

## **“No dejes que te anden abusando”. Costumbres y prácticas nahuas contra la violencia intrafamiliar**

*Dominique Raby*

EN ESTE ENSAYO se pretende analizar las costumbres y prácticas nahuas dirigidas al control de la violencia intrafamiliar, dentro del marco de las representaciones y en el ámbito de la vida cotidiana de las comunidades de la región del Alto Balsas (estado de Guerrero).<sup>1</sup> El estudio subraya en particular la agencia de las mujeres nahuas en su lucha contra la violencia, agencia y voluntad expresadas por una de ellas mediante estas palabras: “No dejes que te anden abusando” (*mâka xmokâuili mitsnâuiltîtnemi*).

El propósito es doble. Primeramente, escasos son los estudios que consideran la violencia a partir del discurso y las prácticas de los miembros más “ordinarios” de las comunidades indígenas de México en el ámbito familiar (González Montes, 2005). Conocer la violencia desde este ángulo permite complementar importantes trabajos que abordan el tema principalmente desde otros enfoques: en particular la justicia tradicional (González Montes, 2006; Hernández Castillo, 2005; Nadal, 2010; Sierra, 2004b; 2009; Vallejo Real,

<sup>1</sup> La realización de este estudio fue posible gracias a una beca postdoctoral del Conacyt y una beca de investigación de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México. Quisiera agradecer aquí al CIESAS-DF y a El Colegio de México por recibirme durante este proyecto, y en particular a François Lartigues, Aída Hernández Castillo, María Bertely Busquets, Soledad González Montes y Karine Tinat. Por sus comentarios sumamente útiles a versiones previas de este trabajo, gracias a Soledad González Montes y Marie-José Nadal; a los miembros de la LGAC “Violencia y vulnerabilidad social en procesos locales y transnacionales” de El Colegio de Michoacán, en particular a Salvador Maldonado Aranda y Gail Mummert; a los integrantes de los seminarios GEMIG y ERSIPAL del Institut des Hautes Études de l’Amérique latine (Paris 3-Sorbonne Nouvelle) y a los tres lectores anónimos de la revista *Estudios Sociológicos*. Cualquier error o imprecisión queda bajo mi responsabilidad.

2004; 2005) y el discurso y los logros de las lideresas indígenas organizadas (Díaz *et al.*, 2007; Duarte Bastian, 2007; González Montes, 2007; Hernández Castillo, 2008; Speed, Hernández Castillo y Stephen, 2006). También permite un entendimiento más contextualizado de los datos cuantitativos generados por encuestas como la Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas en 2008 (González Montes y Valdez Santiago, 2008), en el marco de la nueva ley nacional contra la violencia hacia las mujeres (la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, 2007).

El segundo propósito es ofrecer una presentación sistemática de las soluciones al problema de la violencia, tal como surgen en el contexto cultural nahua. Existe todo un conjunto de costumbres, discursos y prácticas dirigidos contra la violencia (del cual la justicia tradicional es un elemento), en el que las mujeres a menudo tienen un papel importante. Estos discursos y costumbres, por varias razones, se están debilitando y podrían valorizarse a través de programas sociales, incluyendo programas de salud y educación intercultural a todos los niveles escolares.

El presente trabajo se puede ubicar en el marco del feminismo “transnacional” (Mohanty, 2003: 509), que se concibe como una alianza entre feministas de todas perspectivas, culturas y naciones en un contexto de globalización. Incluye en particular las perspectivas postcoloniales surgidas de las minorías estadounidenses (principalmente afroamericanas y chicanas) y del llamado Tercer Mundo, las cuales permiten pensar la situación de las mujeres no occidentales y la promoción de sus derechos dentro del marco cultural y social específico de cada grupo. Sin embargo, cabe mencionar que de momento ninguna organización de mujeres indígenas o mestizas tiene un programa en la región. En este texto hablaré más bien de un feminismo “intercultural” para subrayar la dimensión transcultural (más que transnacional) de mi trabajo antropológico y su orientación hacia la palabra de las mujeres “ordinarias” de las comunidades.<sup>2</sup> Para las lideresas indígenas las costumbres forman un conjunto dinámico y transformable: algunas costumbres “malas” (según su expresión) deben eliminarse, pero los valores fundamentales indígenas deben respetarse. De entre estos valores, ellas destacan los conceptos de “complementariedad” y “dualidad” de género en la cultura indígena (por ejemplo, Kellogg, 1997; Sieder y Macleod, 2009); es decir, la representación de los sexos en igualdad de valor tanto en la complementariedad del trabajo cotidiano como en la representación cosmológica dual de los principios femenino y masculino. Estos conceptos son de suma importancia para las lideresas

<sup>2</sup>“Intercultural” se refiere a la valorización de las diversas culturas en un espíritu de diálogo, sin ocultar las inevitables relaciones de poder heredadas del colonialismo (Sierra, 2009: 76-77).

indígenas de México en su afán por promover los derechos de las mujeres en sus comunidades, puesto que las condiciones de vida de las mujeres y algunas costumbres no corresponden a esta representación ideal de los sexos. El respeto a la mujer, basado en la complementariedad y dualidad de género, puede entonces servir de hilo conductor para las transformaciones a que las lideresas aspiran. Espero, con este trabajo, proporcionar información sobre las prácticas femeninas, lo cual vendría a complementar estos conceptos —por cierto, abstractos y quizás hasta cierto punto idealizados—.<sup>3</sup>

Por otra parte, hasta ahora la literatura se ha dedicado principalmente a estudiar las tensiones entre tradición y derechos de las mujeres, e identificar las necesarias y urgentes modificaciones en las costumbres. Este ensayo aborda la imprescindible contraparte de esta reflexión: ¿qué, en la tradición nahua, favorece la lucha contra la violencia intrafamiliar? ¿Cuáles son las costumbres y prácticas que valoran y protegen a la mujer, y que podrían fortalecerse? En efecto, la importancia de integrar las “buenas” costumbres y prácticas a programas interculturales se reconoce en otros ámbitos —para una discusión teórica desde la educación, véase Bertely Busquets (2008)—, pero hasta ahora difícilmente se encuentra en la reflexión sobre cuestiones de género.

El caso nahua del Alto Balsas también es interesante porque parte de costumbres distintas de las tradiciones mayas, las cuales son más conocidas gracias, entre otros, a los estudios sobre los logros y desafíos de las mujeres zapatistas (Millán Moncayo, 2008; Speed, Hernández Castillo y Stephen, 2006; Zylberberg Panebianco, 2008, entre otros; en otro contexto véanse también Collier, 2004; Nadal, 2010; Eber, 2000; Rosenbaum, 1993; Sieder y Macleod, 2009; entre otros). Algunas costumbres contra las cuales las mujeres zapatistas luchan, como el casamiento forzado, la entrega de los hijos a la familia del padre en caso de separación, o un desprecio marcado al nacimiento de una niña, no aparecen en la tradición nahua del Alto Balsas. Esta última tampoco permite castigos corporales públicos, como suelen infligirse en algunas comunidades mayas, los cuales pueden ser problemáticos en términos de derechos humanos y de género (véase Cumes, 2009). Más aún, las mujeres de la comunidad donde trabajo están reconocidas en la región por ser “fuertes” (es

<sup>3</sup> Sobre esta importante discusión en México y en América Latina, su contextualización y sus implicaciones políticas, remito a los trabajos citados a lo largo de este ensayo, en particular: Sierra (2004b), Speed, Hernández Castillo y Stephen (2006); Hernández Castillo (2008), y el núm. 31 de la revista *Desacatos* (2009), especialmente Hernández Castillo, Sierra y Sieder (2009). Sobre la importancia del concepto de valores para pensar transformaciones sociales en una perspectiva postcolonial, véase Maureen White Eagle, citada por Sieder y Macleod (2009: 56-57), y Bibeau (2000: 140). Para otros trabajos orientados hacia las fortalezas tradicionales (y no las debilidades) de varios tipos de familia, véase Esteinou (2006).

decir, capaces de aguantar el alcohol, tomar la palabra en reuniones y no “dejarse abusar”). Casi todas logran tener un acceso a medios de contracepción si así lo desean. Las costumbres mismas del Alto Balsas parecen favorecer a las mujeres más que en otras regiones nahuas o de origen nahua (comparar, por ejemplo, con el Valle de Toluca, en González Montes, 2006). Sin embargo, aun así la violencia intrafamiliar sigue siendo un problema de gran magnitud en las comunidades nahuas.

Antes de seguir con esta reflexión haré explícito mi uso de tres términos: “violencia intrafamiliar”, “tradición” y “prácticas”. Es un cliché decir que la base de la sociedad indígena es la familia y no el individuo, y la sociedad nahua no es una excepción. La violencia conyugal y las acciones que se toman contra ella no pueden entenderse fuera del ámbito de la familia extendida y también involucran parientes que no forman parte del grupo doméstico. La violencia de un miembro de la familia afecta a varios otros, y en particular a los padres del abusador y de la víctima. Por tal razón, en este artículo usaré la expresión “violencia intrafamiliar” aun cuando trataré casi únicamente de la violencia conyugal, porque esta última está incluida en una red de relaciones familiares que influye directamente sobre sus formas, frecuencia y posible resolución. Por ejemplo, veremos más adelante cómo la violencia hacia una hija es concebida por la madre como violencia hacia ella misma y cómo a los padres se les considera responsables de los actos violentos de su hijo. El término “intrafamiliar” refiere aquí a este fenómeno. Incluye también, de manera menos importante en este trabajo, a los hijos y nietos como víctimas de la violencia y protagonistas en los intentos para solucionarla. Usaré la expresión “violencia conyugal” únicamente para tratar específicamente la violencia del esposo. Estas precisiones reflejan la dificultad fundamental de usar términos concebidos en un marco, la sociedad occidental o mestiza, para transferirlos a otros —en este trabajo, a la sociedad nahua—.

El concepto de “tradición” es polisémico.<sup>4</sup> En otros trabajos (por ejemplo, Raby, 2007) se demuestra cómo la tradición no es un conjunto estable y homogéneo. Al contrario, se trata de un espacio de tensión y de negociación, como bien lo muestra el análisis de las múltiples variantes de mitos y cuentos. También se trata de un conjunto dinámico; por ejemplo, los nahuas en general opinan que las costumbres se pueden modificar si los miembros de la asamblea comunitaria están en favor del cambio propuesto. En este texto, los términos “tradición” y “tradicional” se refieren al sistema general de represen-

<sup>4</sup> Véanse, por ejemplo, las discusiones en Hobsbawm (1983), Appadurai, Korom y Mills (1991), Bauman y Briggs (1990), Briggs (1996), Pandian (2008), y para el caso del Alto Balsas, Hémond (2004).

tación tal como se encuentra de momento en la región del Alto Balsas. Este sistema de representación orienta las "costumbres", las cuales refieren a un modelo ideal de prácticas y a su concretización: por ejemplo, la costumbre del consejo familiar. Sin embargo, como trabajo principalmente con mujeres, mi interpretación de la tradición y las costumbres nahuas es más cercana a la visión femenina, la cual ofrece una reflexión más aguda y a veces unos rasgos contrahegemónicos sobre temas y problemáticas que conciernen a las mujeres.

