

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO EN ESTUDIOS
SOCIOTERRITORIALES

MAESTRÍA EN CIENCIAS: TERRITORIO Y SUSTENTABILIDAD SOCIAL

La transformación corporal de las estudiantes Indígenas Me'phaa y Na'Savi de la UAGro.

Tesis para optar por el grado de Maestra en Ciencias en Territorio y
Sustentabilidad Social que presenta

DIANA GISEL ARRIETA VARGAS

DIRECTORA DE TESIS:

ESPERANZA HERNÁNDEZ ÁRCIGA

CHILPANCINGO DE LOS BRAVO, GUERRERO, 2019

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no habría sido posible sin la valiosa contribución de varias personas e instituciones. En primer lugar, deseo agradecer al Doctor Pedro Vidal Tello Almaguer por su enorme paciencia y la gentileza de haberme apoyado cuando lo necesitaba. También agradezco infinitamente a la Doctora Esperanza Hernández Árciga por haberme obsequiado tiempo invaluable para la lectura de las diversas versiones de este trabajo y su disponibilidad para orientarme en la investigación; de la misma manera a la Doctora Anne Warren Johnson por su orientación, sus útiles indicaciones y sugerencias que han enriquecido el contenido del texto. Le agradezco a la Doctora Alejandra Cárdenas Santana por sus sugerencias y por haber puesto a disposición su importante acervo bibliográfico. A la Maestra Tatiana Elizabeth Lara San Luis por haberme permitido intercambiar ideas y discutir el tema de investigación.

A mis papás: Humberto y Guadalupe por orientarme, apoyarme e incentivar-me a cumplir mis metas, sin su apoyo, compañía y sugerencias este trabajo no se hubiera culminado ya que son mis maestros y guías en el camino de la academia; por hacerme confiar en mis saberes, les agradezco de todo corazón por acompañarme en esta trayectoria.

A mis hermanas: Arely y Montse por el apoyo que me dieron durante estos dos años y sobre todo por su compañía, por los diálogos y sugerencias que cariñosamente me permitieron mejorar mi trabajo de investigación, sin su ayuda no hubiera sido posible.

A mi sobrino: Leonardo Humberto por su alegría y sonrisa que hicieron que este trabajo de investigación estuviera lleno de luz.

A José Luis por ese apoyo incondicional, consejos, aliento a lo largo de este trayecto, sin él esto no hubiera culminado, gracias por la compañía.

A dios y a los santos por nunca dejarme sola, siempre iluminar y abrir los caminos.

Al CONACYT y al CIPES por apoyar a la innovación, la investigación y sobre todo por creer en mi proyecto.

A todas las personas que creen en mí, que me dieron sabios consejos y me acompañaron por este trayecto, gracias por no dejarme sola.

DEDICATORIA

A estas dos mujeres: Mi mamá Albina y mi Tía Lilia que me dieron muchos consejos de sabiduría a lo largo de mi vida y que a pesar de todo nunca me dejaron, me enseñaron a empoderarme y sobre todo nunca declinar ante nada. Hoy en día ya no se encuentran físicamente conmigo, pero desde el cielo están orgullosas de mí. Estas dos grandes mujeres me enseñaron que tener movilidad territorial genera cambios en una, la forma de pensar, comportarse y tratar a las personas, que el viajar y vivir fuera del territorio nacido nos hace crecer, sea cual sea la labor que cada una tenga, sea una movilidad territorial por trabajo o por estudio una aprende y conoce el mundo, porque somos el mundo.

ÍNDICE

ÍNDICE DE CONTENIDO.....	5
INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO 1. CORPORALIDAD-ÉTNICA EN EL ESPACIO EDUCATIVO.....	11
1.1 CHILPANCINGO, CIUDAD RECEPTORA DE MOVILIDAD ESTUDIANTIL.....	15
1.2 LA UAGRO COMO INCLUSORA DE JÓVENES INDÍGENAS.....	24
1.2.1 ESPACIOS DE DESARROLLO ACADÉMICO.....	30
1.3 LAS MUJERES ME´PHAA (TLAPANECAS).....	32
1.4 LAS MUJERES NA SAVI (MIXTECAS).....	34
1.4 METÁFORA DEL ACERCAMIENTO DEL QUÉ ES SER MUJER: EN LA PERTENENCIA Y LA DIFERENCIA.....	37
CAPÍTULO 2. EL TERRITORIO COMO MUESTRA DE CAMBIO CORPORAL.....	47
2.1 PENSAR EL TERRITORIO ANTE LAS DINÁMICAS CORPÓREAS.....	53
2.1.1 EL CUERPO COMO ESPACIO DE PODER Y ESPACIO DE RESISTENCIA.....	58
2.2 DEL PUEBLO A LA CIUDAD: EL PROCESO DE MOVILIDAD TERRITORIAL DE LAS JÓVENES ESTUDIANTES INDÍGENAS.....	65
2.2.1 EL TIEMPO Y ESPACIO: LA CONFIGURACIÓN DE UN ANTES Y UN DESPUÉS.....	70
2.2.2 LA MODA COMO EJE RECTOR DE LOS ESTEREOTIPOS LOCALES Y GLOBALES.....	70
CAPÍTULO 3. VIDA COTIDIANA Y LA DINÁMICA CULTURAL DEL CUERPO.....	77
3.1 EL CUERPO SOCIAL COMO IDENTIFICADOR ÉTNICO.....	79
3.1.1 NOCIONES SOBRE EL CUERPO: CONOCIMIENTO, CUIDADOS, HIGIENE Y SALUD.....	81
3.1.2 SENTIDO ESTÉTICO E IMAGEN CORPORAL.....	86
3.1.3 SIMBOLIZACIÓN DEL CABELLO.....	88
3.2 EL CUERPO EN EL ESCENARIO SOCIAL VS EL ESCENARIO PRIVADO.....	93
REFLEXIÓN FINAL.....	100
ANEXOS.....	102
FOTOGRAFÍAS.....	105
FUENTES BIBLIOGRÁFICAS.....	114

ÍNDICE DE CONTENIDO

Mapa 1	10
Mapa 2	11
Mapa 3	12
Mapa 4	13
Mapa 5	32
Mapa 6	34
Mapa 7	39
Mapa 8	68
Cuadro estadístico 1	16
Cuadro estadístico 2	20
Cuadro estadístico 3	21
Cuadro estadístico 4	104
Infografía 1	17
Gráfico 1	23
Ilustración 1	38
Ilustración 2	73
Ilustración 3	78
Ilustración 4	87
Cuadro 1	51
Esquema 1	54
Esquema 2	60
Mapa conceptual 1	58
Mapa conceptual 2	103
Tabla 1	101
Fotografía 1	31
Fotografía 2	70
Fotografía 3	91
Fotografía 4	94
Fotografía 5	94
Fotografía 6	104
Fotografía 7	104
Fotografía 8	105
Fotografía 9	105
Fotografía 10	106
Fotografía 11	106
Fotografía 12	107
Fotografía 13	107
Fotografía 14	108
Fotografía 15	108
Fotografía 16	109
Fotografía 17	109

Fotografía 18	110
Fotografía 19	110
Fotografía 20	111
Fotografía 21	111
Fotografía 22	112
Fotografía 23	112

INTRODUCCIÓN

Hay una pregunta que no solemos hacernos ¿Cómo vivimos el cuerpo?, por lo tanto, no nos preocupamos por entender cuál es la experiencia de nuestro cuerpo con el territorio y con los espacios físicos, que influyen subjetivamente sobre éste y la condición en la que vivimos y sentimos. Se vive el cuerpo desde la percepción propia y ajena, desde los simbolismos que existen en la cultura, como nuestra manera de vestir; desde la lengua, que constituye una historia de vida única y particular, que representa a una cultura como una identidad común, donde la corporalidad genera una narrativa del “yo” en los procesos de movilidad territorial. Se vive el cuerpo desde la subjetividad. Una de las claves definitorias de mi trayectoria de investigación en torno al cuerpo ha sido la articulación estrecha entre estos tópicos, los cuestionamientos que han guiado mi estudio, así como mi experiencia de vida.

En los últimos años, los estudios del cuerpo han tomado gran importancia y relevancia en las Ciencias Sociales, lo cual se debe a la contribución de los discursos étnicos, raciales, biologicistas, y de la medicina estética. Estos discursos han llevado a la modificación del cuerpo y sus representaciones, insertándose en los espacios cotidianos a través de la industria de la moda.

Algunos investigadores latinoamericanos, norteamericanos y europeos han estudiado al cuerpo desde sus procesos de transculturización y representación en los procesos de movilidad territorial. En México hay algunas instituciones educativas que incluyen a los estudios del cuerpo como parte de sus líneas de investigación: el Colegio de la Frontera del Norte tiene un posgrado sobre Género, Sexualidad y Poder, cuenta con la Dra. Elizabeth Jean Maier-Hirsch quien trabaja el tema del cuerpo en el territorio desde la perspectiva de género, ella analiza la relación que existe con el poder, las sexualidades, la familia y principalmente con el aborto, una de sus principales visiones de estudio es la libertad reproductiva y las preferencias sexuales desde la ciudadanía y el cuerpo de las sexualidades emergentes; también está la UAM Xochimilco con su programa de posgrado Estudios de la Mujer, una de sus principales Investigadoras es la Dra. Elsa Muñiz, coordinadora de la Red Temática de Estudios del Cuerpo y Corporalidades (Cuerpo en Red), quien se enfoca en los estudios del cuerpo desde la visión cultural, incluyendo la interseccionalidad de género, ella abarca dentro de sus obras las prácticas, el discurso, los dispositivos de poder y el conjunto de relaciones que modifican el mundo del cuerpo; así mismo, una de las grandes escuelas sobre los estudios de Género es la UNAM, con el PUEG, donde se estudian las identidades, las migraciones, las sexualidades, el

poder, las relaciones sociales que se encuentran dentro de los estudios de género, los feminismos y el entorno de la mujer.

