su alto coste, cosían ellas mismas los vestidos permitiendo de esta manera el ahorro de dicho gasto, que en muchos casos se convertía en un impedimento para algunas bailaoras la posibilidad de trabajar en un trabajo. Por tanto, “era una suerte” tener una madre, abuela, amiga de confianza o vecina que tuviera los conocimientos de costura necesarios para ser capaz de elaborar un vestido de baile, cuyos parámetros son muy diferentes a los de la calle. A esto se añade la sororidad que entre las distintas madres aportaban realizando funciones típicas de la comunidad femenina como el coser, acompañar a otras hijas a la academia o al lugar de trabajo, hacer de comer, etc., de tal manera que constituían una red de ayuda entre madres con un objetivo común: que sus hijas pudieran dedicarse al mundo del baile flamenco. Por supuesto, no todas lo conseguían, pero ese ejercicio de generosidad y entrega se materializó.

Conclusiones

Después de todo lo analizado, podemos concluir que a lo largo de la historia la sororidad ha constituido uno de los pilares fundamentales en los que se ha asentado la

formación y proyección artística de las bailaoras, pues sin ella difícilmente las bailaoras hubieran podido empoderarse en un mundo dominado por hombres.

A lo largo de los dos últimos siglos se ha construido en el imaginario colectivo masculino una relación directa entre el baile de la mujer flamenca y una concepción basada en una sensualidad malinterpretada, que le ha perjudicado en las condiciones laborales y en su valoración social, viéndose agravado por la mala prensa que se hizo del flamenco a finales del siglo XIX y comienzos del XX vinculando a las bailaoras con la prostitución. Así, estas mujeres han sufrido una férrea presión social para dedicarse profesionalmente a una actividad laboral que no ha sido bien vista por la sociedad patriarcal y cuestionada en el ámbito laboral.

En el caso de la sororidad del baile flamenco, se puede afirmar que contiene una doble dimensión: individual y colectiva.

1. En cuanto a la *dimensión individual*, la bailaora siempre ha trabajado desde la individualidad, tanto en el ámbito de la formación, como, sobre todo, en el ámbito laboral debido a que es una profesión compuesta mayoritariamente por mujeres y el nivel de competitividad ha sido muy alto. Desde la soledad, los beneficios que ha obtenido fundamentalmente ha sido la vocación artística, la autorrealización y bienestar personal y el empoderamiento profesional.
2. En cuanto a la *dimensión colectiva*, las bailaoras han sido ayudadas a través de una red de mujeres que ha permitido conformar un sistema de ayuda, de un lado, en el *ámbito educativo* para ayudar desde su formación inicial a edades muy tempranas a la asistencia a las clases generalmente acompañadas de sus madres; en el *ámbito familiar* para cubrir las necesidades del cuidado de los hijos/as y de la logística doméstica ante su ausencia de la casa (de la bailaora o de la *madre acompañante*), bien por las horas tardías de los espectáculos, bien durante largas temporadas debido a las giras nacionales o internacionales; y en el *ámbito laboral* en la inserción laboral que en algunos momentos históricos se hacía siendo menores de edad, siendo la figura de la madre acompañante clave para la proyección laboral, así como las grandes figuras sirvieron de referentes para el desarrollo profesional de otras bailaoras y el refuerzo de nuevos liderazgos femeninos como emprendedoras.

De esta manera, la sororidad individual y colectiva han funcionado en un proceso de retroalimentación continuo, donde la lucha por el empoderamiento personal y profesional de estas mujeres era fruto de la acción y expresión de una colectividad que trabajaba por un bien común, dando como beneficio a la comunidad los ingresos económicos de su

trabajo y añadiendo, a su vez, un sentimiento de empoderamiento como colectivo femenino.

Como consecuencia de la sororidad, la bailaora ha logrado conquistar nuevos *espacios públicos* generalmente asignados a los hombres gracias a la ayuda sorora de otras mujeres (familiares, amigas o vecinas) que cubrieron su ausencia en el *espacio privado* del hogar. De esta manera, la profesión del baile flamenco le ha permitido empoderarse a nivel personal y mantener un estatus económico lejos del *modelo esposa-madre* impuesto socialmente, pero, sin embargo, en contraposición, ha sufrido el condicionamiento sociocultural que suponía dedicarse a una profesión donde el cuerpo femenino constituía el principal instrumento de trabajo, siendo víctima de estereotipos machistas que han distorsionado la realidad sociolaboral donde trabajaban.

Por consiguiente, este trabajo basado en la sororidad a lo largo de varios siglos es lo ha permitido la dignificación de la profesión de la bailaora que asistimos en la actualidad.

Finalmente, concluimos que se hace necesario desde la Historia de la Educación del Baile Flamenco profundizar más en el análisis de género de aquellos modelos y procesos educativos que tienen que ver con la sororidad para el empoderamiento personal y profesional de la bailaora, así como la hermenéutica del cuerpo que lo largo de la historia se ha atribuido significaciones de índole sensual a la ejecución dancística, devaluando social y laboralmente la calidad artística de las bailaoras de flamenco.

Bibliografía

- Aix, F. (2005). Aproximación a las condiciones de producción artística en el baile flamenco actual. *Música Oral del Sur*, 6, 153-186.
- Amarí. (2017, sep. 30). Las mujeres gitanas andaluzas del siglo XIX: El estereotipo romántico *Amarí*. *Revista cultural gitana*, 8. <http://www.amarirevista.com/2017/09/30/las-mujeres-gitanas-andaluzas-del-siglo-xix-el-estereotipo-romantico/>
- Ballarín, P. (1989). La educación de la mujer española en el siglo XIX. *Historia de la Educación*, (8), 245-260.
- Barreiro, J. (2015). El Madrid nocturno de fines del siglo XIX (1890). *Siglo diecinueve (Literatura hispánica)*, 20, 113-134. <https://javierbarreiro.wordpress.com/2015/09/14/el-madrid-nocturno-de-fines-del-siglo-xix-1890/>
- Bennahum, D. (2009). *Antonia Mercé. El flamenco y la vanguardia española*. Barcelona: Global Rhythm. [Título original: *Antonia Mercé "La Argentina". Flamenco and the spanish avantgarde*. Traducción: Lourdes Bassols].

- Berlanga, M. (2000). *Bailes de candil andaluces y fiesta de verdiales. Otra visión de los fandangos*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Diputación.
- Bustos, A. (2009, marzo). Aproximación a través de la Danza al estereotipo femenino como objeto de análisis. *DANZARATTE*, 4, año III.
<http://www.csdanzamalaga.com/archivos/danzaratte/danzaratte04.pdf>
- Cervantes, M. (1999). *Novelas ejemplares*. Barcelona: Espasa (fecha original: 1613).
- Chuse, L. (2007). *Mujer y flamenco*. Sevilla: Signatura.
- Colubi, J. (1995). Las bailarinas de Cádiz. En José Luís Navarro García y Miguel Roperó Núñez. (Dir.), *Historia del Flamenco* (Vol. I, pp. 43-61). Sevilla: Tartessos.
- Cruces, C. y Sabuco, A. (2005). *Mujeres flamencas: etnicidad, educación y empleo ante los nuevos retos profesionales*. Sevilla: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer.
- Cruces, C., Sabuco, A. y López, E. (2005). Tener arte. Estrategias de desarrollo profesional de las mujeres flamencas. En Pablo Palenzuela Chamorro y Juan Carlos Gimeno Martín. (Coords.), *Culturas y desarrollo en el marco de la globalización capitalista* (pp. 303-338). Sevilla: Fundación el Monte, FAAEE y Asana.
- De las Heras, B. (2015). La primera generación de bailarines de danza española en México D.F. (1930-1950). En M. E. Aguirre Lora, G. Hernández Orozco, F. A. Pérez Piñón y J. A. Trujillo Holguín (Coords.), *Educación en el arte. Protagonistas, instituciones y prácticas en el curso del tiempo* (pp. 51-78). México: Universidad Autónoma de Chihuahua.
- De las Heras, B. (2018a). De las Heras, B. (2018, octubre). La construcción histórica del baile flamenco como disciplina formativa: Andalucía en los siglos XVI-XXI. *IE Revista de Investigación Educativa de la REDIECH*, 9(17), 145-164.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-85502018000200145&lng=es&nrm=iso&tlng=es
- De las Heras, B. (2018b). La enseñanza del baile flamenco en las academias de Sevilla: el legado de tres generaciones de maestras y maestros (1940-2010). (Tesis doctoral). Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad de Sevilla. <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/81507>
- Díaz, A. (2012). Los cafés cantantes y su influencia en la actividad musical de la sociedad española de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. El núcleo minero de Linares como ejemplo de avance cultural y artístico. *Boletín. Instituto de Estudios Giennenses*, 205, 233-246.
- Díez, A. (2006, agosto). Evolución histórica y social de la presencia de la mujer en la práctica física y el deporte. *Efdeportes. Revista Digital*, Año 11, nº 99. <https://www.efdeportes.com/efd99/mujer.htm>
- Escudero, J. (2013, marzo). Música y política. El flamenco como seña de identidad nacional en TVE. La serie Rito y geografía del cante. *Cuadernos de Etnomusicología*, 3, 29-49.
<https://www.sibetrans.com/etno/public/docs/cuadernos-etnomusicologia-3.pdf#page=29>
- Estébanez, S. (1985). *Escenas andaluzas*. Madrid: Cátedra. [Edición original: Madrid: Pérez Dubrull, 1883].

- Gelardo, J. (2014). *¡Viva la Ópera Flamenca!: Flamenco y Andalucía en la prensa murciana (1900-1939)*. Murcia: Universidad de Murcia.
- González, A. (2005). Flamenco en París. Algunas notas para la interpretación de una fábula exotista. *Música Oral del Sur*, 6, 9-20.
<http://www.centrodedocumentacionmusicaldeandalucia.es/export/sites/default/publicaciones/pdfs/flamenco-paris.pdf>
- Julián, J. (2011). *Los cuerpos flamencos: descripción anatómica, técnicas de interpretación, patologías y cuidados en el baile. Un análisis documental entre el periodo preflamenco y la "Edad de Oro"*. (Tesis Doctoral) Universidad de Sevilla, Departamento de Antropología Social, España.
- Lagarde, M. (2009). La política feminista de la sororidad. Conferencia, Sestao. *Mujeres en red, el periódico feminista*, pp. 1-4.
- Lagarde, M. (s.f.). Pacto entre mujeres. Sororidad. *Aportes para el debate, celem.org*, pp. 123-135.
- Medina, B. (2017). *La representación del cuerpo desnudo femenino en la baja edad media. Tipos iconográficos desarrollados en la Península Ibérica* (Trabajo Fin de Máster). Universidad de Valencia, Facultad de Geografía e Historia, España.
https://www.academia.edu/35090787/LA_REPRESENTACION_DEL_CUERPO_DESNUDO_FEMENINO_EN_LA_BAJA_EDAD_MEDIA_TIPOS_ICONOGRAFICOS_DESARROLLADOS_EN_LA_PENINSULA_IBERICA
- Mera, G. (2017). Baile social y género en la España romántica (1833-1868). En Beatriz Martínez del Fresno y Ana María Díaz Olaya (coords.), *Danza, género y sociedad* (pp. 201-226). Málaga: Umaeditorial.
- Navarro, J. (2008). *Historia del baile flamenco. Volumen 1*. Sevilla: Signatura.
- Navarro, J. y Pablo, E. (2005). *El baile flamenco. Una aproximación histórica*. Córdoba: Almuzara.
- Ordóñez, E. (2011). La perpetua reinención de la identidad de los géneros en el baile flamenco. *Arte, Individuo y Sociedad*, 23(1), 19-28.
- Pastor, R. y Bonilla, A. (2000). Identidades y cuerpo: el efecto de las normas genéricas. *Papeles del psicólogo*, 75. <http://www.papelesdelpsicologo.es/resumen?pii=818>
- Plaza, R. (1999). *El flamenco y los románticos. Un viaje entre el mito y la realidad*. Sevilla: Bienal de Arte Flamenco, Fundación El Monte.
- Puig, A. (1944). *Ballet y Baile español*. Barcelona: Montaner i Simon.
- Pulpón, C. (2016). *Bailaoras de Sevilla: aprendizaje, profesión y género en el flamenco del franquismo y la transición. Estudio histórico etnográfico de casos (1950-1980)*. (Tesis Doctoral). Universidad de Sevilla, Sevilla.
<https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/40694>
- Sainz, C. y Blanco-Ruiz, M. (ed. & coord.). (2018). *Investigación joven con perspectiva de género III* (pp. 8-10). Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.

Sánchez, M. (2016/05/27). El origen de las castañuelas en las bailarinas de Gades. *Onda Cádiz Digital* (prensa). <http://ocadizdigital.es/noticia/c%C3%A1diz/el-origen-de-las-cast%C3%B1uelas-en-las-bailarinas-de-gades>

Steingress, G. (2005). *Sociología del cante flamenco* (2ª ed.). Sevilla: Signatura.

Tamayo, J. (2016, julio - diciembre). Construyendo una pedagogía de la sororidad desde la Casa Cultural Tejiendo Sororidades de Cali (Colombia). *La manzana de la discordia*, 11(2), 29-45.

Triana, F. (2010). *Arte y artistas flamencos* (facsímil). Sevilla: Extramuros [Fecha original: 1935].

Zatania, E. (2018). Elementos de cambio en el baile flamenco desde 1965. *La madrugada. Revista de Investigación sobre Flamenco*, 15, 1-23. <https://revistas.um.es/flamenco/article/view/317291>

* Es licenciada en Pedagogía y titulada del Máster en Gestión Cultural en el año 2008 en la Universidad de Sevilla. Ha sido Becaria Predoctoral por el IV Plan Propio de la Universidad de Sevilla (2009-2013). Su tesis doctoral se presenta en 2018 con el título *La enseñanza del baile flamenco en las academias de Sevilla: el legado de tres generaciones de maestras y maestros (1940-2010)*. Su producción científica está centrada en la educación del baile flamenco, así como, en la educación de la danza en general: enseñanza, profesorado, política educativa, educación emocional y creatividad, y educación estética.

Del enigma al asombro de la esencia

Alma Isabel Aguirre Reyes*

*El misterio que tú eres para mí
y yo soy para ti
y todos somos para todos...
¿Por qué actuamos así?
¿Por qué llegamos
a este momento inexplicable
(que es hoy y siempre)?
Si supiera quién eres y quién soy,
si supiese por qué eres y por qué soy,
la vida perdería su intensidad lacerante.
Dejaría de ser lo que es en verdad:
el enigma sin fondo.*

EL ENIGMA
José Emilio Pacheco

Etimológicamente la palabra amistad viene del latín “amiscitia”. El presente capítulo describe e integra un conjunto de lugares y experiencias comunes entre dos mujeres de diferentes culturas, la rarámuri y la mestiza en el contexto urbano del municipio de Cuauhtémoc, Chihuahua, en los que la sororidad intercultural deposita su principal carga filosófica y axiológica en la amistad.

En su contenido, se narran historias encausadas a la reflexión y análisis del fortalecimiento y empoderamiento que fue generándose entre ellas de manera mutua, a lo largo de los últimos ocho años. El sentido y perspectiva de la sororidad fue construyéndose entre sí mismas, cobrando múltiples aprendizajes hacia la inclusión social en un entorno de inercia hacia la desigualdad en ambos sentidos por la condición de desventajas sociales, económicas y culturales de una y las desventajas físicas de la otra.

Derivado de su condición y circunstancias específicas, cubrir mutuamente sus necesidades de movilidad social ha sido una tarea constante en medio de la confianza, determinación y visión de metas individuales o compartidas como herramientas para su desarrollo personal. Juntas han transitado en diferentes ámbitos como la educación, la economía, la política, la gestión, el deporte, la cultura (cine, gastronomía, lengua materna), los medios de comunicación masiva, la salud, así como la religión.