El uso del término "prácticas" va más allá de las simples costumbres. En el estudio se analizarán prácticas femeninas para confrontar la violencia conyugal. En la perspectiva feminista se han opuesto "estrategias femeninas" y "hegemonía masculina" (Sanday, 1981), y las primeras se han definido como un conjunto de acciones individuales que desafían, esquivan o desvían la hegemonía en la cotidianidad. Como argumentan Marilyn Strathern (1981: 168), y Sherry B. Ortner (1990: 39, 43), esta visión dicotómica de la estructura y la acción individual resulta bastante simplista, además de que las estrategias individuales así entendidas no resultan en un poder social femenino incrementado: se trata de la simple influencia sobre personas y eventos, y no de establecer una verdadera autoridad duradera. Es decir, este tipo de estrategia no desafía al sistema y no desemboca en un cambio social. Lila Abu-Lughod (1990) subraya también la importancia de otro tipo de prácticas que desafían la hegemonía, pero desde la tradición: por ejemplo, el uso de cantos o poemas subversivos. Sin embargo, Abu-Lughod advierte la necesidad de no "romantizar" este tipo de resistencia que tampoco tiene, según la autora, efectos duraderos sobre las relaciones de poder.

Sin entrar en el debate sobre el concepto de resistencia, quisiera señalar que aquí considero estrategias femeninas distintas: acciones que busquen aprovechar aspectos de la "hegemonía" que favorezcan a las mujeres. Estos aspectos están presentes en cualquier sociedad y pueden concebirse dentro de lo que Ortner (1990) denomina "ejes de prestigio femenino", en una concepción de la cultura contradictoria y heterogénea. Para evitar una confusión con el concepto de "estrategia individual" usaré entonces el término más general de "prácticas", considerando que se trata de un tipo de prácticas femeninas muy específico. Estas "prácticas estratégicas" en un contexto patriarcal han recibido menos atención en trabajos feministas que los ejemplos de opresión y de resistencia (individual o colectiva y organizada). Sin embargo, se trata de un aspecto sumamente importante en el marco de un feminismo intercultural. En efecto, por una parte, no considerar las costumbres "buenas" y las prácticas femeninas asociadas significa recaer en algún tipo de orientalismo (considerar que las mujeres no occidentales son totalmente víctimas de las normas de su cultura). Por otra parte, permite pensar en el mejoramiento de las condiciones de

las mujeres indígenas dentro del marco de su cultura (en combinación, como vimos, con las imprescindibles transformaciones). Como dice Virginia Ajxup Pelicó, lideresa indígena de Guatemala: “una labor muy grande de las investigadoras es que siempre nos digan y ¿cómo lo pensarías en tu cultura? Y ¿cómo lo harías desde tu cultura? Ese ejercicio es lo que nos hace desarrollar nuestra autoestima, nuestra capacidad de volver a valorar nuestra cultura” (en Duarte Bastian, 2007: 62).

Estas prácticas estratégicas contra la violencia son a menudo bastante complejas, basadas en una evaluación minuciosa del contexto, de los actores y de las posibilidades. Es decir, el conjunto de costumbres que pueden proteger a las mujeres no es aplicado a diversas situaciones de manera rígida. Al contrario, se trata de una reflexión cotidiana de las mujeres sobre la manera de interpretar, aplicar y vivir las costumbres en contextos precisos, en busca de alcanzar una situación armoniosa, conforme al ideal nahua, para ellas y su familia.

En lo que sigue, presentaré la metodología seguida para la recopilación de datos y la concepción nahua de la violencia intrafamiliar. El ensayo se dedica luego a la exposición de las medidas contra la violencia, en tres partes. Primeramente, se presenta el abanico de medidas que se ofrecen a la mujer violentada en el curso de su ciclo de vida (las “costumbres”). En segundo lugar, se describen las prácticas para prevenir la violencia y combatirla en casos concretos, discutiendo prácticas estratégicas de emergencia y a largo plazo. La tercera parte analiza las fallas de este sistema, tratando de entender las razones de su éxito limitado, puesto que la violencia sigue siendo un problema mayor en la región. En conclusión, destacaré lo que me parece importante revitalizar y fortalecer en el discurso y las prácticas tradicionales nahuas, en la perspectiva de proyectos interculturales de lucha contra la violencia intrafamiliar.

### **Las fuentes de información**

Este estudio presenta algunos resultados de un proyecto más amplio sobre la violencia intrafamiliar en la región del Alto Balsas. Se basa en varios tipos de datos compilados tanto en el marco de este proyecto como a lo largo de mis años de trabajo de campo en una de las comunidades. Mi primer encuentro con la violencia intrafamiliar nahua fue a través de numerosas conversaciones cotidianas, como interlocutora u observadora. Luego, los relatos tradicionales que compilé en un proyecto anterior me permitieron tener una visión muy clara de algunos aspectos de la representación tradicional de la violencia conyugal (los cuales analicé en particular en Raby, 2006; 2010a). Las historias

de vida que compilé en ese momento hacían múltiples menciones a la violencia. También fui testigo, desde muy temprano en mi trabajo de campo, de eventos que involucraban varios niveles de violencia, que me dieron una visión privilegiada de las prácticas cotidianas. En el presente proyecto complementé esta información con once entrevistas a hombres (2) y mujeres (9) de dos comunidades, de entre 25 y 70 años de edad, con situaciones socioeconómicas variadas. Los once entrevistados han estado involucrados en casos de violencia intrafamiliar, en su papel de esposa o esposo, hija, hermana, madre o padre de un abusador o de una víctima.<sup>5</sup> Los nombres usados en este artículo son seudónimos y cambié algunos detalles para proteger el anonimato de los informantes. También entrevisté a líderes indígenas: dos hombres que trabajan en las comunidades de la región y dos mujeres que trabajan en cuestiones de violencia intrafamiliar en otras regiones.<sup>6</sup>

### **La violencia intrafamiliar en términos nahuas**

La familia nahua ideal en el Alto Balsas se caracteriza por una relación basada en el trabajo común y el amor.<sup>7</sup> El amor familiar se expresa particularmen-

<sup>5</sup> No fue selección mía: debido a la incidencia del problema, es difícil encontrar un miembro de la comunidad que no haya estado involucrado en un caso de violencia de una manera u otra.

<sup>6</sup> Por cuestiones de anonimato, no precisaré aquí las ocupaciones de los miembros de las comunidades de la región. Las dos lideresas indígenas son Martha Sánchez Néstor, lideresa amuzga integrante de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas, y Rufina Villa Hernández, lideresa nahua con una larga trayectoria; en el momento de la entrevista, consejera para el juzgado indígena de Cuetzalan (Sierra Norte de Puebla). La información proporcionada por los líderes no está directamente incluida en este trabajo, pero fue sumamente útil para entender el contexto general de las reivindicaciones de los hombres y las mujeres indígenas. No entrevisté a hombres con problemas graves de violencia, por ser el tema demasiado delicado. Todas las entrevistas se desarrollaron en un contexto elegido por el entrevistado: por lo general en un ambiente íntimo, solos o en presencia de hijos o hijas, en el idioma de su elección (en la mayoría de los casos, el náhuatl). Sin embargo, en cinco casos se hizo en español por no hablar el entrevistado el náhuatl o hablar un dialecto náhuatl de otra región. Las entrevistas duraron entre una y dos horas aproximadamente y en la mayoría de los casos se grabaron; en cinco casos simplemente se tomaron notas. Si la persona abordó temas o experiencias personales difíciles, siempre realicé una o varias visitas subsiguientes. Las partes más difíciles de las entrevistas en náhuatl se transcribieron con la ayuda de una asistente nahua.

<sup>7</sup> Tradicionalmente, el hombre cultiva el maíz y trabaja como bracero o hace comercio en otras regiones; la mujer se encarga de la preparación de la comida, de los quehaceres de la casa y del cuidado de los niños pequeños. Desde hace unas décadas, la fabricación y venta de artesanías (por hombres y mujeres) y la migración a largo plazo aportan la mayoría de los ingresos económicos. Sin embargo, el cultivo y consumo del maíz sigue constituyendo la base de la identidad nahua.

te en el consumo del producto de este trabajo, el maíz, y en los lazos de ayuda mutua (Good, 2005). Así, pueden identificarse dos conjuntos importantes de conceptos relativos a la vida familiar. Uno es el trabajo y la vida en común, con responsabilidad y respeto mutuos; el otro se refiere a los sentimientos que resultan: vivir juntos genera el hábito y el amor, y la separación significa sufrimiento por la ausencia. La violencia viene a desbaratar la vida familiar y, como veremos, las medidas que se toman también aluden al sentimiento de responsabilidad y respeto, a la conformación de la familia, al amor y al alejamiento.

En la pareja, el trabajo del hombre y de la mujer son considerados complementarios y de igual valor. Cada integrante de la pareja “manda” al otro y tiene derecho a exigir, de manera cortés y respetuosa, el cumplimiento de su trabajo y un comportamiento adecuado. La masculinidad nahua ideal se caracteriza entonces por el trabajo, el respeto, la responsabilidad y una paternidad afectuosa y atenta. La jerarquía de género en la pareja reside principalmente en tres prerrogativas del esposo: el poder de castigar inmediatamente un incumplimiento de su esposa, la posibilidad de “mandarse” solo y controlar los movimientos de su esposa, y el derecho de veto en las decisiones importantes. Vemos aquí la importancia, destacada por autoras como Gayatri C. Spivak y Sherry B. Ortner, de distinguir los varios sectores de la cultura cuando hablamos de jerarquía de género. En el caso nahua, una relativa (no completa) igualdad de género se expresa en el dominio de la división sexual del trabajo y la representación de lo femenino y masculino como dualidad cosmológica (luna-sol, o tierra-cielo, por ejemplo). Por su parte, la jerarquía de género se despliega en el ámbito de la reproducción biológica (el control del esposo sobre los movimientos de su esposa, destinado a evitar el adulterio) y de la autoridad superior otorgada al varón en la pareja.

Existe entonces un esquema de violencia “legítima” dentro de la familia, que sigue los ejes jerárquico de edad y género.<sup>8</sup> Esta violencia tiene como propósito restablecer el equilibrio familiar, social y cosmológico alterado por una falta (*tlajtlakôlli*: pecado, falta, culpa) castigando al culpable. Este tipo de castigo se debe hacer con golpes de lazo frente al altar doméstico —así, los santos son testigos del buen desarrollo de la justicia familiar y de la anulación del *tlajtlakôlli*—. También puede tener metas educativas, cuando los padres castigan a sus hijos. Sin embargo, para los nahuas esta violencia legítima no se concibe fuera del amor que caracteriza las relaciones familiares (véa-

<sup>8</sup> Walter Benjamin (1995) distingue entre la violencia (social) “legítima”, ejercida con poder jurídico, y la violencia “ilegítima” que carece de este aval jurídico. También se debe considerar, en el caso que nos ocupa, que la violencia legítima es expresión del poder y disciplina en el sentido foucaultiano.

se también Taggart, 2003). Se reconoce el carácter excepcional de este tipo de castigo, aun para los niños —y que algunos nunca lo necesitan—. El esposo tiene el derecho de castigar él mismo a su esposa si ella no cumple con su deber (en particular, hacer la comida y cuidar a los hijos) o comete una falta (adulterio, error grave que perjudica a la familia, etc.). La mujer no tiene este derecho en caso de que el esposo sea quien comete la falta: debe recurrir a sus suegros, a sus padres o a la justicia comunitaria. Cabe señalar que la suegra no tiene derecho de castigar a su nuera —sólo puede incitar a su hijo a hacerlo—. Los padres tienen derecho a castigar a sus hijos adultos.