Otras instituciones educativas al sur de América también incluyen estudios del cuerpo: la Universidad Nacional de Colombia cuenta con un posgrado en la Escuela de Estudios de Género, la catedrática e investigadora Astrid Ulloa trabaja las relaciones que existen entre el cuerpo y el territorio, su biodiversidad y su cosmovisión, aunque ella lo analiza en el contexto de la violencia y los cuidados de la biodiversidad; la Universidad de Buenos Aires tiene un Programa Cuerpo, Género y Sexualidad, ahí la Dra. Josefina Leonor Brown aborda el cuerpo en sus investigaciones, entre sus tópicos se encuentra Sexo y Reproducción, analizado desde las prácticas médicas y sus discursos, en la población del sector salud, se enfoca en el cuestionamiento que se les hace a las mujeres con relación al aborto y otros temas sensibles concernientes a las practicas ginecológicas.

En los estudios del cuerpo existen corrientes teóricas que dieron pie a diversas líneas de investigación. Goffman es uno de los principales precursores del interaccionismo simbólico, él conceptualiza el estigma como aquel atributo ,estereotipo desacreditador que puede hacer alusión a una identidad social, status, a una categoría social, en donde las personas se expresan por medio del cuerpo; plantea que dentro de la vida cotidiana existe una identidad social que tiene que ver con los grupos de pertenencia, la identidad se forja mediante diferentes variables, y dentro de estas existe el estigma. Cuando una persona llega ante otras va adquiriendo información acerca de sí mismo(a) y de las demás personas, se pone en juego la información que se posee para definir la situación, de esta manera se clarifica lo que se puede esperar de la interacción en virtud de sus experiencias previas.

En la teoría de las Representaciones Sociales; Moscovici hace hincapié en la representación social como aquella función de elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos, la cual va a emerger de condiciones determinadas que son pensadas y constituidas; Tania Salazar interpreta la teoría de representación comouna red de conceptos e imágenes interactuantes que evolucionan continuamente, que abogan por el análisis teórico de las representaciones sociales. Del lado de la corriente Fenomenológica contamos con Merleau Ponty, quien hace alusión a que el cuerpo se vive, se habita y también observa al mundo natural, es un punto de encuentro donde se manifiestan las experiencias y las construcciones culturales.

Ante la representación corpórea que las mujeres y los hombres le dan a su cuerpo como la significación de este terreno privilegiado por la subordinación social y territorial, en este trabajo se

planteó la tarea de reflexionar sobre el cómo afecta la movilidad social y el desplazamiento, se genera el cuestionamiento ¿qué es lo femenino? Y esto nos lleva a dilucidar que la identidad corporal se relaciona al género, se da a partir de una corporeidad, una vivencia y una percepción del otro(a), y de sí mismo(a). Al tener una movilidad territorial educativa se crea una discusión en torno a la representación corporal requerida por cada carrera/licenciatura, y se recrea a través de las identidades corpóreas y del disciplinamiento del cuerpo.

Así mismo, el objetivo general de la investigación es el análisis de la reconfiguración femenina en torno al cuerpo ante la nueva experiencia territorial de las estudiantes Me'phaa y Na Savi de la Universidad Autónoma de Guerrero, en su sede en Chilpancingo. De igual forma, se busca descubrir las prácticas de transformación cultural e ideológica de las estudiantes indígenas en los procesos de socialización, comprender las razones de adopción de los estereotipos femeninos urbanos de las jóvenes Me'phaa y Na Savi, explicar cómo el cuerpo femenino se va adaptando conforme a los nuevos espacios territoriales e identificar los cambios en la concepción de ser mujer en torno a la reconfiguración territorial de las jóvenes indígenas que se expresa a través del cuerpo. De esta manera, la pregunta que guía el estudio es la siguiente: ¿Cómo se reconfigura el cuerpo femenino ante la nueva experiencia territorial de las estudiantes Me'phaa y Na Savi que pertenecen a la UAGro, Chilpancingo?

En la elaboración de este trabajo se utilizó la metodología cualitativa, se ocuparon; la técnica de bola de nieve, entrevistas semi-estructuradas, la cartografía corporal y la observación. Se utilizó un diario de campo para describir momentos específicos durante la investigación, se optó por entretelar los relatos de las entrevistas de jóvenes estudiantes, el análisis de las mismas con la teoría escogida desde la bibliografía revisada y reflexionada. Estos tejidos de expresiones vividas se fueron relacionando para darle vida y comprensión al cuerpo como escala del territorio.

En el capítulo I se contextualiza a Chilpancingo de los Bravo, Guerrero, como espacio receptor de migrantes internos, se describe a la población y, a la UAGro como una universidad captadora de jóvenes indígenas, nos ayuda a dar un panorama de cómo el sector educativo es uno de los principales espacios territoriales que fomenta el cambio corpóreo de las jóvenes indígenas. Este capítulo responde al cómo el cuerpo femenino se adapta y adopta ciertas representaciones del nuevo espacio territorial.

El capítulo II responde a la transformación socio territorial, territorialización y desterritorialización del cuerpo femenino, además de la transformación ideológica y cultural de las jóvenes estudiantes.

En el capítulo III se analizan los cambios de concepción del ser mujer, las dinámicas de la vida cotidiana que forma parte de la reconfiguración femenina conforme a la nueva experiencia territorial y la adopción de estereotipos para la incorporación al nuevo territorio vivido.

CAPÍTULO 1. CORPORALIDAD-ÉTNICA EN EL ESPACIO EDUCATIVO

Es obvio el que los valores de las mujeres difieren con frecuencia de los valores creados por el otro sexo y sin embargo son los valores masculinos los que predominan.

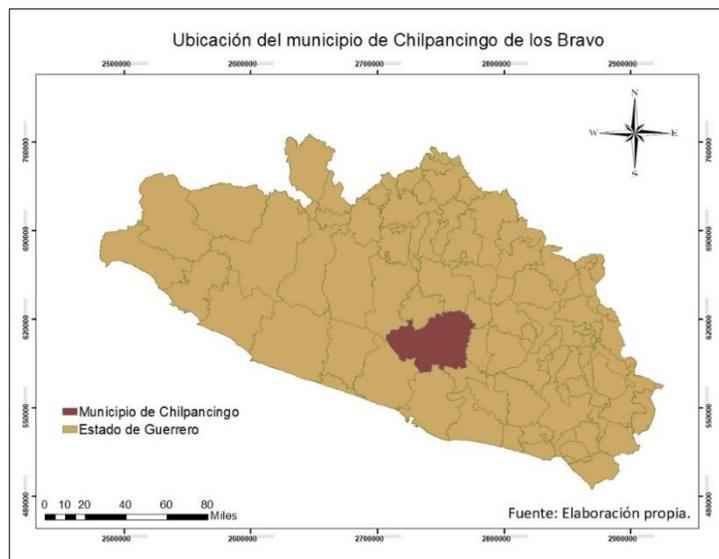
Virginia Wolf

En el estado de Guerrero existen cuatro pueblos originarios y lenguas originarias; Na Savi, Ñomndaa/ Ñn´anncue, Me´phaa y Nahuas, son alrededor de 600 000 indígenas en esta entidad. Las poblaciones de estos grupos originarios están esparcidas por todo el estado, aunque se localizan, principalmente en la montaña, la costa chica, parte de tierra caliente y zona centro.

Muchas personas de estos grupos se mueven a Chilpancingo de lo Bravo, capital del estado de Guerrero y la segunda ciudad más poblada del mismo; Acapulco es la ciudad con mayor población en este estado, ya que es un centro administrativo de gran importancia (Mapa 1). En dichas ciudades se establecen para vivir, trabajar y estudiar.

La toponimia de Chilpancingo *Chilpantzingo* tiene su origen indígena en *chil, chilar, pan*, locativo y *tzinco*, diminutivo, que significa “lugar de los pequeños chilares” y ahora en la forma castellanizada se le conoce por toda la población como Chilpancingo.

Mapa 1



El municipio de Chilpancingo de los Bravo se ubica en la región centro-sur del estado, es uno de los valles creado como consecuencia de la evolución geológica que formó la Sierra Madre Del Sur, dentro del valle se encuentra el río Huacapa. Chilpancingo se ubica al suroeste de México, a 275 km de la capital del país; la Ciudad de México. Su localización meridional es a 17°33´ de latitud norte y a 99°30´ de longitud oeste del meridiano de Greenwich. se le conoce por toda la población como Chilpancingo.

El municipio de Chilpancingo de los Bravo se ubica en la región centro-sur del estado, es uno de los valles creado como consecuencia de la evolución geológica que formó la Sierra Madre Del Sur, dentro del valle se encuentra el río Huacapa. Chilpancingo se ubica al suroeste de México, a 275 km de la capital del país; la Ciudad de México. Su localización meridional es a 17°33´ de latitud norte y a 99°30´ de longitud oeste del meridiano de Greenwich.

Mapa 2



En 2015, el municipio contaba con una superficie total de 2 000 181.5 km². Se caracterizaba por presentar durante la última década un patrón expansivo de urbanización, al registrar una tasa de crecimiento anual de viviendas superior a la de la población.

Actualmente cuenta con un poco más de 273 106 habitantes y se estima que la población de esta localidad superará los 284 000 habitantes para 2030. Su índice de urbanización es de 87.7% lo que

supera el promedio nacional de 76.8%, constituyéndose como uno de los municipios densamente poblados (ONU-HABITAT, 2016), con una superficie urbana de 79.0 km², esto se ve reflejado en la alta tasa de crecimiento habitacional registrada durante la última década. En 2015, la densidad de población del municipio era de 121 hab/km², su densidad urbana de 2 000 919 hab/km², y la densidad habitacional estaba en 692 viv/km², lo que denota una ciudad espacialmente dispersa (INEGI, 2010; 2016).

La ciudad de Chilpancingo de los Bravo, Guerrero, predomina la actividad económica dedicada a la construcción (ONU-HABITAT, 2016); sin embargo, la población ocupada está concentrada en el sector del comercio y servicios con 75.0% de la población económicamente activa ocupada. Por otro lado, esta localidad presenta un grado de marginación bajo, a pesar de mantener una tasa de ocupación económica de 96.7 %. En el municipio se registra que 35.7 % de su población percibe menos de dos veces el salario mínimo diario.