Todas las personas al momento de encontrarnos, constituimos un enigma para los demás y nos vamos tratando, aproximando o alejando, dependiendo de los prejuicios que nos hayamos ideado sobre nosotras o nosotros mismos.

La lección de sororidad a través de la convivencia con Josefina Olivas González fue cumpliendo a lo largo de estos últimos ocho años, lo que Pablo Latapí registró como los cuatro pasos para una convivencia solidaria (Latapí, 2003):

El primer paso fue dismantelar prejuicios, identificando las barreras con las que blindamos al diferente, comprendiendo también los prejuicios que se tengan contra mí, tratando de explicármelo. El segundo paso será enfrentar al diferente mediante la comunicación y el diálogo. Ante el diferente hay dos formas incorrectas de proceder: anularlo para afirmarme e integrarlo a lo mío reduciéndolo a mis categorías, que es otra manera más sutil de anularlo. Un tercer paso es intentar construir juntos, construir algo nuevo a partir de lo mío y de aquello que considero valioso en el diferente. El cuarto paso es abrirnos a una actitud solidaria con el diferente, lo que implica hacer más sus necesidades y colaborar con él en satisfacerlas. (p. 443)

Detrás de estos cuatro pasos hay disposiciones afectivas de creciente apertura y compromiso. Y detrás de este inicio hay muchas historias más de complicidades interculturales por contar.

En diciembre de 2011, fue gracias a René Bon Echavarría, presidente del Banco de Alimentos de la Sierra Tarahumara A.C. que conocí a Chepa, en una posada que organizamos para la comunidad rarámuri de la Col. Rayénari en el Parque La Esperanza de Cd. Cuauhtémoc. Ella era el enlace para convocar a las familias de la etnia y era garantía de que tendríamos una buena asistencia. Voluntarios de varias asociaciones nos hacían llegar juguetes, dulces, piñatas y comida para unas 200 familias. Jóvenes de Producciones Teatristas Baalt de Gabriela Chapa ofrecía una obra con un guion adaptado a los usos y costumbres de la etnia rarámuri. Chepa conducía hacia la explanada a una niña que iba en silla de ruedas. Hacía mucho frío, de modo que mi atención se concentró más en la pequeña, que en su generosa acompañante. Le regalé un chal que llevaba puesto para la ocasión esperando calentarla un poco. Una vez que terminó la obra de teatro, cantamos los tradicionales villancicos, formamos a niñas y niños para pegarle a las piñatas, repartimos juguetes, dulces y comida. Observé nuestra dificultad para que cada acción se hiciera de manera ordenada, con todo y mi experiencia como maestra acostumbrada a estas actividades. Era una sensación de tener que alzar muy alto la voz para ser escuchada. Finalmente exhorté a la chiquillada a darles las gracias a nuestros compañeros con un *maté terabá* (gracias), al recibir los obsequios que eran bastantes y de inmediato se sintieron identificados. Las mujeres madres de familia parecían no sentir el frío, estaban sentadas al ras

del suelo, luciendo sus coloridos atuendos, protegidas sus cabezas solo con sus pañoletas y expresando, contrario a los niños, humildemente una gran paciencia y tranquilidad.

El segundo encuentro con Chepa fue gracias a la invitación que nos hiciera el Sr. Humberto Ramos Molina para participar en un conjunto de eventos a beneficio de una noble causa en la que se incluiría de una manera sobresaliente a grupos de corredores y corredoras indígenas provenientes de diversas comunidades de la Sierra Tarahumara. Derivado de esto, la quesería Pampas de Cd. Cuauhtémoc, Chihuahua, elaboró El Queso Chihuahua más grande del mundo —obteniendo un récord Guinness— en el marco del Triatlón Internacional de Educación, Cultura y Deporte ENLAC 2012 a beneficio de los niños con lesión cerebral.

El día 1° de septiembre de ese mismo año, Josefina Olivas fue incluida en el equipo de organización del magno evento. Ella lideró al grupo de mujeres indígenas que cocieron para esta ocasión, dos costales de maíz azul (aprox. 80 kgs.). Después de moler el grano, las mujeres pudieron obtener el nixtamal con el que elaboraron una gran cantidad de tortillas, que por primera vez en nuestra región, formó parte del primer alimento representativo de las tres culturas, menonita, rarámuri y mestiza: quesadillas de maíz azul con queso Chihuahua y salsa mexicana. Miles de personas de estas tres culturas, se hermanaron al cocinar y comer este sencillo platillo; en la Plaza principal, al lado del edificio del Ayuntamiento; al calor de la leña de encino, rodeados y ataviados de trajes multicolores, propios y ajenos. La fiesta, la interculturalidad viviente. La más grande que se haya vivido en este municipio conocido como la puerta a la Sierra Tarahumara.

Este increíble y memorable escenario fue el arranque de una nueva tradición para dar vida a las ya tradiciones ancestrales con las que sus antepasados formaron a Josefina, fiel defensora de su lengua, vestuario, nobleza de espíritu y cosmovisión entera.

A partir de ese emblemático momento, a Josefina se le siguió buscando para repetir la experiencia de ver a mujeres indígenas en esa plaza de las Tres Culturas haciendo tortillas de maíz azul al calor de la leña. El queso menonita y la salsa, los hace suyos, como hizo suyo desde pequeña ese sentido de pertenencia por esta tierra que la forjó y la convirtió en una gran mujer, líder de su comunidad. Así, en los últimos años, ella se hace presente en las más importantes muestras gastronómicas, fiestas patrias, festivales y eventos culturales.

A Josefina, a cambio de unos cuantos pesos, sus clientes le quedan debiendo por su don de gentes, su franca sonrisa, el cansancio que siempre oculta y su manera artesanal y amorosa con que elabora cada tortilla. Observarla hacer tanto, no solo es un deleite, sino un estilo de vida que se agradece y respeta enormemente, con el que se antoja convivir.



Figura 1 Josefina Olivas González

Paralelamente a este evento inaugural festivo, una comisión de académicos, acabábamos de concluir el Primer Congreso Internacional Intercultural dentro del mismo marco de eventos programados y coordinados por Ramos Molina, dejándonos la certidumbre que esto representaba el inicio de un compromiso social en favor del empoderamiento de nuestra población indígena. La hermandad entre toda la organización, Josefina Olivas, Horacio Echavarría González, Patricia Islas Salinas, María Olivia Trevizo Nevárez y Alma Isabel Aguirre Reyes, se refrendaría con los muchos encuentros que nos esperaban, respaldándonos mutuamente de una u otra manera.



Figura 2 Primer Congreso internacional Intercultural

En julio de 2013 y 2014, siendo el Maestro Horacio Echavarría, Subsecretario de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno del Estado de Chihuahua, logramos gestionar y abrir en conjunto, por primera ocasión, un centro destinado a población indígena en la Esc. Primaria Mauricio Corredor, derivado del Programa “Verano Vive al Cien”.



Figura 3 Integrantes de Verano Vive al Cien

En ambos centros de verano, a Chepa se le contrató para que colaborara en la elaboración de los desayunos calientes, junto con otras mujeres. Contamos también con la colaboración de tres docentes recién egresados de la Normal Intercultural Bilingüe de Parral, eran los hermanos Eduardo y Carlos Miguel Nájera Acosta y Felipe de Jesús Hernández Bailón, quienes fortalecieron el sello de la preservación de usos y costumbres de la etnia rarámuri entre los más de doscientos alumnos beneficiados. La coordinadora del Centro, Elsa Patricia Ortiz Ortega, logró muchos donativos entre sus amistades de la comunidad menonita

y junto con todo equipo de docentes y personal de apoyo sacamos adelante el proyecto con gran éxito e impacto social.



Figura 4 Equipo de apoyo Verano Vive al Cien

A principios de 2015, consideré que era merecedora de la confianza al menos de Josefina Olivas, como integrante del asentamiento, para dar un paso más allá en la tarea de intervención social ahí en la Col. Rayénari, siempre apoyada por organizaciones de la sociedad civil; así que decidí registrarme en el Instituto Chihuahuense para la Educación de los Adultos y ya como figura solidaria autorizada, comencé a dar clases por las tardes en su propia vivienda. Se hizo costumbre que Chepa, antes de iniciar cada clase, pusiera un mantel en una pequeña mesa redonda de madera y al terminar las lecciones, calentaba agua para preparar el café que yo les acarreaba junto con la leche, azúcar y galletas para continuar conviviendo. Era un momento que disfrutábamos mucho y que me llenaba de un gran conocimiento acerca de la sencillez de corazón, nobleza y hospitalidad que les caracterizaba.

Desfilaron por ese improvisado espacio de aprendizaje, principalmente, familiares de Chepa, desde sobrinas y sobrinos, su hija Jandi, su hermana Lola, su vecina Aurora, Zenaida y los hijos de estas últimas. Por ser una actividad prácticamente de carácter voluntario, las visitas se fueron tornando cada vez más esporádicas, conforme estaba en mi alcance el gasto de gasolina, aun así, se podían reflejar los avances. Recuerdo la clase en la que debía enseñar a Chepa las medidas de longitud y logramos el objetivo de tener una noción del centímetro y el metro a partir de la cantidad de tela que ella cosía al confeccionar sus propios vestidos. La más sorprendida fui yo al momento en que contamos tantos y tantos metros que debía coser a mano en cada uno de ellos. La destreza y sapiencia para hacerlos, marcaba la diferencia y en

particular era una actividad que a Chepa le hacía brotar una vanidad femenina muy especial. La noción de la distancia de un kilómetro se enriqueció con los relatos de Chepa de la necesidad, más que costumbre, que tenían de caminar por largas distancias hasta llegar a su comunidad llamada San José de Baqueachi en el municipio de Carichí, cuando no contaban con transportación alguna.



Figura 5 Reunión con líderes de Organizaciones de la Sociedad Civil en Cd. Cuauhtémoc, Chih. Abril 2015

A mediados de ese mismo año, un evento marcaría mi vida para siempre, pero al mismo tiempo reforzaría mi amistad con Chepa, cuyo apoyo se tornaría fundamental, tanto para sobrellevarla, como para continuarla con la misma alegría y dignidad.

El veinte de junio a las 7:00 de la mañana, mi marido y yo sufrimos una volcadura al transitar por la carretera Cuauhtémoc Chihuahua. Un automóvil que estaba estacionado a un lado del camino, se metió de pronto a nuestro carril y nuestro vehículo perdió el control. El plan para ese día, era asistir a una reunión del Comité Administrativo de Plaza Delicias de la Caja Popular Mexicana, del cual, en ese momento formaba parte. Al día siguiente festejaríamos el día del padre con la familia. En fin, todo de pronto se tornaría en una interminable pausa. De pronto mi cuerpo era movilizado entre varias personas para bañarme, cambiarme, hacer terapia y alimentarme. Por supuesto, mientras estuve hospitalizada en terapia intensiva, una de las visitas más entrañables y que agradezco enormemente, fue la de Chepa, que reflejaba en su mirada su gran tristeza por todo lo que me acontecía en ese momento. El diagnóstico, lesión medular a nivel de cervicales. Pronóstico, discapacidad motora permanente. A partir de ahí,

fueron meses para adaptarme a mi nueva vida, mejor dicho, a nuestra nueva vida, porque lo que me pasaba, afectaría a todo mi entorno, para bien o para mal.

El 6 de enero de 2016 decidí retomar mis proyectos de nueva cuenta, mientras recibiría terapia continua. Aun no movía por mí misma la cabeza, ni los brazos libremente, hablaba con gran dificultad; me seguían dando de comer y comencé a dar mis primeros *pininos* para teclear la computadora. Registré en la convocatoria del Festival de las tres culturas un proyecto para la realización del Primer Foro de la lengua materna, mismo que se aceptó y lo presentamos el día 27 de junio de ese año. Nuestros panelistas fueron, Israel Beltrán Zamarrón, Fernando Sandoval Gutiérrez, Werner Wiebe, Abraham Siemens y los hermanos Eduardo y Carlos Miguel Nájera Acosta, además contamos con la presencia del Profr. Miguel Valdez Aguirre como moderador.

En mayo cité a Chepa en nuestra casa y la invité a escribir un proyecto. Trabajamos un calendario anual de las actividades principales que tenían en la Col. Rayénari, sus usos y costumbres y al darle forma, registré el proyecto en la convocatoria del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMyC).

En septiembre de ese año me internaron a consecuencia de mi digestión lenta por la falta de movilidad. A los pocos días, mi tercera hija, quien me había cuidado desde el accidente, me notificó que estaba embarazada y decidimos contratar una persona que nos apoyara para trasladarme a las terapias. Así llegó a nuestra vida Evangelina Jurado. En octubre incorporamos a Chepa para auxiliar con las terapias en la Clínica de rehabilitación de Imer Larguero Zamarrón, ya que resultaban más efectivas en los ejercicios de movimientos cruzados; así que nuestras amistades poco a poco se iban familiarizando al vernos a las tres mujeres como un solo equipo.

En noviembre, al publicar los resultados por parte del PACMyC, nos enteramos que ganamos la beca. Pudimos aplicar el proyecto todo el siguiente año. La participación de Chepa fue muy importante para el desarrollo de todas las actividades, de principio a fin.

Los objetivos del proyecto “Cien familias” pretendían fortalecer la identidad cultural de la comunidad rarámuri de Cd. Cuauhtémoc, a partir de la lengua materna; promover espacios de convivencia, con una perspectiva intergeneracional en los ámbitos familiar y comunitario; además de favorecer la vinculación y capacidad de gestión de la comunidad rarámuri, dentro del contexto intercultural que nos caracteriza.

La actividad inicial se realizó en febrero de 2017. El Ing. Raúl E. Ávila nos videograbó las siguientes entrevistas con la participación de varias mujeres de la Col. Rayénari y periodistas y académicos de la localidad: Mireya Rascón abordó el tema “alimentos tradicionales”; Sergio Alberto Sierra “carreras de bola y ariweta”; María Olivia Trevizo Nevárez y Patricia Islas

Salinas “migración e interculturalidad”; Edna Martínez “usos y costumbres”; Delma Cecilia Martínez “derechos humanos e interculturalidad”; y finalmente, Mario Iván Ayala “la familia, usos y costumbres”.

La segunda actividad fue la programación de una entrevista en la estación de radio Hits 98.3 bajo la dirección de los periodistas Jorge Reyes y Edna Martínez, con el propósito de iniciar una colecta de juguetes para la celebración del día del niño. En esa ocasión nos acompañó el intérprete Samuel Moreno y mujeres de la Col. Rayénari junto con Chepa y Zenaida. Cabe señalar que con los juguetes obtenidos se beneficiaron alumnos de la Prim. Indígena Mauricio Corredor, el preescolar anexo y la Esc. Prim. Indígena del Albergue Minita.

La tercera actividad fue una convivencia para celebrar el día de las madres, en la que Chepa preparó menudo para todas las familias. Amenizó el grupo Invasión Sierreña de Heraclio Rivera, a quienes contratamos para tocar por dos horas. Eran las siete de la tarde noche y muy poca gente se acercó a la canchita ubicada en el centro de la Col. Rayénari al iniciar con las tradicionales “mañanitas”. Poco a poco observamos como iban llegando las mujeres principalmente muy bañaditas y portando hermosos vestidos. Chepa se puso a bailar con Mireya Rascón en el centro de la cancha muy contentas al ritmo de la música y nos dimos cuenta de su gran destreza, gracia y coordinación, animando así a otras parejas a unirse al ambiente festivo. A las ocho de la noche ya estaba lleno el espacio y un joven se acercó a mí, para decirme que él podía “pichar” otra hora de música después de las nueve; le respondí que no era posible por cuestiones de seguridad, por las balaceras que se presentaron en la ciudad, por esos mismos días. A las nueve en punto el grupo se despidió y se les exhortó a todas las familias a pasar a casa de Chepa para degustar su respectivo plato de “menudo”.