La violencia masculina “ilegítima”, por su parte, corresponde a un conjunto de comportamientos llamado “machismo”, el cual se considera ajeno a los valores nahuas de masculinidad (Raby, 2009). El concepto de machismo, así como la palabra en español, es heredado de la cultura circum-mediterránea; sin embargo, se entremezcla con aspectos de comportamientos masculinos despreciados desde la época prehispánica (ver más adelante). El hombre que se comporta así se concibe excesivamente celoso, a menudo alcohólico, constantemente violento; no respeta a las mujeres y no asume sus responsabilidades de padre y esposo. En términos nahuas, es malo (*xkualli*), loco (*lokotik*), presumido (*nouëimati*, en particular porque cree que vale más que su esposa) y actúa como un niño (*ken konetl*). Según el pensamiento nahua, las razones que llevan a un hombre a actuar así son variadas. Puede ser que nació con este mal carácter, heredado por la sangre de su padre, o que así recibió su alma de Totátasin Dios. La educación de los padres pudo haber sido deficiente, o el hombre se volvió rico y presumido, o tomó malos hábitos al vivir en la ciudad o en el “Norte”. Cualquiera que sea la causa, se reconoce que este tipo de hombre es excesivamente difícil de cambiar para que respete los ideales nahuas de comportamiento masculino. Sin embargo, como veremos, esto no es imposible.

En la vida cotidiana, las formas que asumen los actos de violencia ilegítima son variadas y van desde quemar la ropa y destruir muebles hasta lanzar salsa de chile a los ojos, pegar al punto de provocar fracturas y abusar sexualmente. Incluyen también formas extremas de negligencia emocional, física o económica. Los actos de violencia que involucran ropa o comida son también formas de violencia simbólica, en el sentido (aquí no bourdieusiano) de que desprecian y destruyen objetos y productos del trabajo femenino, los cuales son a la vez representación y expresión concreta de la feminidad y del amor. La representación nahua de los costos humanos y económicos de la violencia reconoce que ésta produce enfermedades, depresión, dolor crónico, abortos y hasta la muerte por maltrato o suicidio, así como gastos en servicios de salud y reemplazo de objetos destruidos (para perspectivas tradi-

cionales de la salud en relación con la violencia en otra región nahua, véase González Montes, 2006).

Sintetizando, podemos decir que relativo a cuestiones de género se observan: 1) grandes principios de “complementariedad/dualidad” en dos ámbitos: la división sexual del trabajo y la cosmovisión (valores fundamentales importantes para las lideresas indígenas en su afán por transformar las costumbres); 2) costumbres y representaciones que reflejan la jerarquía de género, como la violencia “legítima” hacia la esposa (las lideresas indígenas concuerdan en la necesidad de modificar las costumbres en estos aspectos de desigualdad); otras costumbres y representaciones que valoran y protegen a las mujeres (como veremos en este artículo) y; 3) comportamientos masculinos considerados socialmente inaceptables y denominados por los nahuas “machismo”, en español, entre los cuales encontramos la violencia “ilegítima” hacia la esposa (no revisaremos aquí los comportamientos femeninos inaceptables). Aun cuando estos últimos comportamientos son ciertamente favorecidos por la jerarquía de género, los nahuas no los consideran la expresión tradicional y aceptable de esta jerarquía.

## **Desde la educación hasta el tribunal estatal**

Presentaré en este apartado el abanico de posibilidades que las mujeres nahuas tienen a su alcance para protegerse de la violencia conyugal. Lo haré en orden cronológico, empezando entonces con el primer nivel de intervención, la educación de los niños y jóvenes, hasta el último recurso, el uso creciente de la interlegalidad.

### *Educación*

Mi información sobre este tema proviene principalmente de mujeres. Según ellas, los dos padres tienen un papel importante en la educación de los niños de ambos sexos. En la niñez se aprende a respetar a los otros y a trabajar, pero el momento clave para la cuestión de la violencia parece ser la adolescencia. A esta edad, los muchachos tienen más libertad que las hijas. Pero el papel de la buena madre es enseñar a su hijo a respetar a las muchachas. Una mujer menciona que algunas madres dejan que sus hijos hagan lo que quieren y molesten a las muchachas: no les importa, explica, porque no son ellas quienes van a tener una hija deshonrada o niños que cuidar (aun cuando puedan ser juzgados por el tribunal tradicional). Es importante entonces no dejar que los

muchachos salgan de noche a emborracharse, y las madres (con el apoyo del padre) tienen que controlarlos. En cuanto al padre, él debe enseñar a su hijo a ser un adulto responsable. Un hijo consentido, que no tiene que trabajar, no incorpora actitudes responsables: empieza a emborracharse y terminará por pegarle a su esposa.

En los rituales de la boda, un anciano o un miembro de la familia (en general el padrino del novio y la madrina de la novia) aconsejan a la nueva pareja. En estos consejos (los *huehuetlatolli* de tradición prehispánica), se le recuerda a la joven que debe cumplir con sus deberes y que siempre puede contar con la ayuda de su familia de nacimiento en caso de problemas. Aun si ella no se queja, ellos verán muy bien en su rostro que no está feliz. Al joven le recomiendan dejar de juntarse con sus amigos, para dedicarse a su esposa y familia. A los dos se les intima a respetarse uno al otro.

Desde una edad temprana, el consumo incontrolado de alcohol y el ocio excesivo parecen ligados a los primeros síntomas de la violencia y a la inmadurez del comportamiento. Otro punto interesante es la importancia que se concede a la educación, aun cuando se reconoce una predisposición anímica y corporal, a través de la voluntad de dios o de la sangre del padre. Esta fe en el poder de la educación y el buen comportamiento es de origen prehispánico: el destino heredado al nacer bajo un signo de día nefasto y los comportamientos reprobados se pueden mejorar con buena educación y penitencia (véanse los libros IV y VI del *Códice Florentino*, 1950-1982). Entre los comportamientos masculinos valorados negativamente también aparecen el ocio, el juego, el abuso del alcohol y la sexualidad excesiva.

### *Medidas familiares*

Si el esposo se revela violento, la esposa tiene varias medidas a su alcance, que evolucionan con el ciclo de vida. La primera opción siempre es el diálogo. La joven esposa debe quejarse con sus suegros, los cuales deben a su turno hablar con el hijo. Si el hijo no mejora su comportamiento, sus padres pueden castigarlo, como se mencionó arriba. Sin embargo, si los suegros no cumplen con su deber de protección, o si el esposo no mejora su conducta, la esposa debe quejarse con sus propios padres.

Entonces se desarrolla un nivel superior de diálogo, el consejo familiar. A este consejo acuden la joven pareja, los padres de ambos y algunos otros miembros de las familias, como tíos, tías, padrinos, madrinas y abuelos de los jóvenes. Como parte de su rehabilitación, el joven debe pedir perdón a sus suegros y a su esposa. Si se considera una medida necesaria, el consejo

puede decidir castigar físicamente al joven esposo delante de sus parientes, para “que sienta como la mujercita siente” (*ma kimati ken kimati siuâtsintli*): la idea es despertar en el joven el sentimiento de compasión, vinculado al de amor. A menudo es suficiente el temor al castigo, y no es necesario aplicarlo. El consejo familiar puede tener resultados positivos, por un tiempo por lo menos: el joven siente vergüenza (*pinâui*) porque la gente habla de su caso (*kitetênêua*), por lo que él intenta mejorar. Otro efecto de las medidas tomadas contra el esposo, sin embargo, puede ser su huida a una ciudad o al “Norte”, para lograr una vida exitosa, evitar la vergüenza e incluso tener otra familia lejos del control de la comunidad. Así, el uso de las emociones puede tener efectos contradictorios. Sin embargo, como veremos más adelante con el caso de Delfina, el amor del joven por su esposa puede ser una clave para lograr una resolución de la violencia.

### *Los tribunales tradicionales y estatales*

Si todos los recursos anteriores no han logrado solucionar el problema, o si la esposa ya es mayor y así lo decide, puede acudir al juzgado tradicional. El caso es presentado al comisario de la comunidad y a su consejo, hasta ahora enteramente constituido por hombres. Sin embargo, y al contrario de mujeres de otras comunidades (véase Sierra, 2009: 77), las mujeres que entrevisté me dijeron que su caso había sido juzgado de manera justa y que están satisfechas con el sistema tradicional de justicia; pero que, a pesar de las medidas y los castigos, sus esposos siguieron violentos. Se debe mencionar que las mujeres son conscientes de que el buen funcionamiento de la justicia depende en parte de la honestidad y los antecedentes del comisario. Así, hace unos años un grupo informal de mujeres se opuso sin éxito a la elección de un candidato, entre otras razones porque era conocido por su historia de violencia conyugal.

Durante la sesión del juzgado, las autoridades escuchan a la víctima, al acusado y a sus acompañantes, y si se comprueba que la esposa no tenía culpa, el esposo es castigado. El castigo consiste en unas horas de cárcel y una multa.

Finalmente, como último recurso se puede presentar el caso ante la justicia municipal y estatal, en un proceso que Sierra (2004a) llama “interlegalidad”, que implica el uso combinado del derecho tradicional y del positivo. En general, esta medida es tomada junto a la decisión de una separación definitiva y con el afán de pedir una pensión alimenticia. En efecto, como es común en el ámbito indígena, las largas condenas a prisión de la justicia estatal no son apreciadas, ya que privan a la familia del aporte económico y de las labores tradicionales del esposo, como buscar leña en el monte, atender caballos y bu-

rrros, reparar la casa, etc., lo que hace aún más vulnerables a la esposa y los hijos. Por otra parte, una larga historia de discriminación hacia los indígenas impidió la construcción de una relación de confianza con el sistema de justicia estatal.

Así, la mujer joven tiene varias opciones a su alcance, en particular si cuenta con el apoyo de sus padres. Con el paso de los años, la esposa puede contar menos con el consejo familiar, ya que la generación anterior va desapareciendo. Ella queda más aislada en este sentido, pero por otra parte tiene más experiencia y valor para acudir ella misma a los distintos niveles de la justicia, y puede contar con el respeto que se le debe como miembro reconocido de la comunidad.<sup>9</sup>

## **Las prácticas contra la violencia**

En esta sección presentaré algunos casos que ilustran cómo las mujeres interpretan y usan las costumbres, y qué medidas toman para protegerse de la violencia en la vida cotidiana.