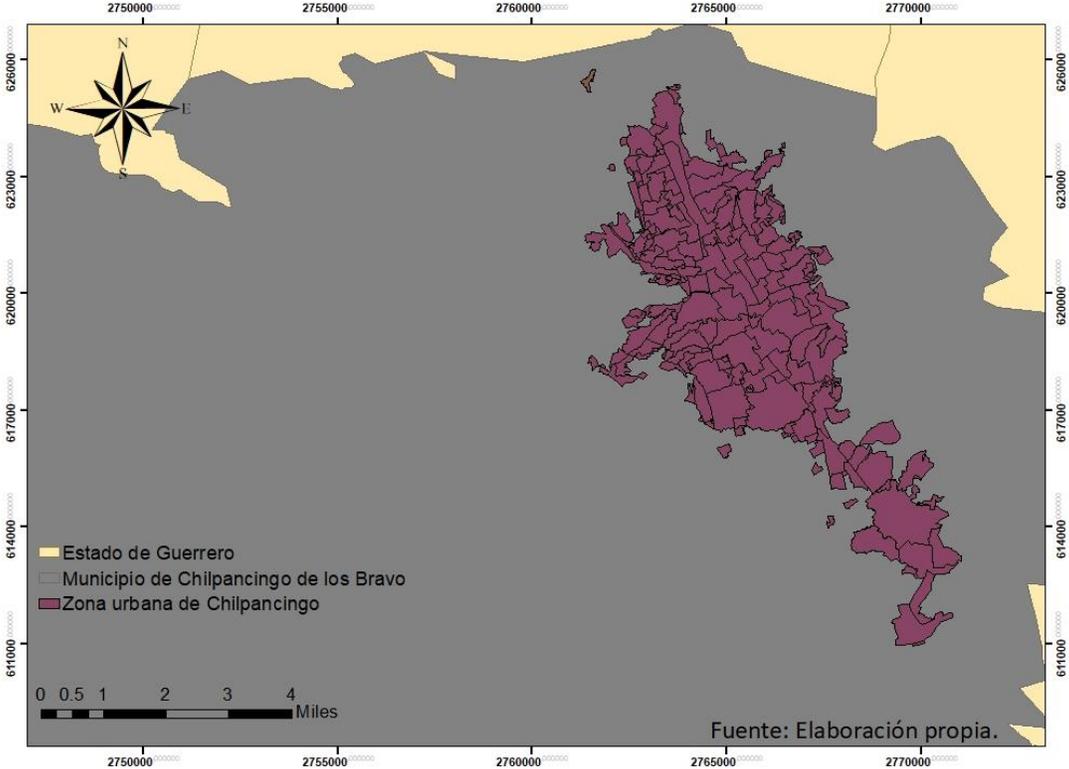
Mapa 3



La ciudad de Chilpancingo alberga a los principales servicios de gobierno, tanto estatal, como los del municipio y federales; también cuenta con los principales centros de salud, educativos y la Universidad Autónoma de Guerrero y el Instituto Tecnológico de Chilpancingo. Por lo tanto, la economía municipal depende tanto del sector comercial, como de los bienes y servicios. Asimismo, esta ciudad cuenta con graves problemas de urbanización, ya que en sus laderas se ve un crecimiento poblacional descontrolado; este incremento se debe a que existe una movilidad de pobladores de diferentes regiones que acuden a este municipio a vivir por diferentes razones sociales, causando así la devastación de la biodiversidad, contaminando el suelo y los acuíferos. Muchos asentamientos, especialmente precarios y de vivienda social, se ubican en zonas con altas pendientes y con riesgos diversos, debido a la ausencia de una estrategia de ordenamiento territorial y ecológico.

Mapa 4

Mapa urbano de Chilpancingo de los Bravo



1.1 CHILPANCINGO, CIUDAD RECEPTORA DE MOVILIDAD ESTUDIANTIL

Hoy en día la globalización económica está dando lugar a transformaciones en la valorización de los espacios a nivel mundial, y la movilidad territorial aparece como una de las estrategias fundamentales de los individuos, se tienen que enfrentar dichas transformaciones e insertarse en ellas. Uno de los cambios que ha ocasionado la globalización es la movilidad, las personas se ven desplazadas de una región a otra con el propósito de establecerse en una nueva residencia, en este caso se trata a la migración interna como movilidad territorial, ya que existe un desplazamiento de jóvenes indígenas que se trasladan de la zona rural a una zona urbana, ello produce un cambio identitario como producto de la globalización. Estos desplazamientos pueden ser temporales o no (OIM, 2006) . En el caso de Chilpancingo existe un aumento de la movilidad territorial por las condiciones de los mercados, principalmente el sector educativo y laboral. Lo retomo como movilidad territorial porque nos permite distinguir que las personas no solo pueden cambiar de lugar de residencia, sino que experimentan diversos grados de movilidad en distintas zonas territoriales, estos desplazamientos pueden ser recurrentes y continuos, por lo que podrían mantener su residencia habitual en su lugar de origen y realizar cambios estacionales de residencia dependiendo de sus intereses y necesidades.

La educación debe constituir el parámetro que rompa el esquema de pobreza de origen y destino en los sectores sociales vulnerables del territorio mexicano, fortaleciendo así el inicio y consolidación de un destino que, lejos de apartar o excluir la cultura madre de quienes tienen que movilizarse de lo rural a las urbes, reagrupe de manera sistemática y ordenada a las poblaciones indígenas.

La movilidad territorial transforma el lugar de origen de las habitantes indígenas; al salir de la comunidad, las habitantes de esas poblaciones adquieren nuevas prácticas de socialización, lo cual conlleva a que el territorio se modifique por ciertas variantes culturales modernas, ajenas a los mecanismos de socialización y representación de estas comunidades.

En pleno siglo XXI, habitantes indígenas recurren a romper con las costumbres y tradiciones de sus comunidades, para buscar mejores oportunidades de vida, dado que el nivel económico en las zonas marginadas de la montaña es bajo.

La inquietud que, al día de hoy, las y los jóvenes presentan es transformarse en personas con preparación académica, lo que les supondría una transición, una mejoría de sus comunidades y de sí mismos(as). Existen dos características de inicio que serán el motor que impulse la inquietud de salir del lugar de origen a un nuevo territorio. La primera es el hábito por el estudio, adquirido por estas estudiantes en su etapa educativa inicial e intermedia, en sus poblaciones, y la segunda es la capacidad económica que tienen. Para analizarlo, utilizaremos los diferentes censos de población y vivienda que se han aplicado en territorio estatal, fortaleciendo estos datos con las entrevistas que se han hecho a las estudiantes seleccionadas para este trabajo.

Este estudio de movilidad territorial permite obtener una visión académica de este fenómeno social sobre el cuerpo vivido en la movilidad territorial, esto nos permitirá generar una visión de equidad y congruencia social que evite la continuación del desmoronamiento de los diferentes sectores sociales.

El estudio de la movilidad territorial debe coadyuvar a encontrar las soluciones para erradicar la pobreza, debido a que analizada a profundidad muestra el panorama del lugar y la condición de la que parten las habitantes de un territorio determinado, el destino y el resultante de esta movilidad puede derivar en una transformación en pro del desarrollo humano, que es el proceso de ampliación de las capacidades de las personas, no con un aumento de su utilidad, bienestar, satisfacciones económicas, sino con el desarrollar al máximo sus capacidades para ampliar sus oportunidades conforme a una vida productiva y creativa, para que cada persona pueda vivir una vida que valore.

La asociación entre indicadores de escolaridad de padres y niños en Brasil, Colombia, México y Perú. México mostró los más bajos indicadores de correlación en escolaridad, y Brasil registró los más altos. Una más alta correlación sugiere que el Estado no es capaz de romper las inercias de la transición intergeneracional de desigualdad. (Huerta Wong, 2012, p. 68)

De inicio parece que se trata de obtener mediante esta movilidad un salto de posicionamiento económico. Diferentes estudios, entre los que se encuentran los de Torche en Chile, Ribeiro en Brasil, Fernández en Argentina, Breen Y Johnson, se han llevado a cabo en relación a la movilidad ejemplificando de manera global las características principales de este fenómeno. Con la revisión de estos textos dedicados al análisis de la movilidad social de países en desarrollo, se infiere que la

educación impacta en el desarrollo económico individual, debido a que se analizan los elementos de escolaridad y los logros obtenidos. Se demuestra, además, que el nivel socioeconómico de los familiares directos también impacta en la realización profesional de quienes se movilizan “la escolaridad es una herramienta poderosa para superar barreras estructurales, principalmente en poblaciones vulnerables” (Huerta Wong, 2012, p. 68).

En el caso educativo y con el contexto anterior, Chilpancingo es una ciudad receptora de movilidad estudiantil. El municipio cuenta con la infraestructura suficiente para satisfacer las demandas educativas en jardines de niños, primarias, secundarias, escuelas e institutos de nivel medio superior y nivel superior, escuelas de Derecho, Ingeniería, Ciencias Químicas, Ciencias de la Salud, Economía, Filosofía y Letras, Arquitectura y Ciencias de la Comunicación, así como centros de lenguas extranjeras dependientes de la Universidad Autónoma de Guerrero.