La cuarta actividad fue una comida que ofrecimos al personal de la Esc. Primaria Indígena Mauricio Corredor en la que expresamos nuestro agradecimiento por su labor docente realizada en favor de este sector de alumnos de la etnia rarámuri.

La quinta actividad fue el “Segundo foro de la lengua materna: El papel del lenguaje en el deporte” realizado el 22 de junio de 2017 en el Teatro de Cámara del Centro Cultural San Antonio dentro del marco del XXIV Festival de las Tres Culturas, moderado por el Profr. Miguel Valdez Aguirre. Nuestros panelistas invitados fueron: Doany Domínguez Ortiz, Sergio Alberto Sierra, Carlos Tapadera Concheño, Josefina Olivas, María Guadalupe Gutiérrez Batista, Imer Iván Larguero Zamarrón y John Hiebert.



Figura 6 Ponentes del Segundo foro de la lengua materna: El papel del lenguaje en el deporte



Figura 7 Invitados del Segundo foro de la lengua materna



Figura 8 Equipo organizador Segundo foro de la lengua materna

Al terminar el evento, Chepa me confesó que estaba muy emocionada y agradecida porque le había cumplido un deseo que ella siempre había tenido. Yo me sorprendí y le pregunté cuál era ese deseo, a lo que ella respondió: “A mí siempre me invitan a este teatro a muchos eventos y siempre quise saber que se sentía estar allá arriba, así que ya se me cumplió”. Quienes le conocemos, hemos aprendido a leer la sinceridad de Chepa en lo que ella refleja de manera transparente por su peculiar sonrisa. Ésta no fue la excepción y mis ojos recibieron la forma como sus pómulos se ensanchaban hasta casi reventar.

Nuestra sexta actividad fue en junio con un encuentro de deportes autóctonos, donde participaron familias indígenas de la Col. Rayénari y familias del Albergue El Peregrino de Cd. Camargo con el apoyo del Maestro Eduardo Nájera Acosta y José Luis Montes.

Se realizaron visitas para enseñar a las mujeres a gestionar apoyos. Algunas fueron ante la Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas (COEPI), a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y ante autoridades municipales.



Figura 9 Acciones de gestión comunitaria



Figura 10 Equipo de gestión comunitaria

El 15 de agosto celebramos en la División Multidisciplinaria de la UACJ en Cd. Cuauhtémoc con el apoyo del Dr. Luis Carlos Alatorre Cejudo, la Dra. Patricia Islas Salinas, la Dra. Claudia Domínguez y el Dr. Fernando Sandoval Gutiérrez el Panel: Perspectivas y retos de los pueblos indígenas en contextos urbanos. Uno de nuestros invitados fue Agustín Andreu, responsable de los asentamientos indígenas en la COEPI; quien, a partir de este acercamiento, tuvo una participación más directa con nuestro asentamiento y ha sido un gran impulsor de la participación de Josefina Olivas y otros artesanos locales en eventos interculturales a realizarse en Chihuahua y en el mismo municipio de Cuauhtémoc, hasta la fecha.

Al inicio del ciclo escolar 2017-2018, gracias a la intervención del Proyecto “Cien familias”, en coordinación con la Licenciatura en Educación de la UACJ, bajo la coordinación de la Dra. Patricia Islas Salinas, logramos dotar de útiles escolares y tres días de desayunos calientes a todo el alumnado de la Esc. Mauricio Corredor, elaborados por Marco Antonio Aguirre Reyes, Norma Rivera y los hermanos Cindy y Sergio Guillermo Meléndez Aguirre.

Aun y cuando el tiempo destinado a las actividades del Proyecto nos consumía, pudimos atender con Chepa la invitación que nos hiciera el equipo del Taller Polos Audiovisuales de IMCINE (Instituto Mexicano de Cinematografía) a través de Jesús Vargas, en el que se haría un ejercicio para la realización de un documental sobre la elaboración del vestido tradicional rarámuri, en el que Chepa y su hija Jandi eran parte de las protagonistas. Esta actividad se llevó a cabo en la sala Erasmo Palma de la Biblioteca Carlos Montemayor en la Ciudad de Chihuahua bajo la dirección de Marina Ríos Santini y la fotografía de Esmeralda Ávila.



Figura 11 Taller Polos Audiovisuales de IMCINE (Instituto Mexicano de Cinematografía)

En esa misma sala Erasmo Palma, como parte del Proyecto “Cien familias” se grabó una entrevista completamente en lengua rarámuri en la que el M.L.I. José Isidro Morales Moreno logró el testimonio de Josefina Olivas acerca de cómo ella gestionó y fundó la Col. Rayénari a principios de los 90’s en Cd. Cuauhtémoc, resolviendo la necesidad de vivienda de alrededor de cien familias de la etnia rarámuri. La participación del Ing. Gustavo Prieto Villagrán como responsable del área de Obras Públicas de la Administración Municipal fue determinante, el Club Rotario y la participación de toda la comunidad al momento de edificar en conjunto cada una de las casas. Este testimonio se masterizó y editó para entregarlo como uno de los principales productos para el PACMyC.

Antes de cerrar con las actividades del año, durante un curso que hicimos de Marketing cultural, en la CNDH de la Cd. de Chihuahua, se logró el encuentro entre Josefina Olivas y la reconocida escultora Alejandra Zermeño con quien celebramos en esos mismos días un convenio de colaboración para patrocinar con un pequeño porcentaje, su siguiente exposición “Las Custodias del Maíz”. A cambio, ella ofreció regalarnos a las patrocinadoras Larissa Meléndez de la empresa Raké (arte en macramé) y a Alma Isabel Aguirre Reyes, una réplica de la obra “Espíritu transparente” en la que Chepa sería la modelo, representando a la mujer del Estado de Chihuahua. Cabe señalar que recibimos vía paquetería en octubre de 2019, esta obra en físico, proveniente de la CDMX acompañada del certificado de autenticidad y una carta de agradecimiento por el patrocinio dirigido a las patrocinadoras ya mencionadas y con el mensaje de que a “Espíritu transparente” la habían visto miles y miles de personas en diversos espacios donde se presentó dicha exposición. Esta obra fue entregada al Grupo La Norteña de Cd. Cuauhtémoc como retribución al importante apoyo que esta empresa otorga a las actividades de la Fundación Alma Aguirre A.C.



Figura 12 Espíritu transparente

Como actividades de fin de año, contribuimos con recursos del Proyecto Cien familias en las festividades del 12 de diciembre y días posteriores. Se repartieron metros de tela para un aproximado de quince vestidos, se donó una grabadora y una guitarra para uso de niños y jóvenes y se consiguieron cuatro guitarras más con COEPI, mismas que se utilizaron en un curso de educación musical, impartido al año siguiente por el Dr. Sergio Ramírez Cera. Desde el inicio, Chepa ha sido quien tiene la facultad de prestar los instrumentos a quienes se los soliciten.

En particular ese 2017, para la familia fue muy pesado adaptarse a la realidad que me estaba construyendo. Ya de por sí, demandaba mucho tiempo para citas médicas y terapia física, sumado a mi esfuerzo por la realización de las actividades en la Col. Rayénari a las que me había comprometido junto con el equipo de colaboradores. Un año muy difícil pero muy aleccionador.

A dos años del accidente, en una ocasión escribí lo siguiente en un estado de facebook a manera de desahogo:

Poco a poco he aprendido a resistir extrañar quien era. Mi gusto por los tacones con los que pretendía lucir más alta se ha sustituido por simple calzado tipo sport con cintas. Aunque añoro los vestidos y la lencería, me he resignado al uso de ropa cómoda, tanteando nuestro clima tan extremo para evitar que mis débiles pulmones se afecten. Cada día sin excepción, miro mis dedos que milimétricamente se han ido abriendo y nunca me abandonan las esperanzas de retomar mi capacidad para usarlos en sus múltiples posibilidades archivadas en mi mente, desde los palomazos con la guitarra, peinarme, planchar, dibujar, escribir, firmar, etc. Conforme me ejercito en las terapias, mi cuerpo ha ido cambiando paulatinamente fortaleciéndose cada vez más mi tronco, esfínteres, cuello, brazos y piernas. Mis cachetes desaparecieron por más que mi hija me procura una dieta suficiente y saludable. Mis piernas siguen bonitas, no así mis pantorrillas. Hace apenas cinco meses volví a verme a través del espejo logrando maquillarme por mí misma ¡vaya lata que daba con esta tarea! El uso de la sonda es mi mayor riesgo para atraer alguna infección. Hace dos semanas enfermé de vía urinarias después de un año y medio de sumos cuidados y sentí morir; bastaron cinco inyecciones de potente antibiótico, me recuperé totalmente y de nuevo volvieron el apetito y las fuerzas a mi cuerpo. Gracias a quienes desde la distancia siguen pendientes de mi salud. Creo que nunca me he deprimido, ni lo haré. Perdone Usted, nunca he sido una mujer normal. Viva la vida. (Aguirre, 2017, párr. 1)

En agosto de 2016, por conducto del actual Subsecretario de la Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Chihuahua, el Ing. Raúl Manríquez Moreno, nos convocan a algunos creadores y promotores culturales de nuestro municipio, a una entrevista con el Arq. Luis Fernando Armendáriz Ledezma, Jefe de la Oficina de Patrimonio y Gestión Cultural del Instituto Chihuahuense de la Cultura a fin de solicitarnos nuestra colaboración con el personal

que organizaba el 7°. Congreso de Patrimonio Gastronómico de Chihuahua, asignado para Cuauhtémoc. Fue en el marco de este evento, que propiciamos el encuentro de Chepa con María del Rocío Jáquez Rosas, con la Dra. Gloria López y la chef internacional Margarita Carrillo Arronte, quienes le expresaron su interés por destacar la importancia de las cocineras tradicionales en nuestro país.



Figura 13 7°. Congreso de Patrimonio Gastronómico de Chihuahua

Rocío Jáquez, desde su importante desempeño en Oficina de Patrimonio y Gestión Cultural del entonces ICHICULT, fue nombrada delegada por Chihuahua en el 2012 por parte del Conservatorio de la Cultura Gastronómica Mexicana (CCGM) y fue, a partir del 7°. Congreso en la Ciudad de Cuauhtémoc, una gran impulsora de Chepa para hacer posible su participación en eventos similares de talla nacional, integrándola a su equipo representativo por el Estado de Chihuahua. Por primera vez, por gestión de Jáquez Rosas, Chepa abordaba un transporte aéreo para asistir en noviembre de 2016 al IV Foro Mundial de la Gastronomía Mexicana desarrollado en el Centro Nacional de las Artes y en los Estudios Churubusco de la Ciudad de México.



Figura 14 IV Foro Mundial de la Gastronomía Mexicana

Fue desde esta plataforma, que la periodista Carolina Rocha Menocal del programa “El otro México” difundido por el sistema informativo de TV Azteca, a través de Rocío Jáquez y Rita Meraz de la Secretaría de Turismo del Estado de Chihuahua nos contacta y manifiesta su interés para proponer un reportaje exclusivo con nuestra cocinera tradicional Josefina Olivas. Recibimos el apoyo desde el área de turismo del municipio para trasladar a Chepa y el equipo del programa “El otro México” hasta Carichí donde se hizo todo el trabajo de grabación. Así fue que Chepa entabló con Carolina Rocha una fuerte relación de amistad que continúa hasta la fecha haciéndose presente siempre que le es posible a través de llamadas telefónicas. El video se dio a conocer el 14 de junio de 2017 y se encabezó así: *El otro México: Rarámuri, Eve Hernández, F. Orlando Barranco en las imágenes y edición Ricardo Pérez Luna.*

Chepa la más renombrada cocinera tradicional rarámuri nos llevó a la sierra Tarabumara donde nació para descubrir la vida rarámuri. Aislados en la mitad de la nada. La grandeza de la naturaleza y los dolores de la pobreza. Su sobrina Lupita nos muestra con una elocuencia que solo es posible en un niño la deuda que tiene el país con su educación, con su futuro. (Hernández, y Barranco, 2017)



Figura 15 El otro México: Rarámuri



Figura 16 Equipo TV Azteca El otro México

Es el 4 de octubre de 2017 que llevamos a Chepa de nueva cuenta al aeropuerto, para reunirse con el equipo de cocineras tradicionales coordinado por Rocío Jáquez rumbo al V Foro Mundial de la Gastronomía Mexicana.



Figura 17 V Foro Mundial de la Gastronomía Mexicana.

En su narración del segundo viaje a la ciudad de México, Chepa nos expresó su entusiasmo por haber logrado repetir la experiencia, reflejando su empoderamiento y satisfacción por el gran papel que desarrollaron como Delegación Chihuahua.

A principios del año 2018, un nuevo reto se nos presentaba: el Diplomado en estudios interculturales coordinado por el Centro de Estudios Multidisciplinarios y de Investigación Intercultural y la División Multidisciplinaria de la UACJ en Cuauhtémoc. Imperdible para alguien que buscaba más conocimiento y herramientas para nuestras tareas de intervención. Chepa sería mi más grande aliada. Para asistir a cada clase, ella se quedaba en nuestra casa para poder vestirme y darme de desayunar. Una vez que llegábamos a la Universidad, ella me colocaba en una de las mesas, conectaba mi laptop y estaba muy pendiente de cualquier cosa que se me ofreciera. Acostumbraba sentarse muy cerca, dentro del aula, mientras cosía vestidos tradicionales en forma discreta y respetuosa. Nuestros compañeros y facilitadores, se acostumbraron a su presencia en el aula y aprovechábamos para cuestionarle sobre algunos temas relacionados con la comunidad rarámuri. Nuestros coordinadores del Diplomado decidieron otorgarle a Chepa su Diploma al igual que al resto de los compañeros por sus valiosas aportaciones, por lo que se graduó junto con nosotros.



Figura 18 Diplomado en Estudios Interculturales

Los compañeros me confiaron la tarea de ofrecer el discurso que nos representaba como alumnos, durante la ceremonia de graduación, quedando de la siguiente manera:

Buenos días. Me llamo Alma Isabel. Mis padres: Salvador Aguirre Romero y Manuela Reyes de la Rosa. Nací en Chihuahua, Chih. Soy mestiza y a mi llegada, me sentí migrante aquí en Cuauhtémoc. He sido testigo y parte del desarrollo social, económico, político y cultural de esta ciudad desde hace treinta años. También he sido testigo y parte de sus desigualdades, omisiones, dominaciones y exclusiones. Las compañeras y compañeros del Diplomado de estudios interculturales me han conferido la responsabilidad de hacer el uso de la palabra para agradecer el acompañamiento de nuestras familias y amistades aquí presentes, al venir a celebrar junto con nosotros, este valioso esfuerzo del que ustedes también formaron parte. Agradecer también a la División multidisciplinaria de la UACJ de Cuauhtémoc el haber coordinado este proyecto académico junto con el Centro de Estudios Multidisciplinarios en Investigación Intercultural que muy atinadamente encabeza el Dr. Horacio Echavarría González.

Reencontrarnos en este espacio académico con Horacio Echavarría, incansable ser humano, fue consecuencia de algunos eventos que se constituyen como el antecedente directo de nuestro interés por la inclusión y la interculturalidad en esta parcela territorial, mejor conocida como el municipio de las tres culturas. Confesamos entre él y nosotros, una vieja complicidad y entusiasta camaradería que lo ha hecho partícipe de una ya muy íntima y estrecha relación con las expresiones y manifestaciones culturales de esta ciudad a partir de su labor de gestión e investigación. Sin pretenderlo, fuimos construyendo una necesidad que él ya se había venido replanteando años atrás:

el problema de que el encuentro entre las culturas no es forzosamente intercultural y frente a esta necesidad, habría que continuar el análisis permanente que aspira a la aceptación y al proyecto común entre las culturas que coincidimos en un mismo espacio. Este Diplomado logró cumplir con este cometido.