### *Dos ejes conductores*

Dos ejes orientan las prácticas. Primeramente, la mujer no debe actuar como víctima. Se considera que ella debe usar todas las medidas a su alcance para intentar mejorar el comportamiento de su esposo. Eso no significa que toda la responsabilidad recae en la mujer, sino que los dos esposos deben colaborar en el restablecimiento de la armonía familiar. Así, una mujer que padece violencia conyugal siempre es considerada con compasión, pero la mujer que se deja victimizar sin reaccionar es criticada.

El otro eje es la convicción en la solidez del matrimonio (concebido como “complementariedad” económica y cosmológica), y la fuerza de los lazos sentimentales y sexuales en la pareja. También interviene la dificultad para la mujer de casarse de nuevo con un hombre nahua, en caso de separación. Sin embargo, estas características tienden a modificarse entre los jóvenes. Por ejemplo, una joven esposa maltratada no dudó en regresar con su familia después de unos días de matrimonio, con la firme intención de jamás volver

<sup>9</sup> Si la mujer llega a quedar viuda, su hijo menor y su esposa tienen la responsabilidad de mantener y cuidar a su madre, según la costumbre de últimogenitura. Los posibles casos de negligencia y violencia contra la madre por parte de la pareja quedan por investigar.

con su marido, a pesar de todos los regalos y gastos involucrados en el proceso del casamiento. La familia de una mujer separada en general no duda en recibirla, porque siempre se necesita trabajo femenino en el hogar (además, por supuesto, del afecto que los padres sienten por su hija).<sup>10</sup>

### *Seleccionar un buen esposo*

En este apartado quisiera dar un espacio a la palabra de las mujeres jóvenes, las cuales forman un grupo social a la vez vulnerable y dinámico. Para las jóvenes, la primera medida (siguiendo los dos ejes antes mencionados: no ser víctima y lograr un matrimonio duradero) es la selección de un buen esposo.<sup>11</sup> Según ellas, un buen lugar para escoger un esposo es la escuela, en particular la escuela secundaria. La muchacha tiene así más oportunidad de conocer el carácter de su futuro compañero, y evaluar su seriedad, en el contexto de los estudios. Dos factores imprevisibles dejan, sin embargo, a las muchachas en la inseguridad: el esposo puede cambiar después del casamiento y no se sabe cómo va a actuar la suegra. Este último factor es el que preocupa más a las jóvenes. Sin embargo, en caso de malas relaciones con la suegra, queda la posibilidad de aguantar la situación y separarse de la familia extendida lo más pronto posible, siguiendo el ciclo tradicional de la familia nahua. Vivir en familia nuclear, a menudo pero no siempre, otorga un mayor margen de manobra a la esposa ya dueña de su hogar: puede hacer bajar las tensiones y el nivel de violencia.

También se puede evitar escoger jóvenes con mala reputación (merecida o no). Por ejemplo, los jóvenes que regresan de Estados Unidos con comportamiento de “chavo banda” son reconocidos como malos esposos y las muchachas les temen. No es el caso de todos los jóvenes que migran, por supuesto, y los novios pueden acordar esperar unos años para casarse, mientras el novio intente juntar dinero en el “Norte”.

<sup>10</sup> Este trabajo incluye no solamente los quehaceres tradicionales, sino la confección de artesanía para el mercado turístico, una actividad que se encuentra en la base del mejoramiento económico de las comunidades del Alto Balsas durante las últimas décadas. Así, la mujer nahua es una persona económicamente valiosa e incluso puede mantenerse sola o con la ayuda de sus hijos e hijas mayores.

<sup>11</sup> En el Alto Balsas, los jóvenes se eligen y no existen casamientos forzados. Si la muchacha teme que sus padres no den su acuerdo por una razón u otra, ella “huye” (*choloa*) a casa del joven y la boda se arregla después. Por otra parte, subrayo aquí la importancia de la palabra de los jóvenes como sector importante de la sociedad. Sin embargo, como mujer tengo relaciones de confianza y amistad con muchachas; me es casi imposible tener conversaciones sobre temas íntimos con muchachos.

Otra manera de escoger un buen esposo es elegir a un joven de un pueblo reconocido por tener menos problemas de violencia. Como los jóvenes de varios pueblos van a la misma escuela secundaria, es posible conocer a compañeros de pueblos vecinos. Un pueblo cercano es conocido como proveedor de malos esposos. Este pueblo logró una estabilidad económica impresionante en comparación con el nivel promedio de las comunidades indígenas en México. Como vimos, la base del afecto y de la armonía en la pareja nahua es el trabajo compartido, y entonces se opina que un esposo demasiado rico no respetará a su esposa. Así, se critica a las esposas infelices que escogieron marido en este pueblo diciendo: “¿por qué quisieron aretes de oro?”. Nunca escuché a una mujer decir que se casó con un hombre pobre para evitar problemas de violencia; sin embargo, se reconoce de manera indirecta que provenir de una familia más prestigiosa y rica da a la esposa un poder de negociación que otras mujeres no logran tener. El ideal de pareja consiste en lograr juntos un cierto bienestar económico, gracias al trabajo compartido y la ayuda mutua.<sup>12</sup>

### *Medidas de emergencia*

Si la selección de la novia no resultó adecuada, el muchacho cambió o los suegros no cooperan con la armonía de la nueva pareja, puede empezar un ciclo de violencia, a menudo desde la noche de bodas. ¿Qué se puede hacer? En este apartado, consideraré algunas medidas de emergencia que las mujeres toman en el momento de los hechos. Si hay testigos o si se busca ayuda, ciertas acciones se pueden tomar. Consideraré aquí tres ejemplos.

Veamos un ejemplo que sucedió en una celebración ritual en que yo estaba presente. Siguiendo el deber tradicional, los participantes adultos toman alcohol (en general, cerveza) hasta emborracharse, las mujeres sentadas de un lado y los hombres del otro. Una niña, particularmente inteligente pero muy afectada por la situación de violencia crónica en su familia, anuncia a su padre que ha visto a su madre coqueteando con un hombre. El padre, furioso, se levanta y se dirige hacia el círculo de las mujeres, con la intención de pegarle a su esposa. Inmediatamente, los otros hombres lo agarran para detenerlo y las mujeres rodean a la esposa (hermana de la anfitriona) para protegerla. Los consejos de los hombres no logran calmar al esposo. La familia

<sup>12</sup> Siguiendo la preferencia nahua para el “justo medio”, no se valora ni la miseria (atribuida a la pereza y el alcoholismo), ni la riqueza exagerada, siempre sospechosa y que vuelve presumido (*nouéimati*) a quien la tiene.

decide entonces que la esposa dormirá en casa de otra de sus hermanas, y que la hija, responsable del evento violento, pasará la noche en una tercera casa, donde estará protegida de la violencia de su padre y de la cólera de su madre.<sup>13</sup>

Otro evento significativo ocurrió en el mismo tipo de circunstancia: en esta ocasión, una mujer empezó a llorar y a quejarse de su esposo, insultándolo, diciendo que él no le hacía caso, decidiendo todo por su cuenta, sin tomar en cuenta sus deseos y opiniones. El esposo, bebiendo con los hombres, no puede escucharla. Las mujeres intentan consolar a la esposa y darle consejos. Insegura de mi reacción, ellas me pidieron nunca hablar de lo que pasó al esposo, para evitar que él le pegue a su mujer por esta falta de respeto en público. La recomendación me hizo comprender la fuerte solidaridad que puede unir a las mujeres, en particular si son de una misma “gente”, es decir, si están unidas por lazos familiares, de amistad o de parentesco ritual.<sup>14</sup> El caso también ejemplifica, como veremos más adelante, lo borroso y discutible de los límites de la violencia legítima, ya que la esposa, si bien era culpable de falta de respeto (lo que llamaríamos violencia verbal), por otro lado estaba desprovista de responsabilidad por encontrarse ebria en una situación ritual.

El tercer ejemplo de medidas de emergencia me fue contado por una anciana, madre de un hombre violento. El hecho tuvo lugar hacía varios años, cuando la joven pareja apenas se había separado de la familia del esposo y vivía en una nueva casa vecina. En plena noche, la hija menor, de unos seis años, llegó corriendo y llorando a la casa de su abuela, diciendo que su padre le estaba pegando a su madre. Los adultos corrieron entonces hacia la casa para controlar al esposo, lo que lograron hacer. Al día siguiente, la madre regaña a su hijo, le ordenó quitarse la camisa y lo castigó frente al altar doméstico con golpes de lazo.

Los tres ejemplos muestran la importancia de los lazos de solidaridad intrafamiliar y sociales para lograr controlar la violencia, por lo menos a corto plazo. Así, en el primer ejemplo los anfitriones toman muy en serio sus res-

<sup>13</sup> Puede ser que mi presencia, en este caso y otros, ayude a poner en marcha estas prácticas, para evitar la vergüenza que produce un comportamiento inadecuado frente a una persona extranjera. Sin embargo, no deja de mostrar que estas medidas existen. Hay otros casos en los cuales mi presencia no pareció tener este efecto.

<sup>14</sup> Este sentimiento de identidad y solidaridad se expresa con el término *nociuāikñiuaj*, “mis hermanas mujeres”, para designar a las otras mujeres de la comunidad. Sin embargo, la solidaridad intrafamiliar también puede superar la solidaridad femenina, por ejemplo cuando mujeres toman partido por un pariente masculino en una disputa conyugal. También existe violencia entre mujeres (chismes, brujería, etc.), la cual no discutiré aquí (véase Nadal, 2010, para un caso yucateco). Sin embargo, favorecer la solidaridad entre mujeres es imprescindible para luchar contra la violencia. Sobre la importancia de las redes femeninas en la cultura nahua véase también Castañeda Salgado (2005).

ponsabilidades, en el segundo la solidaridad femenina se pone en marcha, y en el tercero una niña tiene toda la confianza de que su abuela va a tomar medidas en contra de su propio hijo. Si estos lazos se debilitan, si los vecinos o parientes deciden ya no intervenir, o no hospedar a las víctimas, la violencia sigue su curso.

### *Prácticas estratégicas a largo plazo*

Consideraré aquí tres casos elegidos entre muchos para mostrar explícitamente y en contexto el uso de las medidas tradicionales. Son casos de ninguna manera excepcionales, que muestran una voluntad fuerte de agencia, de voluntad de arreglar el problema de la violencia.<sup>15</sup>

El primer caso fue contado por una anciana, Argeria, durante una reunión familiar. Ella se casó con un hombre de una familia más pobre que la suya, y nunca permitió, según dice, que su esposo le pegara. La familia vive sobre tierras pertenecientes a Argeria, y una de sus hijas no se casó porque, según dice, “no necesita un hombre para mandarle y pegarle”. Su hija menor, Estrella (presente en la reunión, así como su padre y otros miembros de la familia), ahora en sus veinte, se casó a los 12 años con un muchacho perteneciente a una familia vecina a la suya.<sup>16</sup> Su esposo fue violento desde el primer día. Argeria cuenta cómo vio el ojo contusionado de su hija, y tomó las cosas en serio. Pidió rápidamente un consejo de familia, en el cual se decidió castigar al joven. Después, él se fue a trabajar de peón a un pueblo mestizo, y cuando regresó empezó de nuevo a pegarle a Estrella. Argeria pidió entonces justicia en el juzgado tradicional y el joven fue encerrado en la cárcel. Cuando salió, dijo “¡Mejor me voy al Norte!” El joven se fue efectivamente a Estados Unidos, dejando a sus hijos pequeños, y nunca regresó. Sin embargo, sigue llamando por teléfono y mandando dinero y siempre hay rumores de su retorno. Argeria concluye su relato diciendo: “¡Que se quede allá! No necesitamos que regrese sólo para pegarle a mi hija”.