Cuadro estadístico 1. Escuelas en el municipio de Chilpancingo de los Bravo en el año 2010

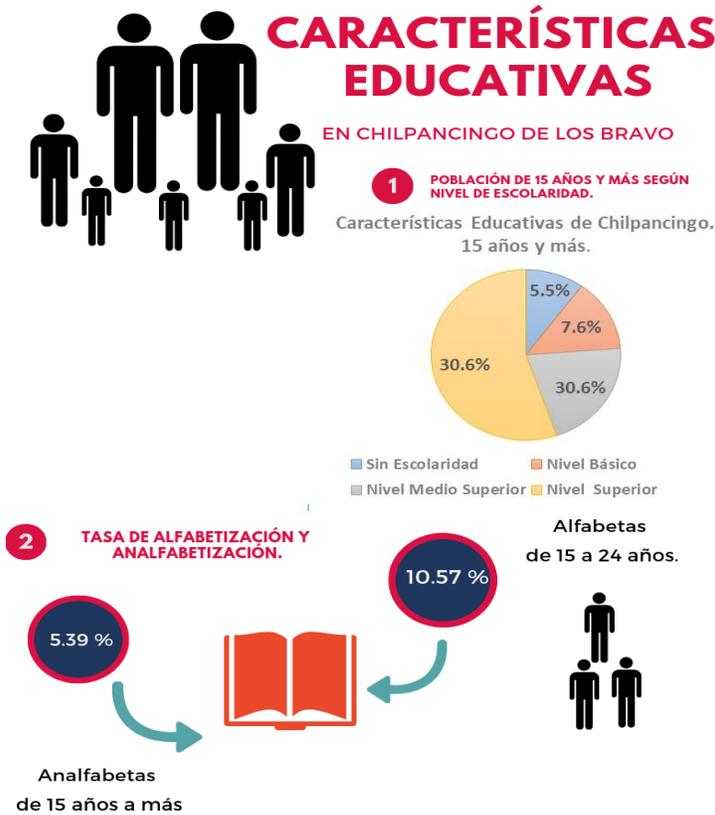
ESCUELAS EN EL MUNICIPIO DE CHILPANCINGO		
Infraestructuras escolares	Cantidad	Porcentaje conforme al total estatal
PREESCOLAR	145	3.5%
PRIMARIA	125	2.6%
SECUNDARIA	65	3.8%
BACHILLERATO	23	7.7%
ESCUELAS TÉCNICAS	3	16.7%
ESCUELAS DE FORMACIÓN DE TRABAJO	22	12.6%
ESCUELAS INDÍGENAS	0	0%

Fuente: Elaboración propia. Datos recabados del informe anual de SEDESOL (2010).

En el 2010, este municipio contaba con el 3.5% del total estatal de escuelas preescolares, el 2.6% de las primarias y el 3.8% de las secundarias. Además, el municipio contaba con el 7.7% de los

bachilleratos, 16.7% de las escuelas de profesionales técnicos y el 12.6 % de las escuelas de formación para el trabajo. El municipio hasta la fecha no cuenta con ninguna primaria indígena, según datos recabados por SEDESOL (2010). Toda esta infraestructura educativa potencializa la atracción por las poblaciones jóvenes para venir a este municipio a estudiar. En 2010, la condición de rezago educativo afectó al 19.2% de la población, lo que significa que 46 638 individuos presentaron esta carencia social, como se muestra en el cuadro estadístico 1.

Infografía 1. Características Educativas en el municipio de Chilpancingo de los Bravo



Fuente: Elaboración propia con datos sustraídos del censo de población y vivienda (INEGI, 2010).

La infografía 1 muestra las características educativas en el municipio de Chilpancingo, nos señala el grado de educación con que cuenta la población de 15 años a más. El total de habitantes en esta categoría es de 241 717, el 5.5 % de 15 años a más no cuenta con estudios, en tanto que el 7.6% solo cuentan con el nivel básico, a nivel estatal esta localidad está por debajo de 4.9 %, en todo el estado de Guerrero el nivel básico es de 10.4%. A nivel medio superior, en comparación con los de nivel básico, existe un incremento poblacional del 11.6%, su margen de incremento es de 4, una de

las causas de este fenómeno puede ser que las localidades aledañas al municipio empiezan a crear una movilidad territorial. En contraste con estos niveles de escolaridad existe un aumento representativo en el nivel de educación superior, a nivel estatal es del 17.3%, mientras que en Chilpancingo del 30.6%, existe una diferencia del 13.3%, lo que indica que el municipio cuenta con la infraestructura y las ofertas académicas a este nivel de escolar, con esto nos damos cuenta que la población de diferentes localidades del estado acuden a Chilpancingo para seguir con sus estudios.

La tasa de alfabetización poblacional que compete a la edad de 15 a 24 años en Chilpancingo es de 10.57%, mientras que el 5.39% de la población de 15 años a más es analfabeta.

Estos porcentajes de las características educativas en la región de Chilpancingo son una muestra de la población total que habita el municipio, en la que se engloba a las personas afrodescendientes, mestizas, indígenas, entre otras. Es pertinente presentar datos de la población indígena que radica en este municipio, y la escolaridad que tiene, la movilidad territorial de esta población se puede dar por motivos educativos o laborales. En el ámbito educativo y en la percepción del cuerpo, el concepto de movilidad debe analizarse desde diferentes escalas; desde las diferencias culturales y educativas, las contradicciones que modifican y afectan la historia personal, por ello es importante comprender y mostrar la inclusión de la población indígena en Chilpancingo.

En el municipio de Chilpancingo existe población indígena, la cual esta contabilizada en el censo de 2010. Se tomará en cuenta el indicador de mujeres de 15 años a más, ya que en esta etapa es donde existe una mayor transformación física, económica y educativa, lo que permite evidenciar que sí existe una presencia indígena que ha venido llegando a la localidad.

Según datos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Chilpancingo cuenta con 241 717 habitantes, de los cuales 166 508 son de 15 años y más; el total de habitantes de origen indígena es de 8 868, 1 547 hombres de 15 años a 24 años y 1 749 mujeres en el mismo rango de edad. En la entidad hay más mujeres que hombres con una diferencia de 202 habitantes. Conforme a la condición de habla española, la población indígena bilingüe es de 4 585, en tanto que la monolingüe es de 46, los datos nos indican que la población que radica en este municipio es de migrantes internos que se han establecido en esta localidad con tal de acceder a la educación o empleo.

Existen 7 604 habitantes de origen indígena que son alfabetas, en el rango de edad de 15 años y más, mientras que 1 199 habitantes son analfabetas y 65 no especificaron. Es muy poca la población indígena que radica en la localidad que no sabe leer y escribir; la diferencia entre la población analfabeta y alfabetas es de 6 405. Esto quiere decir que la población de origen indígena sigue realizando sus estudios por lo que llegó alfabetas.

De acuerdo con los indicadores sociodemográficos de la población total y de la población indígena publicado por la CDI en 2010, 12 640 indígenas nacieron en el municipio de Chilpancingo, en otra entidad o país 564 indígenas y 14 no especificaron su lugar de nacimiento. En otros datos, 11 344 personas que residen en Chilpancingo tienen 5 años o más. Estas cifras describen los indicadores del sector indígena que nos interesa desarrollar para visualizar la movilidad que tienen de acuerdo al sector educativo, véase el cuadro estadístico 2.

Conforme al sector indígena femenino, que es el ocupado para este estudio, mujeres de 15 años y más, existen 3 897 alfabetas, 780 analfabetas y 40 de ellas no especificaron, con esto se demuestra que, para las mujeres, actualmente, la educación es más importante. En contraste, en los hombres de 15 años y más encontramos que 3 707 son alfabetas, se puede notar que hay una diferencia de 190 con relación a las mujeres, esto se debe a que las mujeres empiezan a tener más conciencia de que no solo deben estar en el ámbito doméstico, por lo tanto, necesitan prepararse académicamente para obtener mayores ingresos.

Sobre las mujeres indígenas, en condición de habla española de 5 años y más, que viven en la ciudad de Chilpancingo, vemos que hay 2 443 bilingües, y 29 monolingües, esto quiere decir que actualmente las mujeres en esta localidad hablan su lengua de origen y que tienen que hablar castellano como lengua obligatoria. Del total de población indígena que existe en la localidad, hay un 1.1 % de mujeres que son monolingües, un 16.5% analfabetas y el 16.5 % no tienen ninguna instrucción educativa, lo cual significa que su condición social no ha sido favorable para estar dentro del sector educativo y para tener el derecho de saber leer y escribir, posiblemente por condiciones socioculturales. Véase el cuadro estadístico 3.

Cuadro estadístico 2. Indicadores Sociodemográficos de la Población Total y la Población Indígena en Chilpancingo, 2010

INDICADORES SOCIODEMOGRÁFICOS DE LA POBLACIÓN TOTAL Y DE LA POBLACIÓN INDÍGENA, EN CHILPANCINGO DE LOS BRAVO, 2010					
TIPO DE MUNICIPIO: POBLACIÓN CON PRESENCIA INDÍGENA			Grado de marginación: Bajo		
INDICADOR	Total	Indígena	Indicador	Total	Indígena
POBLACIÓN		Condición de habla española (5 años y más)			
TOTAL	241 717	13 218	Bilingüe		4 585
15 AÑOS Y MÁS	166 508	8 868	Monolingüe		46
ESTRUCTURA POR EDAD			No especificado		524
HOMBRES		Alfabetismo(15 años y más)			
15 A 24 AÑOS	24 650	1 547	Alfabetista	151 679	7 604
MUJERES			Analfabeta	13 032	1 199
15 A 24 AÑOS	26 675	1,749	No especificado	1 797	65
INSTRUCCIÓN ESCOLAR (15 AÑOS Y MÁS)		Población 15 años y más		166 508	8 868
SIN INSTRUCCIÓN	13 465	1 211	Monolingüe y Educación		
PRIMARIA TERMINADA	18 389	1 088	Monolingüe		0.9%
SECUNDARIA TERMINADA	28 165	1 610	Analfabeta	7.8%	13.5%
POBLACIÓN SEGÚN LUGAR DE NACIMIENTO		Sin instrucción primaria		8.1%	13.7%
EN LA ENTIDAD	224 957	12 640	Población de 5 años y más según lugar de residencia en 2005		
EN OTRA ENTIDAD O PAÍS	14 096	564	En la entidad	208 377	11 344
NO ESPECIFICADO	2 664	14	En otra entidad o país	5 850	287

No especificado

1 264

46

FUENTE: CDI: SISTEMA DE INDICADORES SOBRE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN MÉXICO CON BASE EN INEGI, CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA, MÉXICO, 2010

Fuente: Elaboración propia con datos de la CDI.