Una vez difundida la convocatoria que hicieron ambas instancias, este puñado de personas, acudimos al llamado y una vez iniciadas las sesiones, nos fuimos enamorando de la esencia y contenido de la propuesta curricular y llegamos, en medio de nuestras ventajas y desventajas físicas y culturales a un espacio de encuentro y descubrimiento. Ampliamos la perspectiva de nuestro status histórico y antropológico, al develar nuestra propia identidad y verla reflejada en la diversidad cultural preexistente en nuestra localidad. Aprendimos a respetar y entender, desde la conciencia, sus creencias, usos y costumbres; así como las resistencias propias y ajenas. Modificamos el sentido de nuestros conocimientos previos al respecto de los otros y concluimos que el otro soy yo, y que, en la medida de nuestra propia capacidad de inclusión, en esa medida nos incluirán haciendo posible la expresión de tan deseada interculturalidad. Incorporamos en nuestro léxico, términos como otredad, inclusión, mediación, multiculturalismo, igualdad, dignidad humana, entre otros. Sesión tras sesión crecimos como una pequeña comunidad que soñaba formar una gran comunidad.

El duelo que experimentamos cuando terminó nuestra última sesión, pasó primero por la negación al darnos cuenta de que nos despedíamos de un espacio por demás enriquecedor y gratificante. Alguien propuso con un marcado compromiso, la continuidad y generación de siguientes y nuevos proyectos que promovieran el empoderamiento de la interculturalidad en Cuauhtémoc. Y es aquí, delante de ustedes, que lo refrendamos y asumimos; porque estamos convencidos que una cultura no evoluciona si no es a través del contacto y el diálogo respetuoso con otras culturas. Como señala Weber, un diálogo crítico, pero también autocrítico, porque la interculturalidad, bien entendida, empieza por uno mismo.

Este día, cerramos un ciclo que nos recordará que llegamos aquí, con el deseo de que Cuauhtémoc deje de ser un lugar de confrontación y pase a ser un espacio de negociación, cooperación y humanización. ¿Será que Cuauhtémoc pueda convertirse en la ciudad intercultural más importante del norte de México? Hagamos lo propio y hagámoslo juntos. Por su atención, muchas gracias. (Aguirre, 2018, p. 1)

Fue en el Diplomado de estudios interculturales que tuvimos la oportunidad de conocer a Justina Dyck, de la comunidad menonita, quien Chepa cuenta hoy en día entre sus más importantes y entrañables amistades. Ha sido la cocina, cada una desde su cultura, un punto de encuentro que las ha llevado a colaborar y compartir muchos espacios donde la gastronomía se muestra como un aspecto del patrimonio cultural en diversas ciudades del Estado de Chihuahua.

La cocina es, probablemente, el primer lugar donde nos hemos procurado, como género, libertad de reflexión, expresión y acción (Jacqueline Gómez Mayorga, 2014).

El tema del Cuarto foro de la lengua materna presentado en la XXVI edición del Festival de las Tres Culturas, lo obtuve a partir de este rasgo cultural común entre nuestras culturas. La Gastronomía.

Para esta ocasión, Justina Dyck, Josefina Olivas, María Rocío Jáquez Rosas, Zury Athié, Elizabeth Carbajal, Jesús Vargas, José Luis Tapadera, Marco Antonio Aguirre Reyes, fueron nuestros panelistas y Miguel Valdez Aguirre, nuestro fiel y destacado moderador.



Figura 19 IV Foro de Lengua Materna



Figura 20 Sororidad intercultural en el cuarto foro de lengua materna

Por tratarse la gastronomía, de un tema cuya parte teórica, deja mucho a la imaginación, ampliamos nuestra participación como organizadores del IV Foro de la lengua materna, generando un espacio que expresara los conocimientos, habilidades y riqueza cultural de algunos de nuestros invitados. Contamos con la valiosa colaboración del personal docente y alumnado del área de Agroindustrias del CBTA 90, las áreas de Turismo de Fomento Económico y Ganadería de la Administración Municipal, la UACJ, la Facultad de Ciencias Agroalimentarias (FACIATECH) de la Universidad Autónoma de Chihuahua y el Instituto de Cultura del Municipio de Cuauhtémoc. Dos de los *stands* fueron dedicados a la gastronomía intercultural en los que expusieron sus productos culinarios: Josefina Olivas con sus quesadillas de maíz azul, María del Rocío Jáquez y Marco Antonio Aguirre con comida tradicional del Estado de Chihuahua, Zury Athié con la comida libanesa y Justina Dyck con comida tradicional menonita.

El conjunto de actividades que compartimos con nuestra amiga y compañera Josefina Olivas González destacadas en este capítulo, han sido seleccionadas para ilustrar nuestro camino por diversas instituciones educativas, culturales y administrativas.

Los eventos hasta aquí citados, nos han permitido no solo acceder a mundos, necesidades e intereses comunes; tal y como lo marca la *sororidad* en su concepto más amplio. Hemos transitado rumbo a la sanidad de nuestras vulnerabilidades. Hemos adquirido conocimientos y ampliado nuestras dudas, respetando y descubriendo nuestras propias ópticas. El beneficio de tenernos en cuenta “la una a la otra” alcanzó a nuestros entornos habitados por muchas y muchos, en lo particular y en lo multitudinario, cuando hemos sido protagonistas en la intimidad y en la colectividad. Nuestra amistad ha significado un empoderamiento de ida y vuelta. Ahora, juntas rechazamos en nuestro lenguaje, palabras como: tragedia, victimización y vulnerabilidad y pudimos incorporar a nuestro léxico: interculturalidad, complicidad y solidaridad.

Miente quien diga si enfrentar la vida como nos tocó vivirla ha sido fácil. Juntas hemos reído pero también llorado, siempre con la frente en alto, invadidas de orgullo, optimismo y valentía. Nuestro mundo nos construye y nos permite construirlo en la esperanza de nuestra amistad, porque la amistad es una certeza fundamental para sobrellevar *la oportunidad* como *la adversidad* en nuestra vida.

Aun y cuando el enigma de esta mujer rarámuri, a quien nombraron Josefina hace casi cinco décadas, se me ha ido develando en estos ocho años de encuentros recurrentes, descubro y reconozco en su esencia, el rostro de la generosidad y el sacrificio propios de muy pocas personas en nuestra historia compartida. Y es que también en algunas ocasiones es un misterio que la fortuna nos alcance y nos bendiga.

Referencias

- Aguirre, A. (2017). *Alma Aguirre*. Facebook. <https://www.facebook.com/alma.i.reyes.9>
- Aguirre, A. (2018). Discurso de ceremonia de graduación del Diplomado en estudios interculturales. UACJ. Sin publicar.
- Hernández, E. y Barranco, O. (14 de junio de 2017). Ricardo Pérez Luna. *El otro México: Rarámuri*. Facebook. [Archivo de video]. <https://www.facebook.com/watch/?v=1240201399425335>
- Latapí, P. (2003). Raíces de la intolerancia. *Educere*. 7(23), 441-444. <https://www.redalyc.org/pdf/356/35602318.pdf>
-

* La maestra Alma Isabel Aguirre Reyes es una maestra Chihuahuense, egresada de la escuela normal del estado de Chihuahua. Maestra jubilada de educación básica. Con arduo trabajo social especialmente en pro del rescate de la identidad de la Etnia Rarámuri. Organizadora de eventos como el I Congreso Internacional Intercultural en 2013. Foros de Lengua Materna dentro del Festival de las Tres Culturas en sus emisiones 2014-2019. Miembro del Patronato de la UACJ. Presidenta de la Fundación Alma Aguirre cuyo objeto social es apoyar a personas con discapacidad.

Práctica docente y sororidad en niñas de escuelas primarias del Municipio de Cuauhtémoc. Una herramienta simbólica de la cotidianidad escolar

Fernando Sandoval Gutiérrez*
Rubén Eloy Sosa Sapién**

Introducción

En los años recientes hemos visto el uso cada vez más reiterado del concepto *sororidad* en contextos relacionados con el mundo educativo. Se trata de un rasgo de la toma de conciencia que las y los educadores hemos experimentado acerca de los temas de género, y de cómo los desafíos que entrañan deben ser resueltos para lograr espacios de aprendizaje más democráticos, libres y saludables. La sororidad en el salón de clases es una de muchas formas de búsqueda de relaciones interpersonales horizontales e informales, provenientes de sujetos sociales no empoderados. En este caso las niñas que acuden a clases cada día en dos escuelas chihuahuenses.

Nos interesa hablar del tema debido a que en general, los asuntos relacionados con género han estado ausentes de la reflexión compartida entre docentes. Un acercamiento a los tópicos abordados en los consejos técnicos escolares mensuales en primaria, o a las alternativas de actualización que se han puesto a la mano de los maestros en la entidad, muestra que los temas de género no han formado parte de los intereses principales de sus diseñadores, ni de los tomadores de decisiones al respecto. En consideración al carácter estratégico que estos asuntos tienen para niños y niñas en la escuela, así como para sus docentes, nos propusimos observar y analizar la sororidad en los grupos escolares que atendemos cada día, en la búsqueda de la promoción del interés en el tema específico de la sororidad, y en general de los asuntos relacionados con la diversidad, el género y la alteridad en el aula de primaria.

El concepto de sororidad

De manera cotidiana se emplea el término *solidaridad*, haciendo referencia a un valor de suma importancia para el apoyo entre seres humanos, pero ¿*sororidad*?, es común confundir este término o bien pensar que se pronunció de una manera equívoca, sin embargo, dicho término es un concepto que se ha cargado de significación cada vez con más intensidad en los últimos años. Este fenómeno se debe indiscutiblemente a la labor que las y los interesados en los temas de género han desarrollado en el siglo reciente.

Para facilitar la aproximación al análisis del fenómeno que nos interesa, es importante construir una concepción clara sobre el término *sororidad*. Aunque sus orígenes datan desde mediados del siglo XV, cuando la expresión francesa *sororité*, comenzó a utilizarse como referencia a *hermandad femenina* (Solís, 2017), no fue sino hasta los años recientes cuando el término se popularizó en el ámbito académico. En inglés, el término más cercano es *sorority*, que etimológicamente proviene de *soror, oris*: hermandad entre mujeres. Como vemos, el término *sororidad* hace referencia a las formas diversas en las que las mujeres construyen relaciones de colaboración y reciprocidad a partir de la interacción cotidiana (Espinosa, 2010). Para efectos de este trabajo, utilizamos el arreglo conceptual clásico, propuesto por Marcela Lagarde de los Ríos, quien concibe a la sororidad como “una dimensión ética, política y práctica, del feminismo contemporáneo, la cual pretende lograr el empoderamiento de las mujeres” (Lagarde, 2009, p. 305).

Es interesante observar que el concepto de sororidad ha venido consolidándose en los años recientes como un instrumento conceptual para analizar la emergencia de estrategias de solidaridad entre mujeres en diversos contextos. Algunos ejemplos son el trabajo de Lucía Pérez y otros acerca de la sororidad y los procesos de envejecimiento femenino (Sánchez, Ávila, Ortiz, y Pérez, 2018), los estudios de Cristina Calderón, María del Pilar Alberti y otros, entre mujeres poblanas en contextos rurales (Calderón, Manzanares, Martelo, Nasser, y Molotla, 2017), y el estupendo trabajo de Daniela Salazar y Angélica Parra acerca de la sororidad alrededor del fogón (Salazar y Peña, 2016).

El concepto también ha sido utilizado ya para estudiar procesos en el ámbito de la escuela. El trabajo que Carmina Velasco desarrolló en 2016 sobre los estereotipos de género en contextos escolares desde la perspectiva de la sororidad (Velasco, 2016) y la investigación

ya citada de Cristina Calderón, son buenos ejemplos de proyectos de investigación emprendidos utilizando a la sororidad como recurso analítico. En todo caso, se trata de un concepto muy prometedor por sus potencialidades para comprender lo que sucede en el aula con respecto a las profesoras y a las estudiantes. Seguramente en el mediano plazo contaremos con un cuerpo documental cada vez más amplio relacionado con la sororidad y con las formas en las que se presenta en la escuela. Una de sus dimensiones más prometedoras es la que tiene que ver con su emergencia en contextos de niñas, que encuentran estrategias informales de organización, cooperación y solidaridad con base en su género en el contexto del salón de clases. Es así porque echar luz sobre los procesos de sororidad infantiles nos permite proveer al docente frente a grupo de nuevas herramientas para pensar y comprender lo que sucede en su salón de clases, y en esa medida, informar su toma de decisiones.

Con ese propósito, nos hemos propuesto analizar dos casos de sororidad entre niñas estudiantes de primaria, vistos desde la perspectiva del docente. En los dos casos que se reportan, se trata de grupos escolares del nivel primaria en instituciones educativas públicas del municipio de Cuauhtémoc, en el estado de Chihuahua. Un matiz importante en este texto es que los autores somos, además de docentes en servicio, hombres. Esto nos permite contribuir a la reflexión acerca de la conveniencia de emprender procesos de investigación sobre cuestiones de género desde la perspectiva masculina. Los conceptos y las herramientas para comprender mejor nuestras realidades no son exclusivos de uno u otro grupo social o cultural.

Caso 1. Sororidad y liderazgo informal

El primer estudio de caso se realizó en uno de los grupos de quinto grado de la escuela primaria oficial “Plutarco Elías Calles” de la ciudad de Cuauhtémoc. La escuela es una institución educativa con décadas de operación y una de las más grandes en términos de matrícula y plantilla docente en la localidad. La matrícula total se integra con 193 niñas y 177 niños distribuidos en catorce grupos, atendidos por ocho maestras y seis maestros (Secretaría de Educación Pública, 2019). Adicionalmente la escuela con apoyo de dos docentes de aprendizaje de una Unidad de Servicios de Apoyo a la Escuela Regular (USAER), con dos trabajadores manuales, y con profesores especiales de educación física, educación artística, e inglés. El ambiente entre el equipo de trabajo es cordial. El liderazgo de su joven directora (25 años de edad) ha resultado eficiente en los dos ciclos escolares que lleva al frente de la escuela.

“El contexto socio económico de la institución está integrado por familias en las que la actividad laboral de los padres se desarrolla principalmente en el sector primario y en menor medida de servicios, como empleados” (Docente informante 1, 2019). Una proporción menor de los padres de los y las estudiantes de la primaria cuentan con negocios propios. De acuerdo con la información reportada por las y los docentes de la escuela, alrededor de uno de cada tres estudiantes vive solo con mamá o con papá, o con sus abuelos. Se cuenta con evidencia de que existe una importante construcción de capital social alrededor del plantel educativo, que se expresa en una elevada participación de la comunidad educativa y vecinos en actividades extraescolares como *kermesses*, carreras, eventos cívicos escolares, entre otros.

La escuela es parte del programa de Escuelas de Tiempo Completo con Apoyo Alimenticio, y del Programa Escuela Segura. Cuenta con un comedor que es atendido diariamente por un equipo de madres de familia, un aula de cómputo con servicio de Internet de alta velocidad, un aula de educación artística equipada con instrumentos musicales para montar una pequeña orquesta, y con una pista de atletismo. El predio en el que se asienta la institución ocupa una manzana completa, lo que permite que los niños y niñas cuenten además con un amplio espacio para el deporte y para el juego.

En cuanto al grupo escolar con el que se trabajó, se trata de uno de los dos grupos del grado con los que cuenta el plantel. El grupo está integrado por 18 niñas y 10 niños que han compartido la mayor parte de su experiencia escolarizada juntos, dado que el grupo no se ha combinado con el otro que integra su generación en la primaria. En el momento en el que se realizó este estudio, los chicos estaban a punto de ingresar a sexto grado, por lo que fue posible una visión casi completa de su tránsito por el nivel de educación primaria. Se trata de un grupo homogéneo en cuanto a su rendimiento académico, con excepción de una niña que es atendida por los servicios de educación especial. La distribución de los rendimientos académicos de los niños y niñas, reflejados en las calificaciones bimestrales, sigue una distribución normal, sin datos heterogéneos de importancia.