<sup>15</sup> Cabe señalar que no trataré aquí sobre las prácticas de brujería, las cuales, de manera general, no son consideradas aceptables. En la región también hubo un caso de un hombre asesinado con un arma por su esposa violentada, que fue comentado así por una mujer, hablando a sus vecinos: “aunque sólo somos mujeres, llega el momento en que ya no podemos aguantar”.

<sup>16</sup> Las edades siempre son aproximadas y los casamientos a una edad tan temprana no son frecuentes en la comunidad. Aun cuando dos ejemplos involucran novias muy jóvenes, la violencia puede afectar a la nueva esposa, cualquiera que sea su edad. Sin embargo, las adolescentes son más vulnerables en caso de maltrato, pues las novias muy jóvenes no terminaron de aprender los quehaceres femeninos y entonces pueden ser acusadas de no trabajar para su suegra.

El caso de Estrella demuestra la importancia de la historia y filosofía familiar en el manejo de la violencia. Argeria respeta y transmite el discurso tradicional sobre las relaciones de género, pero tiene una conciencia aguda del respeto que se debe a la mujer dentro de este marco. El ejemplo subraya la importancia de las decisiones de la madre en este asunto de mujeres. En este caso, el problema se arregló con la emigración del joven, una solución que está lejos de ser ideal pero que permite tener recursos para cuidar y educar a los hijos. Este arreglo nahua se asemeja a una separación de manera amigable con pensión alimenticia (la cual se podrá pedir de manera formal en caso de separación definitiva, según la ley mexicana).

La historia de Elvira, que ella misma me contó, muestra cómo una mujer pobre logra disminuir la violencia después de una larga trayectoria de más de veinte años. Su esposo siempre fue alcohólico y violento estando ebrio. Elvira pasó por todas las medidas de diálogo, consejo familiar y justicia tradicional. Su suegra siempre fue un apoyo importante; y después de tener su propio hogar, cuando el esposo tenía accesos de violencia, Elvira huía con sus hijos a casa de ella. Antes de morir, la anciana le dio unos últimos consejos a su nuera: “No sé lo que tiene mi hijo, tanto que lo he castigado frente al altar, nunca cambió. Ahora que no estaré, tendrás que ir a refugiarte a casa de tu hermano con tus hijos, cuando lo necesites”. Finalmente, el esposo se fue a vivir a una ciudad con otra mujer. Elvira no tenía con qué mantener a sus hijos, y entonces pidió al juzgado tradicional el retorno de su esposo, el cual efectivamente regresó a la casa. Después de ir cinco veces al juzgado tradicional por cuestiones de violencia, el comisario reconoció su incapacidad para arreglar el problema y otorgó a Elvira un papel oficial, con el consejo de que se presentara al tribunal estatal. Sin embargo, ella nunca pidió justicia a este nivel, pues sus hijos e hijas, ya grandes, la convencieron de no hacerlo: ellos tenían lástima de su padre, porque si se separaban, iba a vivir en la ciudad donde podía morir borracho en la calle. Elvira misma dudaba, ya que “cuando no está borracho, es el mejor esposo del mundo”. Los hijos e hijas (que venden artesanías en un centro turístico) le aseguraron que les mandarían recursos económicos para que los dos pudiesen vivir sin preocupación, lo que efectivamente sucedió. En cuanto a la violencia, disminuyó poco a poco, en parte porque él (en palabras de Elvira) “ya está viejito” (en sus cuarenta), en parte por su deseo de vivir en la comunidad y por miedo a la justicia estatal, por lo que debe a sus hijos, y porque con los años Elvira aprendió a defenderse contra las agresiones.

Las relaciones tensas entre nuera y suegra nahuas han sido documentadas (por ejemplo, en Nutini y Roberts, 1993), pero pocas veces se menciona en los estudios la importancia de la suegra en la protección de su nuera (véanse,

sin embargo, otros ejemplos en un contexto maya en Nadal, 2010). La suegra es considerada la nueva madre de su nuera (ella la llama “mi madre”) y este es su papel ideal. Mi experiencia me hace pensar que las suegras pueden ser tan frecuentemente aliadas como enemigas de su nuera. Este último comportamiento no se ajusta al ideal nahua y, según me comenta un hombre que tiene una hija joven en esta situación, son prácticas obsoletas que deberían desaparecer. El otro punto interesante de la historia de Elvira es que demuestra la importancia que tiene para las mujeres contar con una casa de refugio en las cercanías a la que puedan huir, en particular durante la noche. Esta casa puede ser, por ejemplo, la de sus padres, de su suegra o de un hermano o hermana. El hermano es, después de la madre (y, en su caso, la suegra), un aliado muy importante para la mujer, quien puede acudir a su casa con sus hijos, de manera temporal o definitiva.<sup>17</sup> Con el tiempo, los hijos se vuelven en general también aliados importantes de su madre. Este caso de lucha contra la violencia no se puede considerar exitoso, pero es un ejemplo de cómo las mujeres nahuas no se consideran víctimas, a pesar de que pocas llegan a controlar y calmar a su esposo, como vi a Elvira hacerlo una noche en público, con la aprobación y ayuda de los hombres presentes.

La historia de Delfina y su hija Yessi me conmueve particularmente porque conocí a Yessi desde que ella era niña. Tengo una gran admiración por Delfina, una viuda pobre y monolingüe en sus treinta, que tiene que negociar con la familia de su yerno, mucho más rica y prestigiosa que la suya. Yessi “huyó” a los catorce años a vivir con la familia de su novio, sin el consentimiento de su madre y abuelos (véase nota 11). Los golpes empezaron desde la primera noche con su esposo. Como Yessi no vino a visitarla el día siguiente, Delfina se preocupó, fue a averiguar y vio las marcas de los golpes en la cara de su hija, quien finalmente le contó todo. Su suegra está muy sensibilizada en cuestiones de violencia, pues su propio esposo era muy violento, pero sus actividades profesionales la mantienen fuera de casa la mayor parte del tiempo. Así, los nuevos esposos están casi siempre solos en casa y la madre del joven no puede controlar la situación, por lo que ella siente mucha frustración y culpa. Sin embargo, colabora estrechamente con Delfina para intentar arreglar el problema. Así, Yessi huyó a casa de su madre varias veces, a pesar de las numerosas promesas del joven de mejorar. Pero cuando Yessi quedó embarazada, Delfina ya no dejó que su hija regresara a la casa de su esposo. La estrategia de Delfina fue la siguiente: por una parte, mantener a Yessi fuera del alcance de su esposo para desesperarlo, sabiendo que él estaba muy enamora-

<sup>17</sup> Sobre la importancia de la relación hermano-hermana en la cultura nahua, véase Sandstrom (1991: 170-171), y Taggart (1997: 230).

do —“se asustó, comenta Delfina, cuando vio que no se la íbamos a regresar pronto”—. En efecto, pasaron pocos días y el joven vino a rondar y llorar cerca de la casa: “Suegra, gritaba, otra vez Yessi y yo nos peleamos, no puedo creerlo, siempre actúo como niño”. “Muy bien, contestaba Delfina, entonces regresa por ella cuando ya estés grande.” Sin embargo, permitió que la visitara de cuando en cuando y sólo sobrio, para que pudiesen reconciliarse. Por otra parte, Delfina quería esperar la venida de su hermano a la comunidad para pedir un consejo de familia, ya que las numerosas conversaciones previas con el joven y sus padres no dieron resultado. Delfina sabía que la presencia del hermano en el consejo, así como la de una hermana y un cuñado, serían de gran ayuda. Mientras, la suegra mandaba frutas y alimentos para su nuera embarazada. Después de un tiempo, Yessi empezó a dejar su resentimiento y a querer volver con su esposo, pero su madre estaba firme en su decisión. El efecto combinado de la desesperación del novio y de la presencia de varios miembros de la familia de la madre en el consejo, tuvo éxito. El novio sintió mucha vergüenza ya que, dijo, la gente hablaba de él (*kitetênêua*). Además, él quería recuperar a su esposa a toda costa. El consejo ocurrió en casa de Delfina y me fue referido por ella. El padre del joven empezó diciendo que los jóvenes tenían que portarse mejor, y el tío de Yessi contestó explicando que ella no tenía la culpa por ser muy joven.<sup>18</sup> El padre aseguró que, de hecho, ya le dijeron varias veces a su hijo que no le pegue a su esposa, que es un delito. Las dos partes afirmaron querer a Yessi y preocuparse por ella. Después, la suegra explicó que ayuda a su nuera en sus quehaceres, pero que ella tiene también que cuidar a su esposo y no tiene tiempo para hacer todo. Delfina reprochó a su yerno haberse casado con su hija demasiado joven y enferma, lo que le dificulta cumplir con los quehaceres de una esposa. El joven contestó que había entendido que él no actuaba bien y prometió ya no enojarse. Yessi, por su parte, prometió conservar la calma en caso de disputa. El consejo familiar decidió que Yessi podía regresar con su esposo, pero que si éste volvía a ser violento, perdería a su esposa de manera definitiva.

Todo el consejo estuvo dedicado a mostrar que la muchacha no tenía la culpa, aun cuando se le podía reprochar no cumplir con su deber, y que el joven no actuaba de manera responsable. Las cuestiones sexuales, que eran gran parte del problema (las demandas del joven eran consideradas excesivas), al

<sup>18</sup> Es interesante notar que el padre del joven se dirige al abuelo de Yessi como máxima autoridad de la familia, siguiendo los ejes de edad y género, pero es el hermano de Delfina quien contesta, como hombre más prestigioso y rico de la familia. De hecho, el joven temía la reacción del tío de su esposa, pero despreciaba los consejos de su propio padre, argumentando que este también había sido violento en su juventud.

parecer no fueron abordadas por el consejo, pero se discutieron entre la pareja y Delfina. Así, aun cuando varios puntos no fueron tocados en el consejo, sí habían sido discutidos en numerosas conversaciones, lo que influyó sobre el arbitraje final. Varios meses después del consejo, la situación parecía arreglada y estable, pero Delfina no dejó de aconsejar a su hija y su yerno sobre varios temas, y continúa decidida a socorrer a su hija y pedir pensión alimenticia en caso de que el esposo empiece de nuevo a ser violento.