Cuadro estadístico 3 Indicadores Sociodemográficos de la Población Total y la Población Indígena en Chilpancingo, 2010

INDICADORES SOCIODEMOGRÁFICOS DE LA POBLACIÓN TOTAL Y DE LA POBLACIÓN INDÍGENA, EN CHILPANCINGO DE LOS BRAVO, 2010

TIPO DE MUNICIPIO: POBLACIÓN CON PRESENCIA INDÍGENA			Grado de marginación: Bajo		
INDICADOR	Población indígena por sexo		Indicador	Población indígena por sexo	
	Hombres	Mujeres		Hombres	Mujeres
CONDICIÓN DE HABLA ESPAÑOLA (5 AÑOS Y MÁS)			Instrucción escolar (15 años y más)		
BILINGÜE	2 142	2 443	Sin instrucción	433	778
MONOLINGÜE	17	29	Con primaria concluida	515	573
NO ESPECIFICADO	257	267	Con secundaria concluida	827	783
ALFABETISMO(15 AÑOS Y MÁS)			Monolingüismo y educación		
ALFABETISMO	3 707	3 897	Monolingües	0.70%	1.10%
ANALFABETAS	419	780	Analfabeta	10.10%	16.40%
NO ESPECIFICADO	25	40	Sin instrucción	10.40%	16.50%

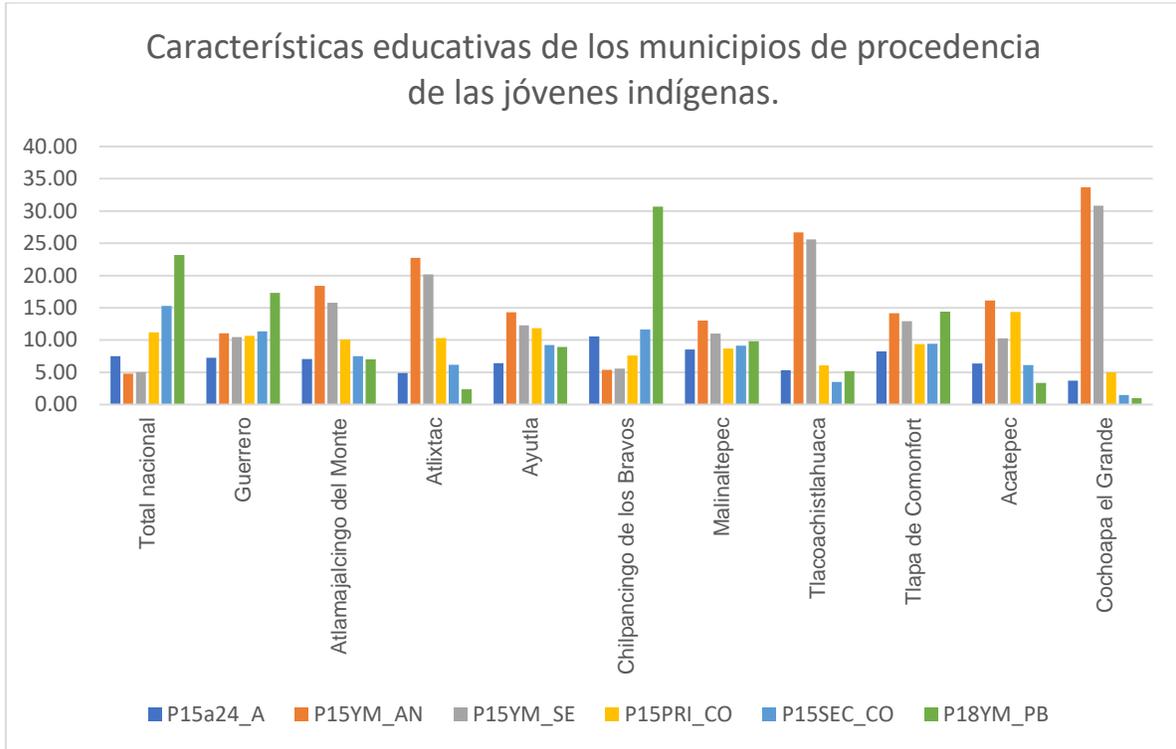
FUENTE: CDI: SISTEMA DE INDICADORES SOBRE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN MÉXICO CON BASE EN INEGI, CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA, MÉXICO, 2010.

Fuente: Elaboración propia con datos de la CDI.

El gráfico 1 nos muestra las características educativas de cada municipio que concentra poblaciones indígenas, de las cuales provienen las jóvenes indígenas con las que se trabajó. El municipio de Chilpancingo de los Bravo cuenta con un 10.57% de población de 15 a 24 años, alfabetas; esta cifra rebasa el total nacional de un 7.53%, y el total estatal de un 7.26%. En contraste, el municipio de Cochoapa el Grande está por debajo del total nacional y estatal, con un 3.70%. En la variable con 15 años y más de población analfabeta, Cochoapa el Grande tiene el mayor porcentaje de población analfabeta con un 33.66%, lo cual indica que este municipio concentra mayor población analfabeta a comparación del total nacional de 4.80% y del total estatal de 11.05%, por su parte el municipio de Chilpancingo tiene un 5.39% de población analfabeta.

La población de 18 años a más que cuenta con estudios post básicos, en el municipio de Chilpancingo, rebasa el porcentaje nacional, esto se debe a que la ciudad cuenta con escuelas públicas y privadas en el nivel medio superior, superior y postgrado. Esto facilita que las personas jóvenes continúen sus estudios. Dentro de la población de 15 años y más sin escolaridad se destaca el municipio de Cochoapa con el mayor porcentaje sin escolaridad, probablemente debido a la situación de vulnerabilidad que existe en el municipio. En el estado de Guerrero, el municipio que cuenta con mayor porcentaje de personas mayores de 15 años con primaria completa es Acatepec con un 14.36%, un porcentaje mayor al estatal y nacional. Mientras tanto, el municipio con menor porcentaje es Cochoapa el Grande con un 5.01%. Sobresale el municipio de Chilpancingo con un 11.65% de personas mayores de 15 años con secundaria completa, un porcentaje que rebasa al nacional y estatal, mientras que el municipio con menor porcentaje es Cochoapa el Grande con un 1.52%. Podemos decir que el municipio con mayor rezago educativo es Cochoapa el Grande debido a la vulnerabilidad social y humana, y el rezago económico.

Gráfico 1. Características educativas de las comunidades de procedencia de las jóvenes indígenas



Fuente: Elaboración propia con datos recabados del censo poblacional INEGI, 2010

1.2 LA UAGRO COMO INCLUSORA DE JÓVENES INDÍGENAS

La UAGro con su política de inclusión social responde a políticas de nivel mundial donde los países miembros de la ONU están comprometidos a lograr una educación básica universal, de calidad para todas y todos e integrar a los grupos vulnerables y excluidos. Esta política de educación con inclusión social se fundamenta en principios éticos, sociales, educativos y económicos, por lo cual es un medio para hacer efectivo el derecho a una educación de calidad sin discriminaciones y en igualdad de oportunidades. Para que este derecho sea garantizado con justicia, tiene que haber un goce equitativo de éste, protegiendo así a los derechos de los grupos minoritarios o con menor poder dentro de la sociedad, para la no discriminación en la educación se debe asegurar que todas las personas o grupos puedan acceder a cualquier nivel educativo y recibir una educación con estándares similares de calidad.

La UNESCO (2017) define el principio de inclusión social como un proceso que ayuda a superar los obstáculos que limitan la presencia, la participación y los logros de cada estudiante como un proceso orientado a responder a la diversidad del estudiantado incrementando su participación y reduciendo la exclusión en y desde la educación. Es un proceso de fortalecimiento de la capacidad del sistema educativo para llegar a todos los educandos; por lo tanto, es una estrategia para alcanzar la educación para todos y todas. Como principio general, debe orientar todas las políticas y prácticas educativas, partiendo del hecho de que la educación es un derecho humano básico y el fundamento de una sociedad más justa e igualitaria. (P. 13)

La Declaración Mundial sobre Educación para Todos, “aprobada en Jomtien (Tailandia) en 1990, establece la universalización del acceso a la educación para todos los niños, los jóvenes y los adultos, y la promoción de la equidad” (UNESCO, 2009, p. 9). La UNESCO fomenta una educación libre de discriminación y de igualdad entre los géneros, apoya la diversidad cultural en la educación y en todas las políticas de calidad educativa, a fin de que haya un proceso de transformación de escuelas y centros de aprendizaje en donde se puedan brindar oportunidades de aprendizaje a individuos de diferentes ámbitos, géneros, grupos étnicos, y a grupos minoritarios o de poblaciones rurales, con discapacidades, dificultades y con enfermedades crónico generativas. Esta organización a nivel mundial tiene por objetivo acabar con la exclusión que es consecuencia de actitudes negativas, discriminación y de una falta de atención a la diversidad. La educación inclusiva no es un asunto marginal, es de gran importancia para lograr una educación de buena calidad para todos los educandos y para el desarrollo de sociedades más integradoras, es fundamental para lograr la equidad social y generar una educación para todas las personas. Este órgano internacional aboga por que los pueblos indígenas puedan gozar de su derecho de participar plenamente en la construcción de la sociedad en que se vive y se compromete a que accedan a una educación inclusiva plena. Esto se sustenta en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y en el convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales 1989, estos pueblos tienen derecho a la educación tanto a título individual como colectivo.

Ante estas políticas de inclusión social la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro) tomó acciones, que evidencian un modelo de Responsabilidad Social Universitaria, para asumir una relación ética de la institución educativa con la sociedad, y se establece metas educativas que van dirigidas a respetar la diversidad para así reducir las desigualdades sociales. Esta universidad define

dentro de sus principios democráticos “la inclusión como objetivo de la democratización del saber y de la comunidad que lo cultiva, conlleva no sólo a la participación activa en el desarrollo de la Universidad sino el de generar las condiciones Institucionales para que quien ingrese tenga la alta probabilidad de concluir sus estudios e incorporarse al ejercicio profesional con calidad y competencia” (UAGro, s.f.a). Así nos damos cuenta que esta Universidad, desde sus inicios, tiene como objetivo incluir a toda la población del estado, con sus diversidades, para reducir la brecha educativa existente.

La Universidad Autónoma de Guerrero, la universidad pública más grande del estado, actúa como un gran centro de inclusión social de diferentes poblaciones étnicas, mestizas y afrodescendientes del estado, un centro de producción de saberes, y conocimientos. “Es el pivote sustantivo, cultural y académico del estado y es nuestra responsabilidad coadyuvar en la reconstrucción del tejido social” (UAGro, 2017). Esta universidad ha sido catalogada como una universidad defensora de los derechos del pueblo, ya que en sus aulas se genera una reflexión sobre las problemáticas sociales, culturales que atañen al estado y su localidad.