En cuanto al docente del grupo estudiado, se trata de un profesor de 50 años de edad licenciado en educación primaria, y con 25 años de antigüedad en el servicio y 9 en la escuela. El maestro es reconocido en la comunidad educativa por su calidad como profesor. Ha logrado en caso un lustro de trabajo en el plantel hacerse de una reputación de docente estricto, pero interesado por sus estudiantes, su estilo de enseñanza es equilibrado; lo mismo que sus estrategias para el planteamiento de situaciones de aprendizaje. Posiblemente el rasgo que más

caracteriza su actuar frente al grupo es el orden que el profesor mantiene en los ritmos para conducir las actividades en el aula, revisar tareas, entrar a clases y participar en las actividades de la escuela. El maestro y los niños y niñas trabajan en un salón de clases relativamente nuevo, en condiciones adecuadas de equipamiento, higiene y distribución de mobiliario y espacio. Un elemento en contra de esto es la iluminación, que es pobre en el aula.

En ese contexto aplicamos dos técnicas en la construcción del estudio de caso: se realizaron dos grupos focales con las niñas estudiantes del grupo, utilizando un guion semiestructurado en las siguientes dimensiones:

1. Liderazgo entre las estudiantes
2. Grupos informales y formales de las estudiantes
3. Estrategias de sororidad y cooperación
4. Actitud del docente con respecto a la sororidad en el aula
5. Calidad de los procesos interrelacionales de las estudiantes

Estas mismas dimensiones se utilizaron en la realización de cuatro entrevistas a profundidad, con niñas del grupo escolar estudiado. Adicionalmente se registraron en video dos sesiones de clase. Todo el material acopiado se sometió a un procedimiento analítico de carácter hermenéutico, echando mano de la llamada *Grounded Theory*, de Glasser y Strauss (Morillo, Blanco, y Nones, 2004). El propósito metodológico del proyecto consistió en generar una narrativa informada, congruente con el arreglo sistémico/cultural presente en el salón de clases con respecto a los procesos de sororidad estudiados.

Cuando nos acercamos al grupo en busca de la presencia de procesos de sororidad, el primer elemento que saltó a la vista fue la presencia de liderazgo importante de niñas al interior del grupo escolar. En particular han surgido ahí las personalidades de dos niñas, que, desde aproximadamente cuarto grado, han asumido la toma de decisiones en diversos momentos de la jornada escolar. Esta toma de decisiones ha sido posible porque el docente la permite, integrando su liderazgo al diseño cotidiano de la experiencia áulica.

Las niñas líderes actúan en diversos aspectos de la vida cotidiana en el salón de clases, como en la organización de los equipos, la decisión de qué textos leer en colectivo, el orden para exponer algunos temas de clase, entre otros asuntos. Su liderazgo se extiende hacia el patio de la escuela y al comedor escolar. En esos espacios las niñas líderes toman decisiones

con respecto a qué jugar durante los recreos, quién se sienta con quién en las bancas del comedor, y con respecto a la integración de los corrillos informales para platicar o jugar. El tema de la conformación de los liderazgos durante los niños es muy interesante, porque tiene que ver con la construcción del discurso entre los niños y las niñas, y con las maneras en las que se construye la cultura en estos momentos tempranos de la vida. Esta construcción cultural se imbuje en los arreglos valórales y simbólicos que la escuela mantiene a partir de la práctica cotidiana de los maestros y maestras, y posiblemente constituye el aspecto más importante del currículo oculto en el que se forman las y los estudiantes en la escuela primaria (Goes y Núñez-Fortoul, 2013).

Como complemento a estos liderazgos, el grupo presenta la presencia de grupos de amigas que se organizan para los trabajos en equipo, para las actividades lúdicas, y para la comunicación informal dentro y fuera de la escuela. Algunos grupos de niñas se formaron desde tercero o cuarto grados, por lo que para el momento en el que se desarrolló este proyecto de investigación, en algunos casos las niñas se habían integrado con su mismo grupo de amigas durante dos o tres ciclos escolares.

Estos grupos de amigas han desarrollado estrategias de solidaridad y cooperación -de sororidad- que operan tanto para las situaciones relacionadas con el trabajo escolar, como para situaciones informales: las niñas se organizan para jugar (escondidas, verdad o reto), ir a comprar dulces juntas a la tiendita escolar, y para la realización de los trabajos en equipo encomendados por el docente. En situaciones de desencuentro con otros niños y niñas, estos grupos tienden a cerrarse simbólicamente, expresando su solidaridad y apoyo entre sus integrantes. El grupo de amigas funciona efectivamente como grupo de sororidad para la resistencia ante los desafíos cotidianos, desde muy temprano en la experiencia escolarizada en primaria.

Una dimensión en la que es especialmente interesante observar la sororidad en el grupo escolar es cuando se analizan las estrategias para organizar el trabajo en equipo que son impulsadas por el docente de grupo. Observamos ahí que, en el caso estudiado, el propio docente impulsa la integración de los equipos de trabajo atendiendo al criterio de afinidad entre los niños y las niñas. Esta estrategia de organización del grupo ha hecho posible el fortalecimiento de las relaciones de cooperación y sororidad entre las estudiantes. Un tópico prometedor, observado en este proyecto, fue el de las estrategias de autogestión que los grupos de alumnas desarrollan en su interior para la gestión de situaciones problemáticas.

Las peculiaridades de la organización del trabajo en equipo se reflejan en las opiniones y expectativas que las niñas tienen acerca de su propio trabajo y del trabajo de los niños. Las niñas participantes en este estudio se orientaron a opinar que el tema del género no es determinante en cuanto al rendimiento escolar: “hay niños flojos y niñas flojas”, nos dijeron. Sin embargo, todas las niñas informantes afirmaron sentirse más cómodas trabajando en grupos exclusivamente integrados por estudiantes mujeres.

Por otro lado, encontramos en el complejo escolar analizado, una serie de elementos que sugieren la presencia de dificultades interrelacionales asociadas a motivos de género. Las estudiantes informantes reportaron que con cierta frecuencia las niñas se molestan unas a otras: “a veces nos espían”, “hablan de nosotras en secreto”, y que estas prácticas generan enfrentamientos que ocasionalmente han llegado a ser físicos. Una de las niñas participantes en el estudio reportó que, durante el ciclo escolar pasado, una de sus compañeras la empujó durante la clase porque “me dijo que no anduviera hablando mal de ella, pero yo ni había dicho nada”. Vemos cómo los temas de género son tocados por la intensidad interrelacional que significan los amplios periodos de tiempo que las y los niños junto a sus docentes viven durante el ciclo escolar.

Finalmente es interesante observar cómo las relaciones interpersonales de las que hablamos antes son percibidas por las niñas como saludables. Las informantes coincidieron en los grupos focales y en entrevista en solitario en la visión de que las formas de relacionarse entre las y los niños en el grupo son adecuadas. Los conflictos en el grupo rara vez son graves, y de acuerdo a la visión de las informantes, han venido reduciéndose durante el tránsito por los grados de la primaria. Sin embargo, el grupo de amigas recibe una valoración altamente positiva para las niñas. Este recurso de organización marcado por las estrategias cotidianas de sororidad, es desde nuestra perspectiva, fundamental para la estabilidad emocional de las estudiantes, para su éxito en la escuela, y para la consecución de los propósitos formativos de la primaria.

Caso 2. Paula y el partido de futbol

En la escuela primaria Estatal Benito Juárez 2455 se trabajó con el estudio de un segundo caso de sororidad. La escuela se encuentra ubicada en la calle Guerrero entre 12ª y 14ª, en la colonia centro de la ciudad de Cuauhtémoc. A su alrededor hay varios

establecimientos comerciales, rodean a la institución un establecimiento de costura, una clínica de diagnóstico, un consultorio de fisioterapia y una casa habitación; por la calle Allende, a espaldas de la escuela hay varias tiendas de ropa, un sitio de coches de alquiler y una refaccionaria, además de una casa habitación y algunos locales comerciales en renta, hay además en las cercanías de la escuela una mercería, un despacho de abogados, una pequeña dulcería y una ferretería. Se trata de una zona de la ciudad que en otro momento se consagró a uso habitacional, y que con el paso del tiempo migró a usos comerciales del espacio.

Los alumnos que asisten a la escuela provienen de un amplio espectro geográfico. En algunos casos los chicos viven en las colonias más alejadas del centro de la ciudad. Esto se explica por la ubicación céntrica de la escuela, que es elegida por los padres de familia por encontrarse cerca de sus centros de trabajo. Los niños y niñas se trasladan diariamente en vehículos particulares o mediante el transporte público, que pasa periódicamente justo frente de la entrada principal del plantel.

La escuela fue fundada en 1969. Debido a su ubicación, se ha mantenido como una de las primarias de mayor demanda y tradición en la ciudad. Existen familias en las que abuelos padres e hijos estudiaron su educación primaria en la “Benito Juárez”. Esto dota a la institución educativa de una carga simbólica y cultural privilegiada en nuestra comunidad.

En cuanto a su equipamiento e infraestructura, la escuela cuenta con un gimnasio de básquetbol que además es utilizado como bodega para el material de educación física y aula de educación artística; un salón dedicado a la tiendita escolar acondicionado con mesas y sillas; un aula de medios, y una oficina de dirección que también hace las veces de sala de maestros; baños; dos canchas de básquetbol, una cancha de fútbol y otro espacio más pequeño también utilizado para jugar fútbol. Seis salones se ubican en la planta alta de la escuela: dos de 5º grado y uno más de 4º, además de tres de 6º grado. Los otros diez salones de clases están en planta baja.

El aula en la que se realizó el estudio cuenta con iluminación adecuada, equipado con cortinas delgadas para evitar que el sol moleste a los alumnos, pero que dejan pasar la luz. Cuenta además con una biblioteca de aula con 162 títulos de diferentes colecciones, así como diversos materiales de apoyo. En reiteradas ocasiones los alumnos han comentado que se sienten un poco apretados, pues el aula mide 7 metros de largo por 6 de ancho. Las bancas se mantienen siempre acomodadas en filas, debido a que de otra manera no cabrían. Para trabajar

en equipo los niños deben voltear con sus compañeros de atrás y en ocasiones debe salir a otro espacio donde puedan interactuar mejor con los integrantes de sus equipos.

El grupo de 5° “2” tiene un total de 31 alumnos, de los cuales 17 son niñas y 14 niños entre los 10 y 11 años. De los 31 alumnos, 13 habitan en hogares con presencia únicamente de la madre, y otros 3 casos sus padres realizan trabajos que los obligan a ausentarse por meses ya que laboran por temporadas en Estados Unidos.

De acuerdo con el diagnóstico institucional realizado por la propia escuela, y con nuestras observaciones, el principal problema social que enfrenta la escuela es el poco tiempo que los padres de familia pasan con sus hijos, asociado a condiciones de marginalidad: de los 31 miembros del grupo estudiado, 6 chicos viven en un contexto socioeconómico bajo. Sus padres comentan que en ocasiones enfrentan dificultades para pagar la renta. Los niños normalmente no llevan a la escuela comida preparada en casa, ni dinero para gastar. El resto de los estudiantes, aunque no son de un contexto sociodemográfico alto, tienen casa propia y cubren sus necesidades básicas gracias al empleo de sus padres.

Para analizar la manera en la que las prácticas de sororidad se presentan en el contexto descrito, revisaremos a continuación el caso de una niña, estudiante de ese grupo escolar: Paula. La niña tiene 10 años de edad, cursó el preescolar los 3 años, vive con sus papás, es la primera de dos hermanas, es una alumna distraída, diagnosticada con Déficit de Atención e Hiperactividad (de acuerdo con su ficha de datos personales para el ciclo escolar 2018–2019). La niña se distrae con facilidad, a veces no tiene ganas de trabajar, de hacer nada, solo manifiesta ganas de dormir. Al realizar observación en el aula, se hizo notable un ligero desvío de su mirada cuando copiaba unos ejercicios del pizarrón. Se percibió también que Paula mostraba dificultades para leer el pizarrón. El docente de grupo solicitó a los padres que le hicieran un examen de la vista, que se realizó y que tuvo como resultado que se le ajustaron anteojos. Con esta medida, el cambio en su rendimiento escolar fue notable, Paula avanzó considerablemente, tenía muchas más participaciones que antes, los trabajos los entregaba de manera pronta y con algunos pocos errores, su letra mejoró, lo mismo que su desempeño en general.

En ese contexto, Paula y sus compañeras de grupo experimentan día a día la emergencia de estrategias de sororidad. Se presenta en el aula la definición de Lagarde (2011): *sororidad es un pacto político de género entre mujeres que se reconocen como interlocutoras*: a Paula le gusta el fútbol, y

le gusta ser la portera del equipo; en una ocasión en la que se acudió a un torneo contra otras escuelas, fue posible ver cómo alumnas de otros equipos se acercaban a Paula y le gritaban para distraerla, para molestarla. Muy pronto se acercaron sus compañeras a defenderla, les dijeron a las del otro equipo que “con ella no se metieran”, que “no le dijeran nada”; pero lo sorprendente en términos de emergencia de prácticas de sororidad, fue como las niñas de su equipo la colmaron con palabras positivas, motivadoras, que llevaron a Paula a creer en ella, a motivarse tanto que jugó en esa ocasión altamente motivada. Esto mismo se vio reflejado en el aula, pues cambió su actitud, su forma de trabajar. Vemos como desde los primeros años de vida, la sororidad es una forma de encarar los problemas sociales mediante una relación más íntima y comprensiva entre mujeres, como dice la peruana Gabriela Wiener (2011): *la sororidad es la amistad entre mujeres que ni siquiera son amigas*.

Una visión compartida

Los dos casos analizados antes resultan interesantes en el análisis de los procesos de sororidad emergentes en el contexto del aula de primaria. Una aproximación comparativa de lo reportado en cada caso hace posible potenciar nuestras conclusiones en busca del mejoramiento de las realidades estudiadas.

A pesar de las particularidades de cada uno de los casos, hay elementos compartidos en las realidades estudiadas: la sororidad emerge en los grupos escolares como una estrategia contestataria de las niñas ante la persistencia de los rasgos simbólicos y culturales de la sociedad patriarcal, que se hace presente desde los momentos más tempranos de la experiencia escolar. Hay aquí la persistencia de la perversidad estructural de esta forma de concebir las relaciones interpersonales y la construcción de la cultura de género. Las niñas en los salones de clase resisten, y se organizan de maneras informales para encontrar estilos para relacionarse de formas más democráticas y horizontales.

Por otro lado, la sororidad emerge con la impronta específica de cada contexto y cada caso. Como productos humanos, los procesos de solidaridad y cooperación entre las niñas que observamos siguen sus propios caminos, relacionados con las características particulares de cada contexto. Es así que cada contexto específico, cada grupo de niñas contenido en los grupos escolares, presenta sus propios ritmos y particularidades en la emergencia de los procesos de sororidad.

A partir de lo observado en los casos estudiados, estamos en condiciones de afirmar que la sororidad es una dimensión muy importante en la experiencia escolarizada de las niñas en su paso por la escuela primaria. Encuentran en este arreglo simbólico y cultural una estrategia funcional para organizarse y redimensionar en términos más horizontales la vida cotidiana, y en específico, los elementos perversos de la cultura patriarcal que persisten aún en la institución educativa, como marco para la construcción de la cultural. La sororidad entre las niñas es un proceso inherente a la construcción cultural de las propias niñas, y se realiza a partir de sus propios insumos simbólicos, densos y cotidianos.