Delfina usó con mucha inteligencia todas las posibilidades a su alcance: puso en práctica su convicción de que ella y su hija no debían dejar que el marido estuviese abusando de la joven: “no dejes que te anden abusando”. Con esta fórmula, ella expresa la agencia de que disponen las mujeres, imprescindible para oponer una resistencia a la violencia, intentar romper el ciclo del abuso y crear nuevas mentalidades y condiciones de vida (véase nota 19). También subraya el hecho de que violentar a su hija es también abusar de ella como madre pobre y vulnerable. Delfina siempre interpretó los comportamientos tradicionales en función del contexto. Por ejemplo, cuando se preocupó de que su hija no la visitara después de las primeras noches con su esposo. Es interesante ver en particular cómo utilizó el amor del esposo: amar y extrañar son sentimientos importantes en la expresión de las relaciones familiares nahuas. Su determinación compensó todas las debilidades de la situación de la esposa, muy joven y mucho más pobre que su familia política. En el proceso ganó el respeto de su yerno, el cual al principio la despreciaba por ser pobre y sin educación. Como en muchos casos, la colaboración de la suegra fue determinante, y el mejor aliado de la mujer fue su hermano. Delfina también pudo contar con el afecto y apoyo de sus vecinas (primas lejanas), contándoles diariamente sus frustraciones y logros en el asunto.

Este caso muestra una vez más la importancia de que la generación de los padres se involucre en los asuntos de la pareja al principio del casamiento, cuando la novia es más vulnerable. Hay muchos casos trágicos que llegaron hasta la muerte de la esposa, debido a que los padres no intervinieron o lo hicieron demasiado tarde. El caso de Yessi muestra también que el propio hombre es a veces víctima de su comportamiento: en este caso el joven ama a su esposa y él mismo no entiende por qué actúa de manera violenta.<sup>19</sup> En la ausencia de servicios psicológicos o de trabajadores sociales en la comunidad, la ayuda compasiva pero firme de la generación anterior logró en

<sup>19</sup> Arthur Kleinman y Veena Das, entre otros, han estudiado la repetición intergeneracional del trauma y de la violencia. Para una buena síntesis del concepto de trauma y de la necesidad de diligencia por parte de las víctimas para superar la repetición intergeneracional (en el contexto de la violencia política, no intrafamiliar), véase Rojas Pérez (2008).

este caso enseñar al joven a no reproducir ciegamente el mal ejemplo de su padre.

### **Un éxito limitado: ¿por qué?**

Presentaré en esta sección los principales desafíos a la reducción de la violencia en el marco de la tradición, a partir de mi interpretación de las ideas nahuas sobre la cuestión.

#### *Límites porosos y negociación*

Vimos que en las concepciones nahuas del Alto Balsas existe una violencia inaceptable y una violencia “legítima”. Si bien la mayoría de las mujeres acepta el principio de la violencia “legítima”, cada caso es debatido en su contexto y raramente la víctima se va a conformar con serlo. Según ella, el castigo no era merecido, o no se hizo de la manera adecuada, por lo que cae en la categoría de la violencia ilegítima. En efecto, la frontera entre violencia legítima e ilegítima, bastante clara en el discurso, es porosa en la realidad: permite tanto justificar la violencia doméstica por parte del hombre como criticarla en el caso de la mujer. No cabe duda de que llegar a la erradicación de esta costumbre en la comunidad y reemplazarla por el diálogo (como se intenta hacer, por ejemplo, en las comunidades zapatistas o mediante el juzgado indígena de Cuetzalan) es un paso imprescindible hacia la disminución de la violencia conyugal “ilegítima”.

Queda, sin embargo, una dificultad: ¿qué hay entonces del derecho de la madre a castigar a su hijo adulto? Todos los casos de este tipo de violencia “legítima” que me fueron reportados se debieron a cuestiones de violencia conyugal; sin embargo, parece difícil dejar a la madre este derecho si se prohíbe al esposo castigar a su esposa y al padre a su hija adulta. ¿Es necesario entonces debilitar el poder otorgado a las mujeres mayores por la tradición? Y eso, ¿aun cuando el derecho de la madre no surge de una desigualdad de género, ni es una forma de controlar a un sujeto ya en posición vulnerable? Quizá la erradicación de toda violencia legitimada, aun del tipo que otorga poderes legítimos a la mujer y consolida su estatus social, es el precio que hay que pagar para llegar a una verdadera equidad de género. Aquí, para lograr una ética que respete a la vez la cultura nahua y los principios de derechos humanos, tenemos que recurrir al principio de los valores fundamentales expuesto antes: el valor fundamental en el ámbito de la familia nahua es el amor y el

respeto, no el castigo, el cual es una mera medida para restablecer las buenas relaciones. Esta medida se puede reemplazar, en todos los casos, por el diálogo, el cual ya es una medida más importante y usada que el castigo.

El consumo aceptable de alcohol también tiene límites porosos y extensibles. ¿Hasta qué punto una mujer puede tener un comportamiento ebrio aceptable? ¿Qué puede exigir un esposo llegando ebrio a su casa? ¿Cuándo se termina la obligación ritual de emborracharse, y cómo evitar el consumo excesivo? He observado a miembros de la comunidad discutir y negociar entre ellos todas estas preguntas, sin poder llegar a un acuerdo claro. Sin embargo, el consumo excesivo se reconoce con la expresión siguiente: “tu esposa no te mandó a tomar” (*mosiuáuj xomitsmandaroj para titlaís*); es decir, que este consumo ya no forma parte de las obligaciones tradicionales, ni del comportamiento de un buen esposo: entonces las exigencias y la violencia del esposo borracho hacia su esposa no son aceptables. En este caso, se recomienda a la mujer conservar la calma aun cuando el esposo tenga demandas excesivas (como que ella tenga la comida lista en medio de la noche) y esperar a la mañana siguiente para dialogar; pero se reconoce que algunos hombres con estas demandas simplemente buscan excusas para ser violentos (según ellos, “legítimamente”). Muchas conversiones familiares a cultos protestantes o movimientos carismáticos se deben a la voluntad de dejar el consumo de alcohol y acabar con la violencia que suele acompañarlo. Pero si bien es cierto que hay casos de mejoría en la condición de la esposa cuando el hombre o la pareja se convierte (véase Cantón Delgado, 2004: 12-13), la medida no es siempre eficaz. La mujer (o una hija no convertida) puede seguir padeciendo violencia y estar además aislada del resto de su familia y de la comunidad por la nueva fe.

Otra forma en que el hombre puede extender de manera exagerada la “legitimidad” de la violencia es usar el ideal de la mujer “aguantadora”. El trabajo de la mujer nahua es muy valorado, y su capacidad de trabajo y resistencia forma parte de las cualidades de las que ellas se enorgullecen. Sin embargo, el hombre violento puede aprovecharse de esta característica para despreciar a su esposa si ella no “aguanta” (*kixicoa*) como él lo define (véase también nota 15). El hecho de que la mujer no es vista como víctima en la tradición nahua tiene ventajas apreciables —le da agencia sobre su vida— pero también permite el abuso, apoyado por la desigualdad de género. Por ejemplo, algunas jóvenes están dispuestas a rechazar cualquier forma de violencia; sin embargo, no por eso critican directamente la tradición. Su razonamiento es que, como esposas, cumplirán con todos sus deberes, incluso obedecer a su esposo. Así, cualquier acto de violencia del esposo sería inaceptable. Este caso, la no-victimización de la mujer, llega a dar demasiadas responsabilida-

des y restricciones a muchachas en posición de vulnerabilidad en su nueva familia.

### *Debilitamiento de los lazos familiares*

Vimos ya la importancia de los lazos familiares para la prevención y protección contra la violencia. A mi juicio, el desafío más importante para mejorar la situación es el debilitamiento de estos lazos. Varios factores intervienen aquí, el más evidente de los cuales es la migración a largo plazo a Estados Unidos o hacia centros turísticos de México. En muchos casos, la distancia debilita los lazos, a pesar de que por lo general las familias que han experimentado la emigración de uno de sus miembros se esfuerzan por seguir en contacto por teléfono y porque aquel visite regularmente la comunidad, donde es reconocido como miembro permanente. Además, las diferencias económicas, aumentadas por la migración, pueden aumentar la posibilidad de violencia cuando la familia del esposo es más rica y considera a la nuera como una empleada no pagada en el negocio familiar de artesanía. Por otro lado, mientras se debilitan los lazos y el respeto creados por el trabajo común de la pareja en el cultivo y la preparación del maíz, también se desvanece el conjunto simbólico que asocia maíz, mujer y respeto (véase Raby, 2010a). La migración del hombre solo también puede representar para el esposo un escape de sus responsabilidades, una forma sencilla de huir de la justicia local salvando su reputación. Por otra parte, la migración y la producción de artesanía, ambas esenciales para la economía de la región, también pueden mejorar la condición y el poder de las mujeres. En un relato, una anciana subraya que la migración es parte de la realidad cotidiana, pero que dejar sola a la esposa es una falta (*tlajtlakólli*). Para evitar chismes, celos y la violencia que puede resultar, es necesario que la pareja permanezca unida y que la esposa acompañe a su esposo. Esta interpretación femenina de la falta rechaza la violencia “legítima” (véase Raby, 2006). Y, de hecho, la migración a ciudades y centros turísticos nacionales para dedicarse a la venta de artesanías permite la vida en común de la pareja y a menudo de familias enteras.

Otro factor que debilita los lazos de protección es la reducción del número de hijos en la familia. Por supuesto, el fácil acceso a medidas de contracepción es un logro sumamente importante para las mujeres indígenas. Sin embargo, el efecto combinado de la migración y de la planificación familiar hace que las mujeres a menudo no puedan contar con el importante apoyo de sus hermanos en la comunidad y que se encuentren más aisladas. Además, las nuevas construcciones de cemento, con altas bardas, que reemplazan las ca-

sas de entramado o de adobe, impiden oír y ver lo que pasa en la casa del vecino, obstaculizando la intervención en caso de violencia.

*Impotencia y lasitud: la construcción social de la indiferencia*

Una cuestión muy importante es la relativa aceptación, en ciertos aspectos, de la violencia intrafamiliar. Creo que intervienen aquí dos factores. Por una parte, los nahuas afirman un modelo de relaciones familiares ideales, tal como deberían ser; sin embargo, reconocen también la existencia de comportamientos que no sólo no son los ideales, sino que incluso pueden ser francamente desastrosos. Según el pensamiento nahua, estos comportamientos continuarán existiendo a menos que sean controlados por la educación y la justicia familiar y comunitaria. Estos comportamientos no forman parte de las costumbres, pero también son concebidos a partir del sistema de representación. El mismo santo patrón de una de las comunidades, según el mito, era alcohólico, aficionado a las fiestas y corridas, y mujeriego. Cambió cuando vio a su hermano el diablo provocar violencia entre los borrachos, y por la preocupación de su madre ante su conducta: se erigió entonces como protector de sus “hijos”, los miembros de la comunidad. Se estima que éstos heredaron las proclividades del santo, así como su afán de superarlas.<sup>20</sup> De modo que la violencia es reprobada pero reconocida como habitual, como parte de lo que podríamos llamar las “costumbres negativas”, prácticas vergonzosas que, en lo tocante a los hombres, se ligan al concepto de machismo.<sup>21</sup>

Otro factor es lo que Scheper-Hughes (1992: 271-272) llama la “producción social de la indiferencia” en contextos demasiados precarios en los que la indiferencia es la única forma de construir un ambiente soportable frente al sufrimiento. En las comunidades nahuas existe así una indiferencia forjada con los años por una lasitud insuperable frente a un problema que no se logra arreglar. Se dice que “se endureció el corazón” al sufrir demasiado, aun cuando la persona sigue amando a sus familiares violentados o abusivos. Una anciana me contó que se separó de su hijo porque ya no aguantaba ser

<sup>20</sup> Resumen e integro aquí dos versiones del mito, contadas en náhuatl por un hombre y una mujer (2005). La cuestión del arrepentimiento está más presente en la versión femenina, en parte porque las mujeres son más críticas de los comportamientos masculinos, y en parte porque quien narra la historia es miembro de un movimiento de renovación católico. Sin embargo, ella afirma que su madre (de religión “tradicional”) le contó así el mito.