Ante los problemas que atañen al estado de Guerrero, se creó un modelo de educación y de universidad, donde se incluyó a los grupos vulnerables y menos desfavorecidos.

El 30 de marzo 1960, se fundó la Universidad de Guerrero con el fin de instaurar un modelo de educación que respondiera, apuntara y coadyudara a la solución de la problemática socioeconómica, política y cultural de la entidad. Antes la Universidad se llamaba Colegio del Estado, pero cambió su nombre por decreto y por las problemáticas que existían en la región. La Universidad de Guerrero se crea con intención de cumplir las necesidades y aspiraciones del pueblo, formando profesionistas y técnicos útiles a la sociedad, con la tarea de influir favorablemente en el desarrollo económico, social y cultural de la entidad. Para esto se promulgó un artículo único:

La Universidad de Guerrero que será una institución encargada de impartir en el estado la educación superior, en todos los órdenes de la ciencia, de la técnica y de la cultura, que funcionará conforme a las bases de la ley orgánica respectiva. (...) La Universidad de Guerrero tendrá su sede en la ciudad de Chilpancingo; es una corporación pública organismo descentralizado autónomo de capacidad jurídica. (UAGRO, s.f.a).

En el período 1972-1975 del rectorado del Doctor Rosalío Wences Reza se instrumentó un proyecto político-académico de universidad diferente al modelo que estaba implementando con anterioridad, al cual se le llamó Universidad-Pueblo (UAGro, s.f.a).

Este proyecto contaba con seis ejes centrales:

1. Política de puertas abiertas
 2. Apoyo a los estudiantes de escasos recursos económicos
 3. Creación de escuelas preparatorias, profesionales y centros de investigación
 4. Elegir democráticamente a las autoridades universitarias
 5. La vocación popular
 6. Apoyo a las luchas sociales del pueblo de Guerrero, de México y de América Latina.
- (Fundación UAGro, s.f.)

Uno de los principios básicos de esta universidad es asegurar el acceso en condiciones de igualdad para todos los hombres y las mujeres a una formación técnica, profesional y superior de calidad, incluida la enseñanza universitaria; aumentar sustancialmente la cantidad de jóvenes y adultos que tienen las competencias necesarias, en particular técnicas y profesionales, para acceder al empleo, al trabajo decente y al emprendimiento; eliminar las disparidades de género en la educación y garantizar el acceso en condiciones de igualdad de las personas vulnerables, incluidas las personas con discapacidad, los pueblos indígenas y los niños en situaciones de vulnerabilidad, a todos los niveles de la enseñanza y la formación profesional; y garantizar que todos los alumnos adquieran los conocimientos teóricos y prácticos necesarios para promover el desarrollo sostenible. (UAGro, 2017)

Por lo tanto, la UAGro es una universidad que incluye dentro de sus espacios académicos a jóvenes de diferentes partes del estado de Guerrero, mestizas, afrodescendientes e indígenas. Cabe mencionar que desde sus inicios ha sido un espacio multicultural de inclusión social. Las dinámicas que existen en estos espacios sirven fundamentalmente para formar al estudiantado en ciertas ramas del conocimiento a fin de servir a la población.

En el Plan Estratégico de Desarrollo Institucional (2013-2017) se enarbola como lema central: “Universidad con Inclusión Social”, lo cual pondera los acuerdos asumidos social, política e institucionalmente, por lo que debe existir una relación con el entorno, la integración de las regiones del estado, haciendo así campus universitarios en diferentes partes de este estado, para contribuir a la reducción de la brecha de cobertura educativa de nivel superior.

La Universidad Autónoma de Guerrero actualmente tiene como objetivos básicos conforme al Plan de Desarrollo Institucional 2013-2017:

1. Desarrollar el potencial humano de los mexicanos con educación de calidad.
2. Ampliar el acceso a la cultura como medio para la formación integral de los ciudadanos.
3. Garantizar una educación inclusiva y equitativa de calidad y promover oportunidades de aprendizaje permanente para todos.
4. Promover el deporte de manera incluyente para fomentar una cultura de la salud.
5. Hacer del desarrollo científico, tecnológico y la innovación pilares para el progreso económico y social sostenible. (UAGro, s.f.b)

Actualmente esto no ha cambiado, ya que la universidad sigue favoreciendo y apoyando a los grupos minoritarios de todas partes del estado, deja a un lado las cuestiones político sociales dentro de sus objetivos, para así enfocarse en el bienestar cultural del cuerpo, la mente y sobre todo la aceptación del otro en diferentes ámbitos para que haya una plena armonización en la formación de estos.

Para la inclusión de la población indígena, se ha designado el 10% de la matrícula total con el objetivo de apoyar su incorporación a los programas de la máxima casa de estudios, lo cual facilita su acceso a la educación media superior y superior en sus 71 licenciaturas.

“Esta es una estrategia social que la Universidad impulsó para hacerle justicia a los guerrerenses indígenas; si formamos a un estudiante de origen indígena abrimos una puerta de desarrollo regional, porque cuando este joven regrese a su pueblo, lo hará con la disposición de ayudar a su comunidad”.
(Saldaña Almazán, 2017)

También cuenta con un principio fundamental que es la igualdad y no discriminación, establece que los servidores públicos universitarios prestan sus servicios a todas las personas sin importar su sexo,

edad, raza, credo, religión, preferencia política, discapacidades, la condición social, económica, de salud o jurídica, la religión, la apariencia física, las características genéticas, la situación migratoria, el embarazo, la lengua, las opiniones, las preferencias sexuales, la identidad o filiación política, el estado civil, la situación familiar, las responsabilidades familiares, el idioma, los antecedentes penales o en cualquier otro motivo. No deben permitir que influyan en su actuación, circunstancias distintas que propicien el incumplimiento de la responsabilidad que tiene para brindar a quien le compete los servicios públicos universitarios a su cargo (UAGro, s.f.c). Todo esto se pone en práctica para la existencia de espacios de convivencia armónicos, sin exclusión de esta manera se favorece a la población estudiantil que se siente marginada por la sociedad.

Esta política de admisión del 10% se implantó en el 2013, es una obligación que deben cumplir todas las escuelas pertenecientes a esta máxima casa de estudios, que por ley está establecida por el H. Consejo Universitario, a cada aspirante se le aplica un examen diagnóstico para verificar su origen. Este porcentaje en la matrícula de admisión significa que casi seis mil estudiantes de procedencia indígena estudian en la UAGro.

En el año 2016 había 7 200 indígenas en diferentes programas educativos. El programa de inclusión social con su cuota del 10% se aplica en la matrícula de cada escuela y en cada ciclo escolar por lo que cada aspirante puede elegir con cierta libertad el programa educativo al que desea integrarse.

La universidad construyó una casa del estudiante indígena, es mixta y alberga a cien estudiantes, provenientes de diversas comunidades indígenas, que asisten a la escuela en Chilpancingo. Aquí se alojan cincuenta hombres y cincuenta mujeres que estudian la preparatoria o una carrera. La casa cuenta con centro de cómputo, biblioteca, comedor, cocina, dormitorios y, sobre todo, disciplina. Ésta se creó por la política de inclusión social dentro de la universidad en donde existe un rango de 450 a 650 estudiantes de origen indígena¹.

Alfredo Guzmán (2016) menciona que de 10 jóvenes que emigran de sus poblaciones indígenas o rurales, regresan 6 y 2, respectivamente, a ejercer su profesión a sus poblaciones de origen. Es evidente que existe cierta movilidad, que genera un impacto en el territorio de quienes regresan a

¹ Dato recabado en la Dirección de casas de estudiantes de la UAGro, por el Mtro. Enoc Charco Mondragón.

sus pueblos, no solo un impacto favorable para la comunidad de origen, sino un impacto de reterritorialización de cada estudiante.

En el Ciclo Escolar 2014–2015, matriculamos en la UAGro 7,160 estudiantes indígenas. Este número es resultado de garantizarles el 10% de los espacios de nuevo ingreso en todas las carreras universitarias, y las acciones de apoyo a sus necesidades como el registro de la población indígena en la universidad, su asistencia a través de las brigadas médicas, la impartición de cursos de computación e inglés, y su vinculación con proyectos productivos. Dichas acciones las llevamos a cabo en coordinación con las principales dependencias relacionadas con este sector, como la Secretaría de Asuntos Indígenas y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (Visión Universitaria, 2015)

La política de inclusión social de la UAGro responde a las políticas mundiales por parte de la ONU, UNICEF y la CEPAL, donde como principal propósito es que llegue la educación a todos los hombres y mujeres del planeta, sin que haya alguna exclusión alguna.

1.2.1 ESPACIOS DE DESARROLLO ACADÉMICO

La Ciudad Universitaria de la UAGro, Chilpancingo cuenta con siete facultades dentro de este espacio: Economía, Ingeniería, Biología, Ciencias Químicas, Matemáticas, Filosofía y Letras y Derecho, las dinámicas de interacción en cada una de ellas son muy diferentes entre sí.

Se escogió a la facultad de Economía, Filosofía y Letras, Enfermería, Biología y Derecho para trabajar con mujeres jóvenes indígenas Me'phaa y Na Savi, debido a que se tiene un mejor acceso y facilidad para estudiar la representación del cuerpo, así como la diferencia en los requerimientos de vestuario necesarios para desarrollar su ámbito laboral.

En la Facultad de Derecho existen ciertas reglas e imposiciones sobre la forma de vestir. En esta facultad se observó que las jóvenes recurren más al maquillaje, al arreglo del cabello y a la vestimenta formal, en esta facultad se ve una marcada diferencia en la vestimenta entre quienes van en primer grado y en el último. En la Escuela Superior de Ciencias Económicas no hay un patrón establecido en el arreglo del cuerpo, pero si es algo formal, las normas de vestimenta no son tan

exigentes, se puede observar una diferencia marcada, en el arreglo personal, entre algunos grupos de estudiantas. Finalmente, en la Facultad de Filosofía y Letras hay más libertad con respecto a la vestimenta y no existen normas al respecto.