Referencias

- Calderón, C., Manzanares, M., Martelo, E., Nasser, E., y Molotla, R. (2017). *Género y sororidad en el desarrollo rural de mujeres en Libres*, Puebla, México. <http://intersticios.es/article/view/17586>
- Docente informante 1. (19 de mayo de 2019). Entrevista sobre sororidad en niñas. (F. Sandoval Gutiérrez, Entrevistador)
- Espinosa, S. (2010). *Presentación del diccionario de americanismos*. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/5677>
- Goes, T., y Núñez-Fortoul, A. (2013). Lo que decimos y lo que hacemos, la incongruencia en la enseñanza de los buenos hábitos: el currículo oculto. *Investigación en Educación Médica*, 2(7), 119-121.
- Gómez, A., y Rocío, V. (2016). *Configuración de las mujeres como sujetos y sus relaciones: una reflexión desde los estereotipos de género en un grupo de estudiantes de grados décimo y undécimo del Colegio Distrital*. El Jazmín- Localidad Puente Aranda. <http://repository.pedagogica.edu.co/handle/20.500.12209/1047>
- Lagarde, M. (2009). *Sororidad*. Diccionario de estudios de género y feminismos, 305-311; Luisa Posada Kubissa Diccionario de estudios de género y feminismos. Coordinado por Susana Gamba, con la colaboración de Tania Diz, Dora Barrancos, Eva Giberti y Diana Maffía, 305-311. Buenos Aires: Biblos.
- Morillo, J., Blanco, N., y Nones, N. (2004). El Modelo de la Teoría Fundamentada de Glaser y Strauss: Una alternativa para el abordaje cualitativo de lo social. Recuperado el 26 de 6 de 2019, de <http://produccioncientifica.luz.edu.ve/index.php/omnia/article/view/7097>
- Salazar, D., y Peña, A. (2016). *La cocina como espacio de empoderamiento, re significación y sororidad en las mujeres*. - Conversaciones en torno al fogón. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/22135>
- Sánchez, L., Ávila, M., Ortíz, M., y Pérez, R. (2018). *Sororidad en los procesos de envejecimiento femenino*. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6551024.pdf>
- Secretaría de Educación Pública. (1 de junio de 2019). *Sistema Nacional de Información de Escuelas*. Escuela primaria general Plutarco Elías Calles: <http://snie.sep.gob.mx/SNIESC/Formas/Detalle.aspx>

Solís, L. (2017). *Empoderamiento y sororidad de las mujeres*.
<http://erevistas.uacj.mx/ojs/index.php/cuadfront/article/view/1698/1498>

Velasco, C. (2016). *Había que decirlo*.
http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/index.php/la_manzana_de_la_discordia/article/view/1523

Wiener, G. (2011). *La imagen: Gabriela Wiener, sobre "Big Love"*.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3683060>

* Profesor normalista, maestro en investigación educativa y doctor en educación. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y profesor investigador de tiempo completo de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

** Profesor normalista y candidato a la maestría en educación por el Centro Chihuahuense de Estudios de Posgrado. Es un destacado docente con experiencia en diversos niveles educativos, y con práctica educativa en diversas regiones del Estado de Chihuahua.

Ser mujer en el aula universitaria. Práctica docente y desafíos de género

Fernando Sandoval Gutiérrez*
Karla Ivonne González Torres**
Israel Beltrán Zamarrón***

Este es el deber de nuestra generación al entrar en el siglo XXI: la solidaridad con los débiles, los perseguidos, los abandonados, los enfermos y los desesperados. Esto expresado por el deseo de dar un sentido noble y humanizador a una comunidad en la que todos los miembros se definan a sí mismos, no por su propia identidad, sino por la de los demás. - Eliezer Wiesel

La vida en el aula universitaria. La combinación de dimensiones múltiples

Este texto habla acerca de las formas en las que estudiantes universitarios se relacionan entre sí, y de cómo ciertas relaciones tienen que ver con el género y la forma en la que se asume y se vive esta dimensión de lo humano. Antes de entrar en materia, es necesario hacer una serie de consideraciones para situar nuestro argumento. La primera es la necesidad que observamos de aproximarnos a los fenómenos educativos que ocurren en el salón de clases despojándonos de cualquier anteojito paradigmático, y entenderlos como procesos cotidianos, que surgen en el vértigo de los eventos de cada día. Lo que pasa en el aula universitaria es una sucesión de eventos humanos y simbólicos que se precipitan de maneras altamente complejas (Olivera, 2012).

Esta primera advertencia es pertinente porque nos permite despojar a los eventos áulicos de sus tradicionales envolturas paradigmáticas, y comprenderlos como fenómenos enteramente humanos. Lo que ocurre en los salones no se explica por algún arreglo teórico específico, ni por el determinismo declarado por alguna autoridad académica al respecto: se explica porque son producidos y protagonizados por seres humanos embarcados en sus propias experiencias de vida, comprometidos con sus estados mentales y emocionales y en la búsqueda de la consecución de sus propósitos íntimos y personales, inspirados por sus múltiples cosmovisiones, creencias, posiciones, dogmas y convicciones... los procesos áulicos son fenómenos humanos, cotidianos y complejos.

En cualquier aproximación al análisis de la realidad áulica hay un elemento que salta a la vista en el primer momento: todos los procesos que ocurren en este espacio son un reflejo de la naturaleza eminentemente gregaria de nuestra especie. Dado que estamos hablando de un proceso en el que un grupo de personas se reúne durante varias horas cada día, cinco veces a la semana, las relaciones interpersonales son el material con el cual se construye la vida cotidiana en el aula. Las subjetividades de unos y otros se relacionan de manera intensa. No es posible que estudiantes y docentes se sustraigan de la exigencia interaccional que les hace el salón de clases, por la proximidad física entre los involucrados, y por el tiempo compartido en ese contexto. Es ese un segundo matiz que consideramos importante para poder comprender profundamente los procesos áulicos: además de entenderlos como producto de la vida cotidiana, es necesario observarlos teniendo en consideración su carácter gregario y compartido. De hecho, es por eso que desde hace tiempo se ha venido señalando la necesidad de atender el tema de las relaciones interpersonales entre docentes y estudiantes, y entre los mismos alumnos, como un recurso para mejorar los aprendizajes en el aula. Perkins, por ejemplo, en su clásico *La escuela inteligente*, declara que: la educación debe ser personalizada y no impersonal y poner el acento en las necesidades individuales y en las relaciones individuales de apoyo entre maestros y alumnos (Perkins, 1995).

Aunque los procesos cognitivos son íntimos y personales, encontramos que, en el contexto del salón de clases universitario, la interacción juega un papel clave en la naturaleza de los conocimientos construidos por los estudiantes, y en su experiencia personal de tránsito por la Universidad. Interrelacionarse es aprender, no solo los contenidos curriculares de cada asignatura, sino los arreglos simbólicos sociales de la profesión que se está aprendiendo en el marco de cada programa educativo; sus costumbres y usos, todo lo que compone el llamado currículo oculto de la experiencia escolarizada (González y Valencia, 2018).

La característica interaccional de los procesos situados en el aula universitaria no podría ser de otra manera, dado que los involucrados en ellos somos seres humanos. Nuestra naturaleza como especie es generar interacciones comunicativas de manera irremediable, estamos genéticamente programados para ello: *existimos porque nos comunicamos*, nos encontramos embarcados desde el nacimiento hasta la tumba en un interminable intercambio de significados con nuestros iguales. Esto impregna a todo lo que ocurre en el aula de una profunda impronta humana. Por eso los estados de ánimo, las personalidades, los puntos de vista, las habilidades micro políticas, los intereses, apegos y desapegos de docentes y

estudiantes son el elemento cotidiano de las realidades áulicas. Cada interacción, incluso aquellas que se sostienen en el plano meramente académico, está cargado de las subjetividades de sus protagonistas, de los sujetos del hecho educativo. Es así incluso en las materias de los programas de ciencias duras, dado que son impartidas y tomadas por seres humanos. Ninguno de nosotros podemos renunciar a nuestro carácter eminentemente humano y por ende a las subjetividades que necesariamente lo acompañan.

La asunción de estas premisas permite a las y a los investigadores de los temas educativos re concebir lo que pasa en el aula universitaria de manera más profunda, comprender que mucho de lo que explica sus procesos, mucho de lo que activa el resorte de sus relaciones causales, no es académico ni político, sino humano. Tiene que ver con el paso pulsante y multidimensional de los sujetos -docentes y estudiantes- por el salón de clases, en el día a día de las instituciones de educación superior. Esto nos provee de herramientas analíticas más finas para entender qué es lo que sucede en su interior.

Desde este mirador podemos ver que, como cualquier otro producto humano, la realidad áulica y la práctica docente están sometidas a tensiones dinámicas, que tienen que ver con las disposiciones micro políticas y simbólicas del día a día entre estudiantes y docentes. La realidad en el salón de clases se construye cada día, a cada momento, a punta de interacciones y de intercambios comunicativos incesantes. Es al calor de ese caldero simbólico y humano en donde se pretende que se construyan los conocimientos y se adquieran las habilidades -se desarrollen las competencias- necesarias y esperadas para el ejercicio de una profesión al egresar de la universidad.

Esta realidad es inherente a la maravilla social que significa la educación pública, que en realidad es un fenómeno histórico reciente. La educación pública -la básica y la superior- es una de las grandes expresiones del estado de derecho y de la sociedad contemporánea. Se trata de una de las grandes manifestaciones de la cultura de nuestros tiempos:

Las escuelas son una maravilla relativamente nueva, si hablamos de la escuela pública, de la escuela para todos, de la escuela como parte de una misión masiva que se compromete a llevar conocimientos, habilidades y discernimiento a toda la población, con su diversidad de ambiciones, prejuicios, talentos y hábitos. Las escuelas son tan maravillosas como las lamparitas eléctricas, pero no nos asombran porque forman parte indisoluble de nuestra vida cotidiana. Sin embargo, desde una perspectiva histórica, se

trata de una invención bastante reciente y peculiar en cuanto a sus ambiciones y logros (Perkins, 1995, p. 15).

Como fenómeno histórico reciente y como producto humano, la educación pública superior enfrenta desafíos. Uno de los más señalados es su diseño hacia lo homogéneo, y su miopía para el tratamiento de la diversidad al interior de sus aulas y procesos académicos (Cifuentes y Hernando, 2015). Los sistemas educativos en los niveles de básica y en superior gestionan de mejor manera a los grupos uniformes, antes que a los diversos.

Lo diferente significa un desafío a los mecanismos de control escolar, a los sistemas de evaluación de alcance de estándares de rendimiento académico, al planteamiento pedagógico y didáctico de las sesiones de clase. La experiencia escolarizada pública está diseñada para atender a los iguales, los diferentes, desde esta perspectiva institucional, son anímicos. Es así como se explican las crisis fundacionales de los servicios de educación especial en buena parte de los sistemas educativos occidentales contemporáneos, y la pobre presencia de las minorías en las aulas de educación superior. Las y los diferentes por cuestiones de salud, discapacidad, género, sexo, ideología, religión, formación previa, preferencias, situación socioeconómica, origen étnico, color de piel, lengua, encuentran escollos de todo tipo en su tránsito por la escuela pública y por la universidad pública.

La diversidad normalmente se hace invisible y si desaparece, mejor para los tomadores de decisiones en el ámbito escolar. La vida se hace más sencilla desde la perspectiva monocromática y perversa de muchos encargados de diversos sectores de lo educativo. ¡Cuántas veces hemos escuchado en las voces de funcionarios universitarios o de individuos en función de toma de decisiones en las instituciones educativas el argumento: -si eres diferente, mejor vete! ¡La universidad no es para todos! Parecen no ver que en realidad *lo heterogéneo es la norma*, y que el solo hecho de nuestra humanidad nos hace a cada uno diferente.

Aunque la contundencia de las realidades que hemos señalado es evidente para quienes día a día realizamos trabajos de docencia en el nivel superior, y que ha sido señalada de manera reiterada en las dos décadas recientes por los resultados de la investigación educativa, ha sido ignorada sistemáticamente por los diseñadores de política educativa. Vemos cómo la percepción agregada es que los sistemas educativos en su conjunto son masas humanas que pueden redirigirse con base en intencionalidades sobre todo políticas. Esto transgrede la necesidad de respetar el carácter personal de docentes y de estudiantes, e ignora la más elemental verdad: los procesos educativos son fenómenos humanos.

Con estas reflexiones en mente, presentamos este texto como una aproximación a un fenómeno viejo, pero que hasta hace poco fue nombrado desde la academia. Se trata de los procesos de emergencia de sororidad en el contexto del aula universitaria. Realizamos el proyecto de investigación que se reporta aquí pensando en el análisis de este fenómeno en concreto, pero pensándolo como una expresión más de la diversidad en el aula universitaria. Es irremediable que la naturaleza humana emerge en la vida cotidiana de la universidad. Los procesos de sororidad que identificamos y analizamos son evidencia de ello.

Es de nuestro interés contribuir a visibilizar este proceso en la búsqueda de promover condiciones más equitativas para todos y todas en el salón de clases universitario. Las instituciones de educación superior son históricamente el escenario de la generación de los más altos valores de libertad y equidad; en la medida en la que identifiquemos procesos como el de sororidad en sus aulas y pasillos, podremos cargarlos de poder simbólico, y construir una vida cotidiana académica más democrática, sana y de mejor calidad para estudiantes y docentes, lograremos contribuir a la tradición histórica de la universidad, sobre todo de la pública, en la resolución de nuestros problemas agregados. Mientras más enérgica sea nuestra posición y acciones de combate a cualquier proceso de exclusión, inequidad y discriminación en el aula, se lograrán aprendizajes más significativos y potentes en el contexto de los planteamientos curriculares de los programas de estudio, y seremos más congruentes con el tipo de universidad que queremos tener, y con el tipo de estudiantes que pretendemos formar en nuestro trabajo diario.

Los conceptos importantes

En la construcción de un aparato teórico que nos permitiera acercarnos a los fenómenos de sororidad presentes en el aula universitaria, fue necesario equiparnos con un cuerpo conceptual previo. El concepto de partida, por su amplitud epistemológica, fue el de diversidad humana. Aunque cada uno de nosotros experimentamos la vida desde nuestro particular punto de vista, y ejercemos cada día nuestro libre albedrío en una toma de decisiones incesante, compartimos en tanto especie una serie de rasgos fisiológicos, mentales y de consciencia. Nuestro carácter humano nos homogeniza entre ciertos rangos que nos limitan en lo físico y en lo mental.

Sin embargo, estos rangos son lo suficientemente amplios para que la expresión humana se abra en un amplio ángulo. Los seres humanos somos diversos por naturaleza en una serie

de criterios. Nuestra diversidad se expresa en nuestras culturas, en nuestras costumbres y usos, en las peculiaridades de nuestras percepciones espirituales, en nuestras preferencias y gustos, en nuestros ritmos. La diversidad humana es tan dilatada como personas habitan el planeta.

En este marco, hay elementos que condicionan diversidades más contundentes. Posiblemente las más evidentes son las diversidades asociadas al sexo, y a la edad. Se trata de diferencias entre las personas que transgreden las barreras de la cultura, y que son irremediables. Por ello han sido del interés de la filosofía desde hace siglos. La reflexión acerca de los temas de cómo estas diferencias marcan nuestra vida es inmemorial, y por ello es importante para nuestro proyecto.

Es muy importante apuntar que esta reflexión histórica acerca de la diversidad humana es fundamental para los diversos ámbitos del quehacer contemporáneo de nuestra especie. Afirmamos con toda seriedad que los peores flagelos de nuestra historia se han basado en motivaciones relacionadas con la intolerancia sectaria hacia la diversidad humana. El ejemplo más estremecedor es el Holocausto. Es una responsabilidad ineludible de todas y todos, pero sobre todo de aquellos que nos dedicamos a actividades académicas, mantener una actitud permanente de llamado a la reflexión acerca de las potenciales consecuencias perniciosas de ignorar la diversidad, y a la construcción de formas respetuosas y democráticas de relacionarnos (Sagan, 1980).