<sup>21</sup> Una parte de estos comportamientos “invertidos” se encuentra expresada en el carnaval, donde los jóvenes disfrazados molestan a las muchachas y se burlan de la autoridad, antes de ser “castigados” el último día (véase Raby, 2010b).

tenida como responsable de su comportamiento violento, continuamente llamada al juzgado. Vimos que la separación de la familia extendida puede ser una forma, para la nueva pareja, de reducir las tensiones y la violencia. Pero también puede ser una manera de que los padres se des-responsabilicen, cuyo resultado es el aislamiento de la esposa. La anciana precisó que, en los primeros años, siguió atendiendo a los episodios de violencia de su hijo, pero frente a la actitud de víctima de su nuera, se sintió impotente y decidió ya no actuar. Este tipo de “indiferencia” no es generalizada sino a menudo un último recurso.

### **A modo de conclusión: propuestas inspiradas en la cultura nahua**

Expuse en la primera parte de este ensayo la importancia de considerar las “buenas costumbres” y las prácticas estratégicas de las mujeres indígenas para complementar la información sobre las “malas costumbres” y las concepciones ideales en términos de complementariedad/dualidad. Este ejercicio parece imprescindible tanto para apoyar el trabajo de las lideresas indígenas como para la elaboración de programas interculturales adecuados. Entonces, ¿cómo se podrían apoyar los valores y las costumbres nahuas que valorizan y protegen a la mujer? ¿Qué puede hacerse para que las prácticas femeninas que movilizan estas costumbres encuentren un terreno social más fértil y favorable, en el marco de la cultura nahua? Intentaré proponer algunas sugerencias a partir de los resultados expuestos en este trabajo.

Antes de contestar estas preguntas, sin embargo, cabe señalar que para erradicar o reducir la violencia en las comunidades, se necesita por supuesto un sistema de salud intercultural con la presencia de médicos, psicólogos y trabajadores sociales comprometidos a largo plazo. Imprescindibles son también las casas de refugio para mujeres violentadas y los talleres de información sobre cuestiones de violencia y género, organizados por lideresas indígenas para hombres y mujeres, con el objetivo, entre otros, de eliminar las “malas costumbres”, como la violencia legítima. Todo este conjunto está ausente por ahora de la región del Alto Balsas.<sup>22</sup>

No obstante, no sólo se necesitan medidas nuevas sino también, en una perspectiva intercultural, consolidar y fortalecer los aspectos de la tradición

<sup>22</sup> El modelo actual de servicios de atención a la violencia intrafamiliar es la Casa de la Mujer Indígena, que se aplica en Cuetzalan (Sierra Norte de Puebla) y Ometepec (Costa Chica de Guerrero). A pesar de la dedicación de las asesoras indígenas y mestizas, estos proyectos requieren más recursos financieros y materiales (véase Instituto Nacional de Salud Pública, 2008).

que combaten la violencia. Parece imprescindible enseñar a los jóvenes que los valores nahuas fundamentales son el amor y el respeto en la familia y la pareja, y que la cultura nahua tiene medidas eficaces para combatir la violencia intrafamiliar. El fortalecimiento de la tradición en este aspecto podría ser una alternativa a la opción de las nuevas religiones, considerando que las conversiones incrementan las tensiones y fracturas dentro de la comunidad, y a veces aíslan a las mujeres vulnerables de parientes y madrinas que podrían ayudarles. En este sentido, el mito del santo patrón arrepentido frente a la violencia que provoca el exceso de alcohol es particularmente interesante. Las comunidades también necesitan apoyo y asesoría para controlar de manera más eficaz el consumo excesivo de alcohol, quizá sin que sea necesario por ello perturbar las prácticas relativas a la embriaguez ritual.

Así, parece importante valorar y consolidar lazos de apoyo y protección a la mujer dentro de su familia de origen y la del esposo. Es necesario fortalecer los lazos intergeneracionales, en particular con los padrinos, madrinas u otros consejeros, para compensar el debilitamiento de los lazos familiares y la ausencia de hombres que actúan como aliados “naturales” (los hermanos, en particular). También es importante apoyar la solidaridad femenina y la representación tradicional de la suegra, la cual debe actuar como una madre protectora de su nuera (contrariamente a comportamientos usuales). En este sentido, el respeto de medidas como el diálogo y el consejo familiar, en los cuales las mujeres tienen un papel importante, podría ser incrementado. Es imprescindible que cada mujer tenga una casa de refugio para ella y sus hijos. Si ningún miembro de su familia la puede ofrecer, el juzgado o el consejo comunitario (con la presencia de consejeras) podría encargarse de encontrar un hogar seguro. Imprescindible es también el combate a la indiferencia socialmente construida, con el reforzamiento de los lazos sociales de ayuda, para que los parientes no se sientan aislados e impotentes frente a la violencia.

También parece sumamente importante revalorar, en un espíritu de equidad de género, la masculinidad nahua, la cual es opuesta al complejo cultural llamado “machismo” (aun cuando esas dos masculinidades son surgidas de sistemas patriarcales).<sup>23</sup> Sin embargo, para las nuevas generaciones, esta distinción no es siempre clara. Los valores de respeto, amor y responsabilidad podrían ser presentados tempranamente en programas escolares con carácter intercultural, antes de que los adolescentes dejen la comunidad para emigrar varios años. Vimos con el caso del yerno de Delfina hasta qué punto la res-

<sup>23</sup> La idea de que el bienestar de la mujer está ligado al bienestar de su familia y esposo, y la voluntad de trabajar con los hombres y no contra ellos es común en las mujeres indígenas de México y de Canadá. Sobre las últimas, véase Pharand (2008: 38).

petabilidad o no de los modelos masculinos de la generación anterior influye sobre el comportamiento de los jóvenes. Parece importante también revalorar la autoridad femenina en la pareja (vimos que la esposa puede “mandar” al esposo a hacer su trabajo), autoridad con frecuencia debilitada por la jerarquía de género.

El modelo de una feminidad con agencia y no víctima es particularmente interesante; sin embargo, se debe reflexionar sobre la eliminación de las responsabilidades excesivas que van en contra de la equidad de género. De la misma forma, es importante preguntarse cuáles son los impactos negativos de la “vergüenza” experimentada por el hombre violento.

Se necesita, por supuesto, apoyar los logros de las mujeres en la vida política comunitaria: fortalecer su presencia en la asamblea comunitaria y en los diversos cargos públicos, así como capacitarlas como consejeras del juzgado tradicional.

Sin romantizarlos, puede hacerse referencia al origen prehispánico de ciertos valores nahuas, como la educación familiar, la compasión, el rechazo al alcoholismo y el ocio excesivo, la crítica hacia el hombre que no se porta bien, etc. También puede subrayarse que no hay mención en los numerosos documentos sobre la época prehispánica de un derecho del esposo a castigar a su esposa, o algún ejemplo de tal comportamiento: quizá la costumbre fue importada de la cultura europea, donde este derecho fue parte de las costumbres y leyes hasta finales del siglo XIX.<sup>24</sup>

La revitalización de la cultura nahua en programas de educación y salud intercultural es imprescindible para mantener una cierta coherencia, no sólo frente a las fuerzas globalizantes que la debilitan en ciertos aspectos, sino también frente a los esfuerzos de promoción de la equidad de género, los cuales pueden acentuar (por lo menos de manera temporal) las tensiones y frustraciones en las comunidades. Sentirse valorizado en su identidad es imprescindible tanto para las mujeres como para los hombres —la violencia y el alcoholismo masculinos endémicos tienen estrechos vínculos con la discriminación y desvalorización que sufren los hombres en relaciones de poder heredadas de la colonización.

<sup>24</sup> Por supuesto, la ausencia de mención de la costumbre o práctica no es prueba de su inexistencia. Sin embargo, aun la parte del *Código Mendoza* (1992) que representa diversos castigos a niños y jóvenes dentro y fuera del ámbito familiar no menciona castigos dirigidos a la mujer o al hombre casado por parte de familiares. En tiempos coloniales (Sousa, 1997: 205 y nota 22), los casos de mujeres indígenas que acudían a la justicia por violencia conyugal eran particularmente numerosos en comparación con otras sociedades. Sin embargo, es difícil decir si era por una mayor incidencia o por el rechazo de este tipo de violencia en concepciones indígenas coloniales.

Cambiar aspectos de una cultura y simultáneamente valorizar otros es un desafío impresionante, pero común a todos los pueblos indígenas contemporáneos. Así, en cierto sentido, el desafío de los pueblos originarios de México puede considerarse más grande que el de sus homólogos canadienses, por ejemplo, los cuales argumentan que ni la sumisión de la mujer, ni la práctica de cualquier forma de castigo o violencia conyugal era parte de su cultura antes de la colonización.<sup>25</sup> Sin embargo, los pueblos originarios de México tienen la gran ventaja de haber heredado de siglos de colonización una capacidad extraordinaria de reconstrucción identitaria, aprovechamiento de nuevas condiciones y (para el presente caso) "nahuatlización" de los aportes exteriores.

Recibido: marzo, 2010

Revisado: enero, 2011

Correspondencia: El Colegio de Michoacán/Centro de Estudios Antropológicos/Martínez de Navarrete 505/Col. Las Fuentes/C.P. 59699/Zamora/Michoacán/correo electrónico: dominiqueraby@yahoo.ca

## Bibliografía

- Aboriginal Family Healing Joint Steering Committee (1993), *For Generations to Come. The Time Is Now, a Strategy for Aboriginal Family Healing*, Toronto, The Committee.
- Abu-Lughod, Lila (1990), "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women", *American Ethnologist*, vol. 17, núm. 1, pp. 41-55.
- Appadurai, Arjun, Frank J. Korom y Margaret A. Mills (eds.) (1991), *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions*, Philadelphia, University of Pennsylvania.
- Bauman, Richard y Charles L. Briggs (1990), "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life", *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, pp. 59-88.
- Benjamin, Walter (1995), *Para una crítica de la violencia*, Buenos Aires, Leviatán (primera edición en alemán, 1921).

<sup>25</sup> Véase por ejemplo la publicación de Femmes Autochtones du Québec (s.f.). Esta afirmación fue parte de varias intervenciones de mujeres indígenas de Canadá en el V Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Américas "Restableciendo nuestro equilibrio" (2007). Véase también Aboriginal Family Healing Joint Steering Committee (1993: 10).