En las Facultades que no pertenecen a las ciencias sociales, la forma de vestir es variable debido a que se adapta a las actividades que se llevan a cabo. Por ejemplo, en la facultad de Enfermería llevan uniforme y se tienen indicaciones de cómo portarlo, mientras que en Biología la indumentaria es más ligera y adaptable al trabajo de campo, se suelen utilizar botas y pantalones de mezclilla. Estos escenarios nos ayudarán a comprender cómo son las interacciones dentro del espacio universitario y a comparar las prácticas de construcción del imaginario de corporeidad entorno al ideal de belleza femenina.

Al caminar por C.U. se percibe el olor a pino, hay muchos árboles en cada facultad, en la facultad de Derecho los puntos de encuentro están establecidos en las escaleras que llevan a uno de los edificios principales y en la explanada que tiene una estatua de bronce con un león y una ninfa. Mientras que, en la Facultad de Filosofía y Letras, una facultad que cuenta con varios murales, uno de ellos del EZLN, sus puntos de encuentro son en el pasillo que se encuentra afuera del auditorio, la cafetería que vincula a esta facultad con la de Derecho y la cafetería que se encuentra a un lado del auditorio.

Los espacios de encuentro entre cada facultad son diferentes; en la escuela superior de ciencias económicas tienen dos espacios de encuentro, uno se ubica en las palapas ubicadas debajo del domo entre los dos edificios principales y el otro está en las palapas localizadas entre los pinos y la cooperativa. El describir estos espacios permitió comprender cómo es esta modificación del cuerpo dentro ambiente universitario, ver cómo se va adaptando y cómo se retoman ciertas representaciones de los sujetos con que se interactúa.

Fotografía 1 Viviendo la escuela



Fuente: Fotografía de la colección personal de O

No obstante, en estos espacios existen tensiones que van marcando límites de comportamiento, ciertos patrones, dependiendo de la licenciatura, en donde los sujetos sociales se van adaptando al entorno y reconfigurando su cuerpo conforme marcan las normas de vestimenta, y la moda, dejando atrás aquellas tensiones tradicionales que culturalmente se implementan desde el nacimiento. La movilidad de las jóvenes les ha posibilitado salir de sus comunidades para así abrirse paso a los estudios académicos, buscar nuevas oportunidades laborales, estos cambios han llevado a ocasionar un constante proceso de desterritorialización y reterritorialización.

En la fotografía 1 nos damos cuenta de cómo las estudiantes modifican su imagen corpórea agregando accesorios, como los lentes sin aumento para verse más intelectual, esta práctica se empezó a viralizar en las ciudades, principalmente por los hípsters, una referente cultural de esta cultura urbana es Zoey Deschanel, el hipsterismo obedece a las necesidades intrínsecas del individuo para definir su identidad y estatus, este se va a caracterizar por un marcado individualismo, que refleja el culto a la independencia personal, a los productos culturales y estéticos (Leonore, 2016).

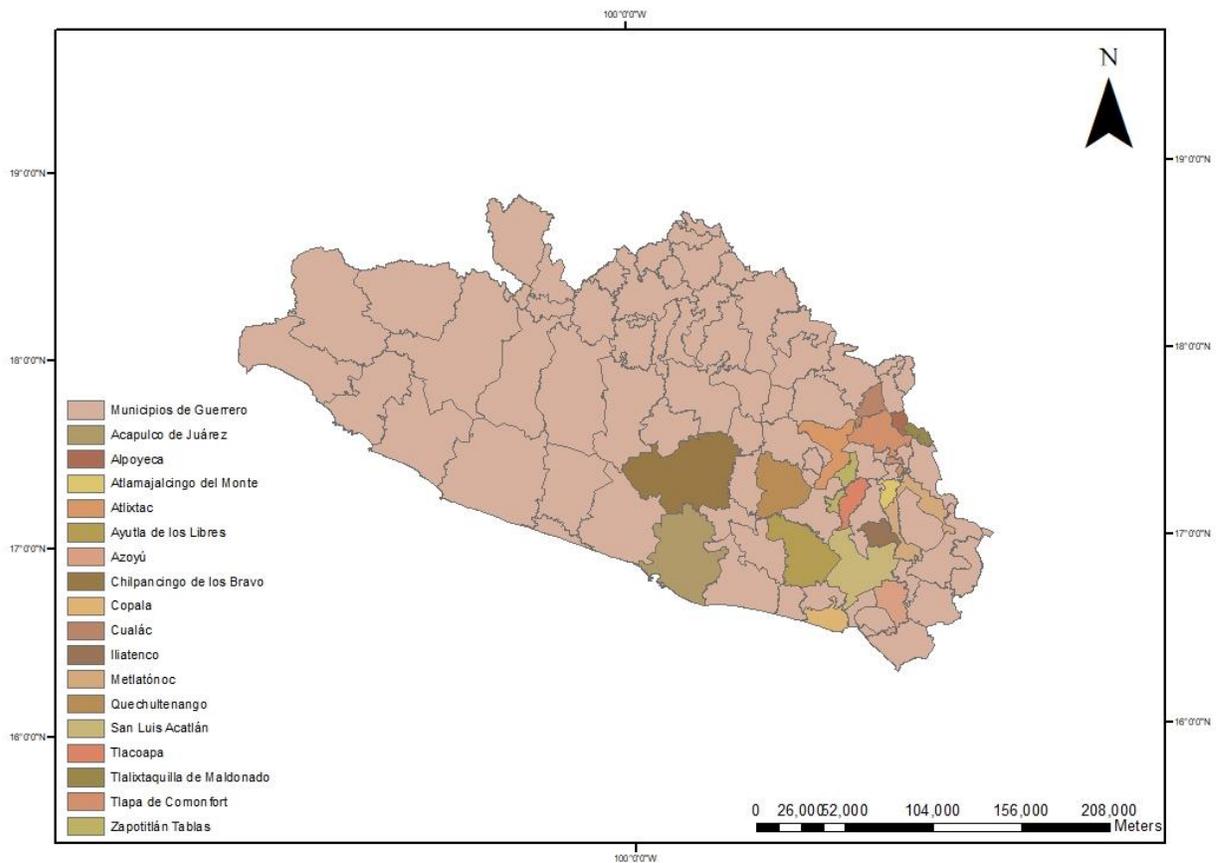
1.3 LAS MUJERES ME´PHAA (TLAPANECAS)

Me´phaa se deriva de la lengua Tlapaneca *mbo A phaa* “el que es habitante de Tlapa”. El asentamiento del grupo originario Me´phaa o Tlapaneco en el estado de Guerrero se encuentra concentrado en la cuenca de la Sierra Madre del Sur y la costa del estado de Guerrero. Esta población mayoritaria se ubica en el estado de Morelos y la Montaña, principalmente en los municipios de Acatepec, Atlixnac, Malinaltepec, Tlacoapa, San Luis Acatlán y Zapotitlán Tablas y, con menor proporción en Atlamajalcingo del Monte, Metlatónoc, Tlapa, Quechultenango, Ayutla, Azoyú, Chilpancingo y Acapulco, como se muestra en el siguiente mapa.

El pueblo Me'phaa se encuentran en el centro-este de la región de la Montaña; ellos continúan hablando y escribiendo su lengua, aproximadamente la mitad de la población es monolingüe, cuentan con escuelas primarias bilingües, una estación de radio que se transmite en tres lenguas indígenas: náhuatl, me'phaa y na savi. (Aguirre, 2018)

Mapa 5

Ubicación territorial de municipios con comunidades Me'phaa



Fuente: Elaboración propia.

Algunas de las actividades principales en la organización, distribución social y división sexual del trabajo para las mujeres Me'phaa son las actividades domésticas y la preparación de los alimentos; debemos recalcar que ellas no toman ningún cargo de autoridad, ya que se considera que este poder es solo para el dominio masculino. En las ceremonias religiosas y patronales la labor principal de las mujeres es la elaboración de los alimentos que comprenden, principalmente, atole y tamales. También existen parteras que asisten en los nacimientos y en el cuidado de la madre.

En estas comunidades las mujeres Me'phaa, dependiendo de la región en la que se encuentren, tienen cierta participación económica; la principal es la elaboración de diversas. Por ejemplo, en la región de Acatepec, Malinaltepec, Tlacoapa y Zapotitlán se elaboran gabanes y bolsas de lana de borrego, en Huitzapula y Atlixnac se dedican a la alfarería, donde destacan las ollas y comales de barro, mientras que quienes conviven con los pueblos Na savi y se encuentran cerca de las comunidades de Atlamajalcingo, Metlatonoc y Tlapa tejen sombreros y abanicos de palma, no solo distribuyen productos artesanales sino también algunos productos básicos agrícolas que distribuyen en su localidad. Estas actividades forman parte del empoderamiento femenino en torno al gasto y consumo económico.

La indumentaria de las y los Me'phaa, especialmente de las mujeres, tiene una marcada influencia de sus vecinos nahuas y mixtecos; consta de una falda larga y ancha de lana azul con pliegues en la cintura, enahuas –faldas largas que ocupan las mujeres de los pueblos originarios– de colores y blusas de manta blanca tejida con hilos de diversos colores en el escote. Algunas mujeres se cubren la cabeza con un rebozo o una mantilla; los hombres usan un calzón de manta blanca, ceñidor, huaraches y sombrero de palma, en las zonas con clima frío usan gabanes de lana (Canabal, 2009). Las mujeres Me'phaa “bordan su vestimenta de la vida cotidiana, o bien, para lucirlas en sus festividades. Son también muy creativos para la elaboración de los disfraces que utilizan en la gran diversidad de las danzas que ejecutan en sus festividades” (IIS, 2018).

1.4 LAS MUJERES NA SAVI (MIXTECAS)

Hablar de las mujeres Na Savi, es mencionar la región Mixteca en el estado de Guerrero, su significado y sobre todo en la posición que se encuentran estas mujeres en su zona geográfica. Los actuales habitantes de Mixtecapán “país de los mixtecos” o Mixtlán “lugar de nubes”, según los nahuas, se autodenominan Ñuu Savi que significa en castellano “pueblo de la lluvia”. Los españoles, desde el siglo XVI llaman a la región La Mixteca (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 2019). La zona ocupada por los mixtecos cubre un área aproximada de 40 000 km² y abarca parte de los estados de Guerrero y Puebla, y en mayor proporción el estado de Oaxaca.