Del reconocimiento de la diversidad sexual como un rasgo ineludible de nuestra especie, se desprende la reflexión acerca de la diversidad de género y de lo necesario que es combatir la intolerancia a este respecto. Pareciera axiomático afirmar que debe respetarse la constitución de género individual, como un derecho humano fundamental, sin embargo, nuestras sociedades aún presentan resistencias simbólicas, culturales e incluso legales de gran envergadura al respecto (Osuna, 2018). Estas resistencias se hacen presentes en la vida cotidiana, a través de nuestras relaciones interpersonales, y por ello el contexto del aula universitaria no queda excluida de este flagelo. Enfrentamos cotidianamente problemas relacionados con la violencia de género como recurso perverso para relacionarnos, en casa, en la calle, en el trabajo, en la escuela... históricamente el grupo más afectado por esta realidad ha sido el de las mujeres, sobre todo aquellas que se encuentran en condiciones de riesgo, como en situación de marginalidad, mujeres indígenas, mujeres en situación de inferioridad de poder político o económico, niñas, han sido víctimas casi siempre silenciosas de estas condiciones execrables.

Como respuesta al desafío de la violencia de género, en muchos contextos, grupos de mujeres han implementado mecanismos de sororidad, en la construcción de relaciones de defensa, solidaridad y colaboración. El fenómeno no es nuevo pero apenas fue estudiado recientemente, sobre todo en grupos de mujeres mayores (Sánchez, Ávila, Ortiz y Pérez, 2018), entre mujeres de contextos rurales (Calderón, Manzanares, Martelo, Nasser, y Molotla, 2017) y en reflexiones sobre el cuerpo femenino (Barrancos y Rosemberg, 2018). Más recientemente hemos visto el diseño de alternativas metodológicas para la promoción de la sororidad, como el *Manual de Sororidad para la liberación de las mujeres a través de instituciones*, de Marta Navas, entre otros (Navas, 2018). Pero ¿cómo podemos definir la sororidad?

Sororidad es un vocablo que no existe en el Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española (RAE) y, como hay pocas fuentes para determinar su significado, lo retomaremos del Diccionario Feminista, que es donde tiene su origen y lo define como: del latín *soror*, sororis, hermana, e *-idad*, relativo a calidad de. Por consiguiente, el feminismo establece la palabra Sororidad como “calidad de hermana”. La sororidad busca la modificación de la relación entre las mujeres, la posibilidad de eliminar la idea de enemistad histórica entre ellas y la lucha contra los fenómenos de opresión (Universidad Intercontinental, 2014, p.9).

La sororidad es pues un fenómeno multidimensional, que surge desde las mujeres, pero que en ninguna medida es excluyente o doctrinario. Es un proceso de defensa, pero al mismo tiempo de reconciliación. Es un ejercicio humano en la búsqueda de condiciones de vida mejores, más equitativas y dignas para todas y todos.

Metodología de trabajo

Para aproximarnos al tema de la sororidad en el contexto del aula universitaria, planteamos la pregunta de investigación en los términos que siguen: ¿cómo se presentan en los grupos de estudiantes de la licenciatura en Educación de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ), en la División Multidisciplinaria Cuauhtémoc (DMC) procesos de solidaridad y colaboración por motivos de género? Nuestro interés estaba dirigido a la potencial identificación de recursos de organización informal de las estudiantes ante los desafíos de la vida cotidiana en el aula universitaria, particularmente aquellos relacionados con razones de género.

El universo que se estudió consistió en un total de 208 estudiantes del programa de Educación en la extensión universitaria de UACJ en la ciudad de Cuauhtémoc, en el noroeste estado de Chihuahua. La licenciatura es un campo prometedor para los estudios de esta naturaleza debido a que la mayor parte de su matrícula está integrada por estudiantes mujeres, y porque el estado del arte sobre estudios de sororidad no incluye aún un desarrollo extenso de proyectos de investigación en contextos educativos.

Debido a la naturaleza del fenómeno estudiado nos decidimos por un arreglo metodológico mixto para aproximarnos a los sujetos de estudio. A partir del instrumento Julita Elemí Hernández Sánchez y Renán García Falconi para medir el empoderamiento de la mujer (Hernández y García, 2008), diseñamos una encuesta de 10 *ítems* para analizar los puntos de vista de las estudiantes con base en cuatro dimensiones, todas relacionadas con la sororidad entre estudiantes de pre grado, a saber:

1. Naturaleza de las interacciones en el aula universitaria
2. Contexto y situaciones de la experiencia áulica
3. Problemáticas en el aula universitaria, relacionadas con cuestiones de género
4. Estrategias formales e informales de organización y colaboración entre estudiantes

Decidimos complementar los resultados de la encuesta con la realización de cuatro entrevistas semiestructuradas, a profundidad, con mujeres estudiantes de cada una de las cuatro generaciones del programa educativo estudiado. Los instrumentos se aplicaron en un periodo de dos meses, comprendido entre febrero y marzo de 2019.

En cuanto a los procesos analíticos, los resultados de la encuesta se analizaron mediante la construcción de indicadores estadísticos centrados en la posible ubicación de tendencias en las respuestas provistas por las informantes. No se consideró necesario la implementación de procedimientos de identificación de relaciones correlacionales potenciales en dicho material.

Por otro lado, el material recopilado mediante las entrevistas se sometió a un análisis a partir de la teoría fundamentada de Glasser y Strauss, orientada a la identificación de categorías analíticas en el discurso de las informantes (Braojos, Romera, Pérez, Satorres, & Cano, 2016) y de construcción de una narrativa estructurada y cargada de sentido desde la perspectiva de los sujetos de investigación. Adicionalmente se sometieron las versiones transcritas de las entrevistas a un análisis de tipo hermenéutico utilizando el software *Tropes.zoom*.

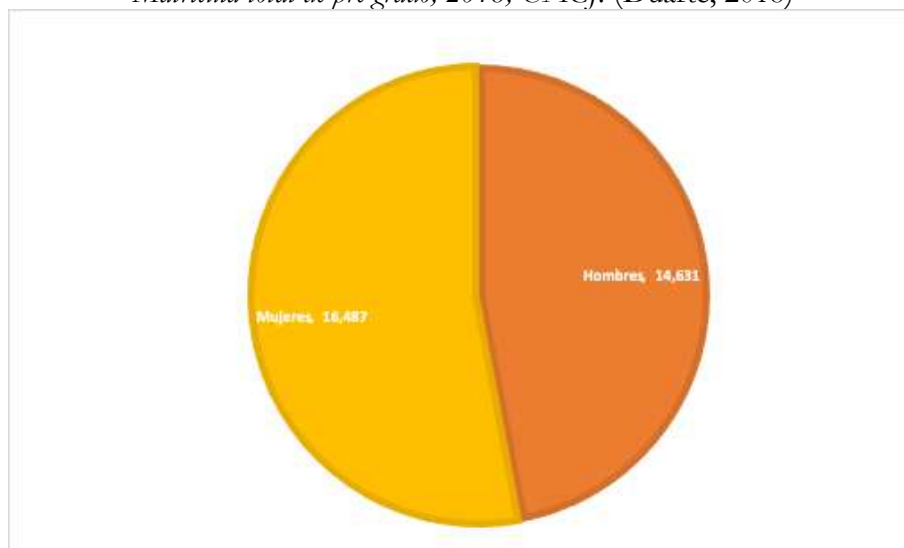
El contexto analizado

La Universidad Autónoma de Ciudad Juárez es la institución pública de educación superior más grande del estado de Chihuahua en términos de matrícula. Con cuatro campus y con un presupuesto en 2018 de \$1,956,762,448.00, en ese mismo año la casa de estudios atendió a 31,118 estudiantes de pre grado en 63 programas educativos (gráfico 1), y a un poco menos de mil estudiantes en 32 maestrías y 10 doctorados (Duarte, 2018).

Aunque concentra el grueso de sus servicios en los cuatro institutos que mantiene en Ciudad Juárez, la Universidad ha extendido su ámbito espacial de atención en la entidad, a través de la creación de divisiones multidisciplinarias en Nuevo Casas Grandes (DMNCG), Cuauhtémoc (DMC) en 2009, y más recientemente la fundación de ciudad Universitaria (CU), a las afueras de la ciudad fronteriza. De acuerdo con datos de la consultoría *América Economía Intelligence*, la UACJ se sitúa en el puesto 33 del *ránking* de universidades mexicanas, con base en siete criterios: calidad docente, investigación, prestigio, ofertas de posgrado, internacionalización, acreditación de programas e inclusión y diversidad (Sáenz, 2019).

Gráfico 1.

Matrícula total de pre grado, 2018, UACJ. (Duarte, 2018)



En cuanto al programa educativo estudiado, la licenciatura en educación es el sexto programa de pregrado más demandado de la Universidad, solo atrás de los programas de médico cirujano, enfermería, administración de empresas, derecho y cirujano dentista. En

Ciudad Juárez en 2018 la licenciatura en Educación tenía una matrícula de 1,005 estudiantes, de los cuales 166 eran hombres (17%) y 839 (83%) mujeres (Duarte, 2018).

En agosto de 2009, la UACJ abrió las puertas de la División Multidisciplinaria de Cuauhtémoc, pero no fue sino hasta agosto de 2015 cuando se aceptó el primer grupo de estudiantes de la licenciatura en Educación. Para enero de 2019, la DMC atendía a 756 estudiantes en todos sus programas de estudio. De ellos 225 (el 29% de la población estudiantil total de la División), estudiaban en el programa de Educación. Un dato adicional es que, de los 225 estudiantes de dicha licenciatura, el 18% eran estudiantes hombres, y el 81% estudiantes mujeres (Duarte, 2018)

Al acercarse el momento de la egresión de la primera cohorte de estudiantes, en mayo de 2019, la licenciatura se estructuraba en cuatro generaciones (el ingreso al programa es anual) atendidas por un cuerpo docente de tres Profesores Investigadores de Tiempo Completo adscritos al programa, dos de ellos colaboradores, y por veinte docentes bajo el régimen de honorarios. La composición de las generaciones se puede ver en la tabla 1, y muestra una presencia predominante de estudiantes mujeres en cada una de ellas.

Tabla 1.

Integración por género de los grupos de la licenciatura en Educación. Mayo de 2019

Semestre	Matrícula total	Hombres	Mujeres
2º	85	20	65
4º	65	9	56
6º	44	9	35
8º	31	5	26

El grupo etario de la matrícula se sitúa entre los 18 y los 23 años. El dato es importante porque, como se ve, la experiencia de estudiar la licenciatura coincide con el momento de la vida de las y los estudiantes de transformaciones físicas, emocionales y sociodemográficas importantes.

La experiencia de las estudiantes

Como se dijo antes, inicialmente se aplicó un cuestionario a estudiantes mujeres de los cuatro semestres del programa. El instrumento consistió en 14 escalas Likert y fue respondido por una muestra aleatoria simple de 70 informantes (con un margen de error del 10% y un índice de confianza de 99%). Este primer acercamiento fue complementado con entrevistas a

profundidad. Un resumen gráfico de las respuestas acopiadas aparece en el gráfico 2. A continuación comentamos los resultados tanto de la encuesta como de las entrevistas.

El primer ítem del instrumento cuantitativo planteaba la afirmación siguiente: “mi felicidad depende de las personas que me rodean en la escuela”. A este respecto, la mayor parte de las encuestadas situó sus respuestas en “totalmente en desacuerdo” parcialmente en desacuerdo” en la escala Likert correspondiente. En las respuestas abiertas de las entrevistas, se nos comentó que este elemento de la vida cotidiana universitaria no es determinante para sentirse felices, pero que sí influye en ello en alguna medida. Es muy interesante observar que a pesar de que la Universidad y en particular el aula son espacios de intensa relación interpersonal, las afirmaciones de las informantes no les conceden mucha importancia para sentirse felices.

En el segundo momento de la encuesta, se recopilaron los puntos de vista de las alumnas con respecto a la siguiente afirmación: “las estudiantes gozamos de los mismos derechos que los estudiantes hombres en la universidad y durante las clases”. La inmensa mayoría de las respuestas se orientó a “de acuerdo” o a “muy de acuerdo”.

Gráfico 2.

Resumen de respuestas al instrumento cuantitativo.*

#	Ítem	Totalmente en desacuerdo	Parcialmente en desacuerdo	Sin opinión	Muy de acuerdo	Totalmente de acuerdo
1	Mi felicidad depende de las personas que me rodean en la escuela y en el salón de clases					
2	Las estudiantes gozamos de los mismos derechos que los estudiantes hombres en la universidad y durante las clases					
3	Dependo mucho de mi grupo de amigas para mi estabilidad emocional en la escuela					
4	Enfrento muy seguido problemas de relaciones interpersonales en mi salón de clases					
5	En mi salón de clases las estudiantes mujeres son las líderes					

SORORIDAD INTERCULTURAL. APRENDIZAJES Y EXPERIENCIAS

6	En mi salón existen grupos de amigas que se enfrentan con chismes y rumores”.					
7	Las mejores estudiantes de mi licenciatura son mujeres.					
8	Los estudiantes hombres de mi licenciatura son los mejores alumnos.					
9	Trato de cumplir con las expectativas que mis amigas de la escuela tienen acerca de mi.					

** Se presenta la respuesta más frecuente. En el caso del ítem 3, la frecuencia de las respuestas entre las opciones mostradas fue la misma.*

El tercer ítem de la encuesta solicitaba a las informantes posicionarse con respecto a la afirmación: “dependo mucho de mi grupo de amigas para mi estabilidad emocional en la escuela”. Encontramos aquí un número de respuestas igual para la opción “sin opinión” y “parcialmente de acuerdo”. Ante estos hallazgos, las opiniones vertidas al respecto durante las entrevistas fortalecen la visión de que los resultados académicos están fuertemente relacionados con la salud emocional, y que el grupo de amigas y compañeras en el contexto del aula crean y mantienen lazos de sororidad que son muy importantes para el desempeño académico y para el bienestar general de las estudiantes. En algunos casos posiblemente ese apoyo sea estratégico en la decisión de continuar o no los estudios universitarios. Una informante de cuarto semestre afirmaba al respecto que:

Si yo tengo un problema con mis amigas, por ejemplo, si me peleo con alguien ahí pierdo mucho apoyo, para todo, para las tareas, para preguntar los pendientes, o sea sí se pierde mucho (...) yo sigo aquí en la escuela mucho por el apoyo de mis amigas y de mi familia, si no desde cuando me hubiera salido (Informante de segundo semestre, 19 años, 2019).

A continuación, se pidió a los informantes su opinión con respecto a la afirmación: “enfrento muy seguidos problemas de relaciones interpersonales en mi salón de clases”. En este punto la respuesta más reiterada fue “parcialmente en desacuerdo”. Al parecer estos desafíos relacionados con la manera en la que las estudiantes viven el día a día en la universidad no son tan frecuentes como pudiera esperarse. Es un lugar común en los corrillos de docentes universitarios la expresión de que los grupos de clase en los que la presencia de las estudiantes mujeres es mayor, tienden a presentar más frecuentemente problemas de relaciones interpersonales. En realidad, los hallazgos de nuestro trabajo no muestran una tendencia en ese sentido.

El siguiente punto del instrumento se orientó a la identificación de formas de liderazgo entre los estudiantes asociados a su género. Cuando se les preguntó a las informantes si en su

salón de clases las estudiantes mujeres son las líderes, las respuestas se orientaron a señalar que en casi todos los casos es así. En todos los grupos del programa educativo estudiado predominó la opinión de que los liderazgos dentro del aula son asumidos por estudiantes mujeres. Esto se asocia a la elevada proporción de alumnas en comparación con su contraparte masculina, sin embargo, no necesariamente es condicionante. El liderazgo en de las mujeres en el contexto de los grupos escolares universitarios es un elemento ineludiblemente asociado a la emergencia de procesos de sororidad en esos espacios.