- Bertely Busquets, María (2008), "Educación intercultural para la ciudadanía y la democracia activa y solidaria. Una crítica de la *Otra* educación al multiculturalismo liberal y comunitarista", en Gunther Dietz, Rosa Guadalupe Mendoza Zuany y Sergio Téllez Galván (eds.), *Multiculturalismo, educación intercultural y derechos indígenas en las Américas*, Quito, Abya-Yala.
- Bibeau, Gilles (2000), "Vers une éthique créole", *Anthropologie et Sociétés*, vol. 24, núm. 2, pp. 129-148.
- Briggs, Charles L. (1996), "The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition'", *Cultural Anthropology*, vol. 11, núm. 4, pp. 435-469.
- Cantón Delgado, Manuela (2004), "Violence politique, exclusion ethnique et rituel dans les églises néo-pentecotistes guatémaltèques (1989-1994)", *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXIV, núm. 2, pp. 7-17.
- Castañeda Salgado, Patricia (2005), "Consanguíneos y afines. El conocimiento y el manejo femeninos de las redes de parentesco en la Tlaxcala rural", en David Robichaux (ed.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 439-459.
- Códice Florentino* (1950-82), *Florentine Codex, a General History of the Things of New Spain*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (eds. y trads.), 13 vols., Santa Fe, University of Utah.
- Códice Mendoza* (1992), *The Codex Mendoza*, F. F. Berdan y P. Rieff Anawalt (eds.), Berkeley, University of Columbia.
- Collier, Jane F. (2004), "Cambio y continuidad en los procedimientos legales zinacantecos", en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS, pp. 57-113.
- Cumes, Aura (2009), "'Sufrimos vergüenza': mujeres k'iche' frente a la justicia comunitaria en Guatemala", *Desacatos*, núm. 31, septiembre-diciembre, pp. 99-114.
- Díaz, Rosalía, Gisela Espinosa, Margarita Nemecio y Karine Ochoa (2007), "Los retos de la equidad. Experiencias y luchas de mujeres indígenas y campesinas de Guerrero", *Voces del Desarrollo*, núm. 2, enero-marzo, pp. 4-13.
- Duarte Bastian, Ángela Ixkic (ed.) (2007), *Memorias del encuentro taller Compartiendo experiencias: aportes y retos de las mujeres indígenas en las luchas de sus pueblos*, México, CIESAS.
- Eber, Christine (2000), *Women and Alcohol in a Highland Maya Town. Water of Hope, Water of Sorrow (Updated Edition)*, Austin, University of Texas.
- Esteinou, Rosario (ed.) (2006), *Fortalezas y desafíos de las familias en dos contextos: Estados Unidos de América y México*, México, CIESAS.
- Femmes Autochtones du Québec (s.f.), *Matshikaushiun, namaienu innu ka ishinniut. La violencia no forma parte de los valores autóctonos*, Folleto de información, V Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Américas, Kahnawake, Québec, 9-11 de julio de 2007 (versión en español).
- González Montes, Soledad (2007), "Challenging Custom: Domestic Violence and Women's Struggles for Sexual and Reproductive Rights in a Mexican Indian Region", *Sexuality Research and Social Policy: Journal of NSRC*, vol. 4, núm. 3, pp. 50-61.

- González Montes, Soledad (2006), “Las mujeres y la violencia doméstica en un pueblo del Valle de Toluca (1970-1990)”, en Aurelio de los Reyes (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, t. V, vol. 1, México, El Colegio de México, pp. 341-363.
- González Montes, Soledad (2005), “La violencia conyugal y la salud de las mujeres desde la perspectiva de la medicina tradicional en una zona indígena”, en Marta Torres Falcón (ed.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, México, El Colegio de México, pp. 153-194.
- González Montes, Soledad y Rosario Valdez Santiago (2008), “Violencia hacia las mujeres en ocho regiones indígenas de México: notas metodológicas en torno a la Encuesta Nacional sobre Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas (ENSADEMI), 2007”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, núm. 77, pp. 435-450.
- Good, Catherine (2005), “‘Trabajando juntos como uno’: conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona”, en David Robichaux (ed.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 275-294.
- Hémond, Aline (2004), “Lois hier, coutumes aujourd’hui... Les enjeux politiques à travers un exemple indien au Mexique”, *Trace*, vol. 46, pp. 82-98.
- Hernández Castillo, R. Aída (ed.) (2008), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, Publicaciones de la Casa Chata.
- Hernández Castillo, R. Aída (2005), “El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia”, en Marta Torres Falcón (ed.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, México, El Colegio de México, pp. 335-377.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, María Teresa Sierra y Rachel Sieder (2009), “Reivindicaciones étnicas, género y justicia”, *Desacatos*, núm. 31, septiembre-diciembre, pp. 7-10.
- Hobsbawm, Eric (1983), “Introduction: Inventing Traditions”, en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University, pp. 1-14.
- Instituto Nacional de Salud Pública (2008), *La experiencia de la Casa de la Mujer Indígena: sistematización y evaluación del proceso*, Cuernavaca, INSP, en URL [http://www.insp.mx/Portal/Centros/ciss/images/publicaciones/experiencia\\_mujerindigena.pdf](http://www.insp.mx/Portal/Centros/ciss/images/publicaciones/experiencia_mujerindigena.pdf), última consulta septiembre de 2011.
- Kellogg, Susan (1997), “From Parallel and Equivalent to Separate but Unequal: Tenochca Mexica Women 1500-1700”, en Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett (eds.), *Indian Women in Early Mexico*, Norman, University of Oklahoma, pp. 123-143.
- Millán Moncayo, Mátgara (2008), “Nuevos espacios, nuevas actoras. Neozapatismo y su significado para las mujeres indígenas”, en R. Aída Hernández Castillo (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, Publicaciones de la Casa Chata, pp. 217-248.

- Mohanty, Chandra Talpade (2003), “‘Under Western Eyes’ Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles”, *Signs*, vol. 28, núm. 2, pp. 499-535.
- Nadal, Marie-José (2010), “Las acciones de los pueblos autóctonos contra la violencia conyugal y el dispositivo nacional para la equidad de género”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVIII, núm. 83, pp. 503-528.
- Nutini, Hugo G. y John M. Roberts (1993), *Bloodsucking Witchcraft. An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, Tucson, University of Arizona.
- Ortner, Sherry B. (1990), “Gender Hegemonies”, *Cultural Critique*, vol. 14, invierno, pp. 35-80.
- Pandian, Anand (2008), “Tradition in Fragments: Inherited Forms and Fractures in the Ethics of South India”, *American Ethnologist*, vol. 35, núm. 3, pp. 466-480.
- Pharand, Sylvie (2008), *Ishkuteu. Des services d’aide en violence conjugale en réponse aux besoins des femmes autochtones*, Montréal, Université du Québec.
- Raby, Dominique (2010a), “Nuestra Madre, Nuestra Carne. El maíz como fundamento de la identidad, de las relaciones sociales y del manejo de los recursos ambientales en la tradición oral nahua”, en Sofía Medellín Urquiaga, M. Gabriel Hernández García y Mauricio González González (eds.), *Maíz y cosmovisión en el centro de origen*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en prensa.
- Raby, Dominique (2010b), “Entre miedo y risa. Aspectos de la sexualidad en rituales y cuentos nahuas (México)”, en Karine Tinat y Dimitri Karadimas (eds.), *Creencias sexuales, prácticas religiosas: perspectivas cruzadas*, México, El Colegio de México, en prensa.
- Raby, Dominique (2009), “El concepto de ‘machismo’ en las representaciones nahuas (Alto Balsas) y ‘mestizas’”, 53° Congreso Internacional de Americanistas, ciudad de México, 22 de julio.
- Raby, Dominique (2007), “The Cave-Dwellers’ Treasure: Folktales, Morality and Gender in a Nahua Community, Mexico”, *Journal of American Folklore*, vol. 120, núm. 478, pp. 401-444.
- Raby, Dominique (2006), “Sur les ailes du vautour. Dialogue autour d’un récit de voyage dans l’au-delà, chez les Nahuas du Balsas (Mexique)”, ciclo de ponencias de etnología americanista, organizado por el Équipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne (ÉREA), el LAS y el Laboratoire Empires, Sociétés, Nations, Amérique Latine et Méditerranée Occidentale (CNRS), París, 28 de abril.
- Rojas Pérez, Isaías (2008), “Writing the Aftermath: Anthropology and ‘Post-Conflict’”, en Deborah Poole (ed.), *A Companion to Latin American Anthropology*, Malden, Blackwell.
- Rosenbaum, Brenda (1993), *With Our Heads Bowed. The Dynamics of Gender in a Maya Community*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies.
- Sanday, Peggy Reeves (1981), *Female Power and Male Dominance: on the Origins of Sexual Inequality*, Nueva York, Cambridge University.
- Sandstrom, Alan R. (1991), *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman, University of Oklahoma.

- Scheper-Hughes, Nancy (1992), *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California.
- Sieder, Rachel y Morna Macleod (2009), “Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala”, *Desacatos*, núm. 31, septiembre-diciembre, pp. 51-72.
- Sierra, María Teresa (2009), “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos”, *Desacatos*, núm. 31, septiembre-diciembre, pp. 73-88.
- Sierra, María Teresa (2004a), “Introducción. Hacia una interpretación comprensiva de la relación entre justicia, derecho y género: los procesos interlegales en regiones indígenas”, en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS, pp. 11-56.
- Sierra, María Teresa (2004b), “Interlegalidad, justicia y derechos en la Sierra Norte de Puebla”, en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS, pp. 115-186.
- Sousa, Lisa Mary (1997), “Women and Crime in Colonial Oaxaca. Evidence of Complementary Gender Roles in Mixtec and Zapotec Societies”, en Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett (eds.), *Indian Women in Early Mexico*, Norman, University of Oklahoma, pp. 199-214.
- Speed, Shannon, R. Aída Hernández Castillo y Lynn M. Stephen (eds.) (2006), *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Austin, University of Texas.
- Strathern, Marilyn (1981), “Self-interest and the Social Good: Some Implications of Hagen Gender Imagery”, en Sherry B. Ortner y Harriett Whitehead (eds.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University, pp. 166-191.
- Taggart, James M. (2003), “Cómo los niños aztecas aprenden a ser adultos: inculcando el respeto hoy en día en una comunidad mexicana”, ponencia presentada en la III Reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO de Familia e Infancia, Valdivia.
- Taggart, James M. (1997), *The Bears and his Sons: Masculinity in Spanish and Mexican Folktales*, Austin, University of Texas.
- Vallejo Real, Ivette Rossana (2005), “Usos y escenificaciones de la legalidad ante litigios de violencia hacia la mujer maseual en Cuetzalan, Puebla”, en Marta Torres Falcón (ed.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, México, El Colegio de México, pp. 379-414.
- Vallejo Real, Ivette Rossana (2004), “Relaciones de género, mujeres nahuas y usos de la legalidad en Cuetzalan, Puebla”, en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS, pp. 187-236.
- Zylberberg Panebianco, Violeta (2008), “¿Queriendo se puede cambiar todo? Un acercamiento al proceso de discusión y cambio que se vive en el interior de una comunidad zapatista”, en R. Aída Hernández Castillo (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, Publicaciones de la Casa Chata, pp. 287-329.