El ítem siguiente pidió a las informantes posicionarse acerca del siguiente enunciado: “en mi salón existen grupos de amigas que se enfrentan con chismes y rumores”. Esta dimensión es una de las más interesantes de este estudio y al mismo tiempo de las más demandantes, porque nos exigió realizar un acercamiento minucioso en la manera de abordar el tema durante las entrevistas, dado el riesgo de hacerlo a partir de una posición prejuiciosa. Hablar de “chismes y rumores” en el contexto del aula universitario significa hacerlo en un ambiente de intensas relaciones interpersonales entre seres humanos. El rumor ha sido objeto de estudio desde diversas perspectivas, incluida la de género (Reumaux, 2009), y se ha analizado con exhaustividad sus costos para las estructuras organizacionales como la escuela (Montoya y Camilo, 2015). Las estudiantes que participaron en nuestro estudio afirmaron estar muy de acuerdo en que, en el aula universitaria, existen grupos de amigas y compañeras que se enfrentan debido a chismes y/o a rumores. Esto matiza el tema de los propósitos de los procesos de sororidad entre las estudiantes, dado que sugiere que las motivaciones de su surgimiento no necesariamente son siempre las relacionadas con la resistencia ante los mecanismos de la sociedad patriarcal instalada en la Universidad, sino que además se explican por procesos interrelacionales complejos, aún entre grupos de estudiantes mujeres. Encontramos así un proceso de complejización del concepto de sororidad, y de su desdoblamiento en la vida cotidiana del contexto que estudiamos.

Enseguida se preguntó si las informantes consideraban que las mejores estudiantes son mujeres. La inmensa mayoría de las informantes dijeron estar totalmente de acuerdo con ello. La contundencia de estos resultados es congruente con los promedios de calificaciones obtenidos por toda la matrícula del programa, que efectivamente muestra que las mejores calificaciones han sido obtenidas entre 2015 y 2019 por estudiantes mujeres.

La pregunta previa se complementó con su contraparte. Se preguntó enseguida si las informantes consideraban a los estudiantes hombres como los mejores. Muy pocos

informantes dijeron estar de acuerdo con esta afirmación. Es importante aquí apuntar los límites del instrumento aplicado en cuando a su incapacidad de definir al “buen estudiante”, de manera tal que los criterios esgrimidos por las estudiantes para emitir su opinión pueden ser sometidos a acercamientos posteriores. En todo caso este ítem y el anterior muestran una visión de las estudiantes como el grupo de género dominante en términos de calidad en el rol de estudiantes del programa de licenciatura.

A continuación, se incluyó un ítem que exploraba el tema de las expectativas sociales entre los grupos de estudiantes. se presentó así: “Trato de cumplir con las expectativas que mis amigas de la escuela tienen acerca de mí”. Los resultados de la encuesta no arrojaron una tendencia clara en las respuestas de las informantes. Posiblemente esta dimensión de la experiencia áulica se viva de una manera personal, asociada. Factores individuales antes que a otros relacionados con los grupos de sororidad al interior de los grupos escolares. En todo caso es posible que los resultados de esta pregunta se asocien con los del ítem 1, que explora una dimensión similar de la visión de las alumnas encuestadas.

Al final del cuestionario, se incluyó una pregunta redactada en los términos siguientes ¿Cuál es el principal problema de las relaciones sociales en el salón de clase? El propósito de este ítem consistió en explorar la visión de las alumnas acerca de posibles dificultades compartidas que generaran procesos de sororidad. Las estudiantes señalaron sobre todo los siguientes tres problemas, en orden de frecuencia:

1. La falta de comunicación entre estudiantes
2. Inmadurez de estudiantes
3. Rivalidad y competitividad

Adicionalmente, mediante el ejercicio de entrevista realizado, pudimos observar que la sororidad entre las estudiantes emerge como estrategia de solidaridad ante situaciones desafiantes, que homogenizan las coyunturas que son percibidas por ellas mismas como desafiantes. Las relaciones interpersonales entre las estudiantes se fortalecen ante una tarea especialmente demandante, ante la asignación de una calificación considerada injusta, ante la necesidad de atender un horario de clases muy temprano por la mañana o muy tarde por la noche:

“Nosotras cuatro sí nos apoyamos casi toda la carrera, por ejemplo, cuando nos pusieron la materia de Educación Especial muy tarde, nos organizábamos para pasar

por cada una porque si no nos íbamos a veces en el camión y ya estaba muy oscuro. (...) también nos apoyamos a veces con dinero para la gasolina y así, cosas, nos apoyamos". (Informante de octavo semestre, 2019)

Los resultados que obtuvimos son evidencia de que las relaciones interpersonales intensas generan necesariamente procesos de sororidad entre las estudiantes, en la intensidad micro política que significa la vida en el aula. Estas relaciones se extienden más allá del ámbito académico e impregnan la forma en la que cada una de las alumnas experimenta la vida universitaria. Naturalmente que la posibilidad de construir relaciones de sororidad tiene un alto impacto en el potencial éxito académico de las alumnas. Las entrevistadas coincidieron en otorgar una importancia sustantiva en el tránsito de sus estudios de pregrado al apoyo académico y personal que recibieron de su grupo de condiscípulas. Es importante precisar que el diseño organizacional del programa educativo estudiado hace posible que ciertos grupos de estudiantes compartan asignaturas y grupos durante los cuatro años que en promedio dura la licenciatura. Este rasgo hace posible y propicia el surgimiento de procesos de sororidad que van consolidándose con el paso de los semestres.

Finalmente, pudimos encontrar en la narrativa de las informantes, evidencias de que con frecuencia los y las docentes del programa educativo estudiado promueven actitudes patriarcales. Por ejemplo, es común que los maestros soliciten el apoyo de los estudiantes hombres para ciertas actividades, como mover mobiliario, encender un proyector digital, entre otras. Estas actitudes inconscientes de las y los docentes conforman en buena medida el currículo oculto en el aula universitaria, y deben visibilizarse en la construcción de una experiencia formativa en el nivel superior más respetuosa y democrática (Ochoa, 2005).

Algunas conclusiones

La reflexión acerca de la sororidad como fenómeno cultural y social presente en el aula universitaria nos llama a renunciar a cualquier aspiración aséptica de la oferta educativa en el nivel superior. Todo proceso educativo enmarcado en el contexto del aula es un proceso interrelacional, subjetivo y complejo.

Este matiz nos exige asumir el carácter formativo que tienen los estudios que se realizan en la Universidad. Es falsa la apreciación de que en el nivel superior solo se trata del desarrollo de ciertas competencias asociadas a una profesión; como cualquier otro proceso educativo formal, el acto educativo universitario está protagonizado por seres humanos, en constante

cambio y redefinición. Aprender es formarse, permanentemente. Esto es especialmente válido en programas educativos del ámbito de las Humanidades, como la licenciatura en Educación.

Por ese motivo se hace necesario que desde la propia cátedra universitaria se plantee de manera permanente la necesidad de combatir la exclusión en todas sus formas, y promover los mecanismos informales de cooperación y solidaridad entre los estudiantes. Hablamos en otro momento de la diversidad presente en nuestras aulas; es el momento de reconocerla, respetarla y redefinir los procedimientos administrativos y académicos universitarios en consecuencia.

Esta atención a los temas de la sororidad y en general el llamado al respeto a la diversidad en el aula universitaria no admite ignorancias. Omitir también es agredir en el contexto de una universidad con una alta responsabilidad social en tanto su carácter público. Las instituciones de educación superior, especialmente aquellas cuyo sostenimiento proviene del erario, están socialmente obligadas a posicionarse con firmeza ante estos temas y a plantear alternativas de solución a sus desafíos.

La actitud institucional a la que convocamos debe contribuir a combatir desde todas las trincheras posibles el flagelo de la sociedad patriarcal, que se presenta de maneras invisibles y sutiles, pero perversas en la vida cotidiana áulica. En un sentido más amplio, el llamado consiste en combatir cualquier rasgo de intolerancia en todos los ámbitos de nuestro actuar, académico y personal. Como dijimos antes, los altos costos que como especie hemos enfrentado en el pasado por el crecimiento de posiciones intolerantes y fundamentalistas, nos exigen mantener una firme posición en el sentido opuesto.

Desde nuestra perspectiva, y por su carácter formacional, no hay mejor palestra para promover la sororidad y las actitudes de tolerancia y respeto que la cátedra universitaria. Las y los formadores de docentes debemos partir del postulado de que toda actitud de intolerancia es en realidad un síntoma del miedo, y actuar en consecuencia. La universidad es el espacio ideal para combatir los miedos que se desdoblán en acciones irracionales y violentas. Es desde el salón de clases universitario desde donde deben emerger los procesos de reflexión acerca de la solidaridad como recurso ante los desafíos compartidos, y de la sororidad como expresión histórica de defensa y respuesta de las estudiantes ante los desafíos relacionados con temas de género.

Esta necesidad exige de los académicos promover una posición eminentemente humanista en los programas de estudio universitarios. ¿Qué sentido tiene estudiar, si no es para contribuir al desarrollo compartido de mi sociedad y de aquellos que me rodean? Se trata de un ejercicio todo menos retórico. Tiene que ver con un reposicionamiento de los planteamientos fundacionales de la sociedad contemporánea, y de la posibilidad de que, como parte de su proceso de formación de pregrado, las y los estudiantes se resitúen ante las paradojas de nuestra civilización. Para usar las palabras de uno de los pilares de la pedagogía del siglo XX, Alexander Neill, promover la comprensión de que no buscamos tener mucho ni usar mucho, sino *ser mucho*:

No se trata de educar a los niños para que encajen bien en el orden existente, sino de esforzarnos por criar niños que lleguen a ser seres humanos felices, hombres y mujeres cuyos valores no son tener mucho ni usar mucho, sino ser mucho (Neill, 1985, p. 23).

Esta misma premisa es válida para las y los estudiantes universitarios. Por eso reflexionar acerca de los temas de sororidad es en el fondo un ejercicio de aprender acerca de la diversidad en el aula, en nuestra sociedad, y una invitación a buscar formas compartidas de pensar las realidades que nos acogen y de encontrar soluciones a sus desafíos. A desarrollar en el estudiante universitario, más allá de sus competencias profesionales, una actitud del profesional de la educación ante la vida, orientada a la realización de un sentido:

El ser humano está llamado a hacer realidad sus más elevadas posibilidades. Desde su engendramiento, la persona está concebida para la libertad espiritual y la realización de un sentido en sus actos (Lukas, 2004, p. 154).

La urgencia de atender este re pensamiento de los temas de género en la universidad es especialmente importante en nuestros días, en los que presenciamos con preocupación el resurgimiento de posiciones radicales y fundamentalistas prácticamente en todas las latitudes de nuestro planeta. Es el resurgimiento del miedo como recurso único para pensar y para actuar. Las instituciones de educación superior tienen una responsabilidad histórica al respecto, en su combate del dogmatismo y del patriarcado, y de la promoción de los más altos valores humanistas con los que contamos. Se trata de seguir la línea de pensamiento y acción que trazó Bertrand Russell cuando dijo: “todo el bienestar que obtiene la humanidad viene del intento de afianzar el bien y no de la lucha contra el mal” (Russell, 1903, p. 89). En esa empresa debemos embarcarnos desde el aula universitaria.

Referencias

- Barrancos, D., y Rosemberg, P. (2018). Aborto, sororidad y autonomía de los cuerpos: diálogo con la diputada nacional Mónica Macha. *Salud Colectiva*. 14(3), 447-460.
- Braojos, C., Romera, A., Pérez, H., Satorres, A., y Cano, A. (2016). *Análisis temático de la investigación educativa soportada por grounded theory*. <https://recyt.fecyt.es/index.php/bordon/article/view/41035>
- Calderón, C., Manzanares, M., Martelo, E., Nasser, E., y Molotla, R. (2017). *Género y sororidad en el desarrollo rural de mujeres en Libres*. Puebla, México. <http://intersticios.es/article/view/17586>
- Cifuentes, M., y Hernando, L. (2015). *Prácticas Pedagógicas Que Promueven O Bloquean La Creatividad En La Escuela. Una Descripción Crítica Y Emocional A Partir De "El Elemento" de Ken Robinson y mi experiencia docente*. <http://repository.udistrital.edu.co/bitstream/11349/2348/1/morenocifuentesluishernando2015.pdf>
- Duarte Jáquez, R. (2018). *Sexto informe de actividades, 2017-2018*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- González, W., y Valencia, L. (2018). *Influencia del currículo oculto en la práctica pedagógica de la educación básica primaria*. <http://repository.poligran.edu.co/handle/10823/1072>
- Hernández, J., y García, R. (2008). *Instrumento para medir empoderamiento de la mujer*. Villahermosa, Tabasco: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- Informante de octavo semestre, I.-0.-0. 2. (24 de enero de 2019). Entrevista sobre sororidad en el aula universitaria. (F. Sandoval Gutiérrez, Entrevistador)
- Informante de segundo semestre, 19 años, I.-0.-0. (18 de febrero de 2019). Entrevista sobre sororidad en el aula universitaria. (F. Sandoval Gutiérrez, Entrevistador)
- Lukas, E. (2004). *Libertad e identidad: logoterapia y problemas de adicción*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=246995>
- Montoya, P., y Camilo, J. (2015). *Plan para el manejo del rumor en Empresas Varias de Medellín*. <http://repository.lasallista.edu.co/dspace/bitstream/10567/1110/1/>
- Navas, M. S. (2018). *Manual de sororidad para la liberación de las mujeres a través de instituciones*. <http://repositori.uji.es/xmlui/handle/10234/177734>
- Neill, A. (1985). *Pensamientos sobre Summerhill*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2741783>

- Ochoa, L. (2005). *Investigación del currículo oculto en la educación superior: alternativa para superar el sexismo en la escuela*. <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/laventan/ventana21/187-227.pdf>
- Olivera, A. (2012). *La Vida Cotidiana: Un Acercamiento*. <https://morebooks.de/store/hu/book/la-vida-cotidiana:-un-acercamiento/isbn/978-3-659-03648-4>
- Osuna, B. (2018). *La normalización de la violencia de género como factor de riesgo en el feminicidio*. <http://conferences.epistemopolis.org/index.php/cienciassociales/cs2018/paper/view/5526>
- Perkins, D. (1995). *La escuela inteligente: del adiestramiento de la memoria a la educación de la mente*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=165125>
- Reumaux, F. (2009). *Acerca de la definición del rumor y sus significados*. <https://biblat.unam.mx/es/revista/version-mexico-d-f/articulo/acerca-de-la-definicion-del-rumor-y-sus-significados>
- Russell, B. (1903). *The principles of mathematics / by Bertrand Russell*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=422210>
- Saez, C. (30 de mayo de 2019). *América Economía Intelligence*. Ránking de universidades mexicanas, 2018: <https://mba.americaeconomia.com/articulos/notas/rankingdeuniversidadesdemexico2018>
- Sagan, C. (1980). *Los dragones del edén: especulaciones sobre la evolución de la inteligencia humana*. http://fis.puc.cl/~jalfaro/astrobiologia/apoyo/sagan__carl_-_los_dragones_del_edén.pdf
- Sánchez, L., Ávila, M. R., Ortiz, M., y Pérez, R. (2018). *Sororidad en los procesos de envejecimiento femenino*. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6551024.pdf>
- Universidad Intercontinental. (2014). *Sororidad. Posibilidad de re significación y coexistencia entre mujeres*. México: Universidad Intercontinental.

* Profesor normalista, maestro en desarrollo educativo y doctor en educación. Es profesor investigador de tiempo completo de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez y miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT.

** Ingeniera en gestión empresarial y maestra en educación. Es docente de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez en temas de idiomas y educación.

*** Ingeniero electrónico, licenciado en psicología industrial, maestro en educación, maestro en administración y candidato a doctor en pensamiento complejo. Es profesor investigador de tiempo completo de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, comunicador radiofónico y empresario.