La Mixteca se encuentra dividida en tres zonas territoriales, las cuales son:

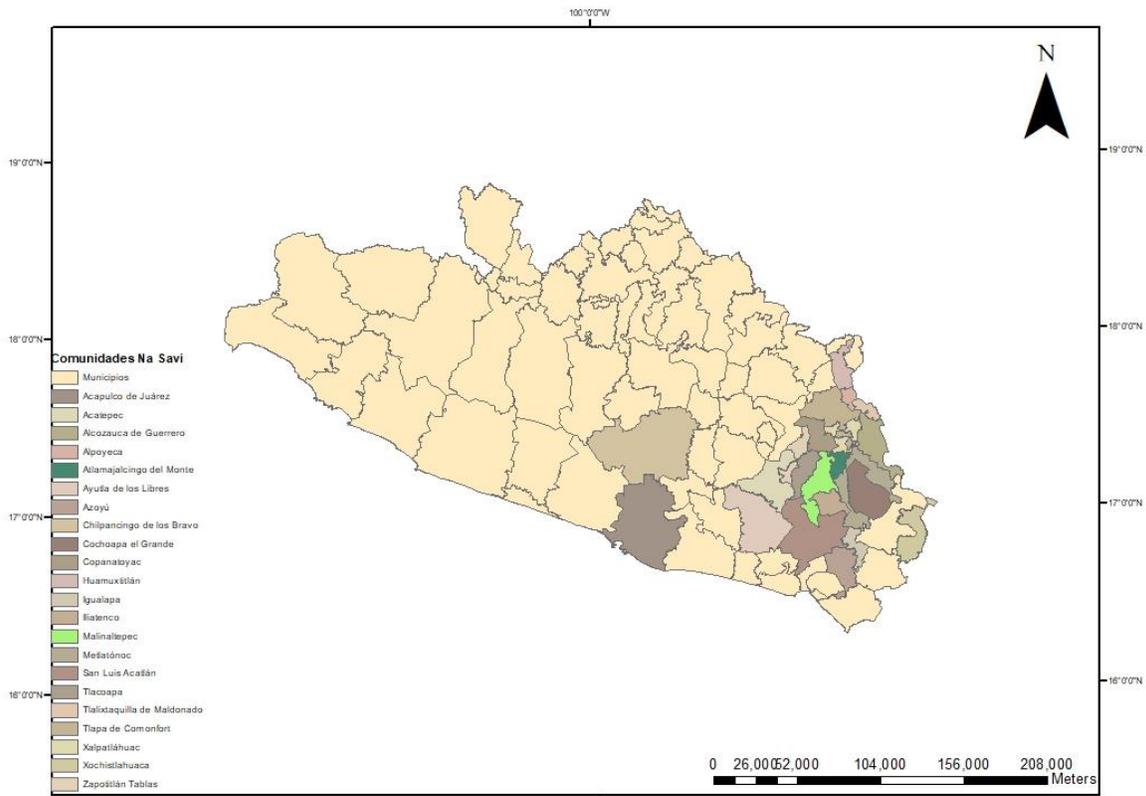
- Mixteca Baja: zona noroeste del estado de Oaxaca y sudoeste del estado de Puebla.

- Mixteca Alta: noroeste del estado de Guerrero (la región de la montaña) y oeste de Oaxaca.
- Mixteca de la Costa: corresponde a la Costa Chica, que está dividida entre los estados de Oaxaca y Guerrero.

En el estado de Guerrero la población mixteca/Na Savi se extiende en comunidades de la montaña y de la costa chica, los municipios con mayor concentración son Acatepec (menor proporción), Alcozauca, Alpoyec, Ayutla, Azoyú, Atlamaljalcingo del Monte, Cochoapa el Grande, Copanatoyac, Iliatenco, Igualapa, San Luis Acatlán, Huamuxtitlán, Malinaltepec, Metlatonoc, Tlacoapa (menor proporción), Tlaxiataquilla de Maldonado, Tlapa de Comonfort, Tlacoachistlahuaca, Xalpatláhuac, Xochistlahuaca, Zapotitlán Tablas (menor proporción). También se encuentran familias mixtecas (Na Savi) en los centros urbanos importantes como Chilpancingo y Acapulco, tal cual se muestra en el mapa siguiente.

Mapa 6

Ubicación territorial de municipios con comunidades Na Savi



Fuente: Creación propia.

La población Na Savi continúa hablando y escribiendo su lengua; la mayor parte es monolingüe y también cuentan con un sistema educativo elemental bilingüe. (Aguirre, 2018). La participación de las mujeres indígenas de estas etnias es variada y su visión de feminidad es diversa, por lo que sus labores también lo son; pero sus principales funciones están enfocadas en las labores domésticas ya que se rigen por la división sexual del trabajo. Como dice Bourdieu (2013) “el orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya: es la división sexual del trabajo, distribución muy estricta de las actividades asignadas a cada uno de los sexos, de su espacio, su momento, sus instrumentos” (p. 22). Con esta reflexión nos damos cuenta que la vida cotidiana de las mujeres y de los hombres se rige por lo que está establecido sexual y socialmente, como es el caso de las mujeres indígenas.

La vida de las mujeres Na Savi o mixtecas transcurre en lo doméstico, donde desempeñan un rol asignado, principalmente, por el sistema patriarcal, estas mujeres han establecido prácticas cotidianas y relaciones sociales particulares que responden a estrategias organizacionales para la reproducción. La vida de las mujeres rurales y en particular el de las mujeres indígenas es básicamente la cultura del cotidiano (Bonfil, 1995).

Como ya se mencionó con anterioridad, la participación de la mujer Na Savi se encuentra, principalmente, en las labores domésticas; ir al molino, poner el fogón, hacer las tortillas, preparar el almuerzo, poner el nixtamal, dar de comer a los hombres de la casa y a sus descendientes, lavar la ropa, hacer la comida, cuidar, educar y bañar a sus hijos e hijas, recolectar yerbas, dar mantenimiento al traspatio, conseguir los alimentos. Podemos concluir que sus funciones están enfocadas en el cuidado y mantenimiento de la familia; la trasmisión de valores religiosos y familiares, son las encargadas de respetar a los hombres de la casa, y de transmitir su conocimiento sobre medicina tradicional a su progenie. (Canabal, 2009)

Las mujeres Na Savi de Guerrero se dedican al bordado de telas para la confección de servilletas o aplicaciones de huipiles, sombreros de palma y petates; a ellas no se les permite mercar sus productos ya que estos son vendidos por los varones de la familia, lo que genera una dificultad para tener ingresos propios, esto significa, para estas mujeres, perder la movilidad y la capacidad de decisión, lo que ocasiona que dependan del hombre quien es el encargado de decidir, hacer y adquirir. Muchas de ellas tampoco pueden decidir sobre sus matrimonios.

Las mujeres son las encargadas de enviar a su descendencia a la escuela, de preferencia al hijo; para las mujeres eso significa más trabajo e inseguridad ya que se alejan de la casa. Esta tarea se ve reducida a un apoyo moral, en las comunidades del estado de Guerrero no se cuenta con sistemas educativos eficientes y regulares. Cuando llega a instalarse algún profesor de planta el primer reto es lograr la asistencia infantil, pues a todos, en su vida cotidiana, se les asignan ciertas labores dependiendo de su sexo. Al iniciar los cursos la decisión de la inscripción y la asistencia queda en manos del padre, quien, la mayoría de las veces, obliga al hijo a asistir; debido a que se tiene el interés de castellanizar a los infantes.

1.4 METÁFORA DEL ACERCAMIENTO DEL QUÉ ES SER MUJER: EN LA PERTENENCIA Y LA DIFERENCIA

La Investigación que se llevó a cabo es de corte cualitativo; se desarrolló con el método etnográfico, puesto que éste permitió describir y analizar las ideas, creencias, significados, conocimientos y prácticas de grupos, culturas y comunidades. Incluso es demasiado amplio como para abarcar la historia, la geografía y los subsistemas socioeconómico, educativo, político y cultural de un sistema social (rituales, símbolos, funciones sociales, parentesco, migraciones, redes, entre otros).

Dado el carácter de la problemática que se analizó, se usaron ciertas técnicas de recolección de datos que son idóneas para indagar las percepciones y representaciones que se tienen del cuerpo conforme a sus experiencias territoriales.

Se usó el diario de campo, en él se detallaron aquellas percepciones que las grabaciones de audio no pueden registrar; permitió describir cómo iban vestidas las jóvenes y los gestos que hacían, así fue posible analizarlas detalladamente. La observación permitió reflexionar cómo son las formas de representación femenil que tienen las jóvenes indígenas al llegar a habitar a la ciudad, esta estrategia metodológica permite adentrarse en su mundo cotidiano. Así mismo se pudo estar alerta sobre los modismos, la forma de expresarse mediante el cuerpo, ver cada detalle de las expresiones y el arreglo personal.

También se realizaron una serie de entrevistas semiestructuradas que sirvieron para identificar las percepciones que tienen de ellas mismas y sus aspiraciones. Ésta ayudó a identificar la nueva identidad construida, la manera en que se arreglan ahora y cómo se han ido modificando para poder representar, mediante el cuerpo, su nueva expresión territorial. La entrevista fue pertinente porque

se aplicó en un ambiente con mayor intimidad que el que se podría obtener en un grupo de discusión, además se obtiene información más detallada de lo que pasa conforme a la reconfiguración del cuerpo. Taylor y Bogan (1992) entienden la entrevista como un conjunto de reiterados encuentros cara a cara entre el entrevistador y sus informantes, dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que los informantes tienen respecto a sus vidas, experiencias o situaciones.

La estrategia de cartografía corporal ayuda a que “los participantes expresen y narren a partir de las marcas, las estéticas y las partes de su propio cuerpo, las historias, vivencias, experiencias y sentidos que ellas tienen” (Arizaga & Guerrero, 2013, p. 33).

Para Alfonso Lans la técnica de Cartografía del cuerpo se trata de trazar el contorno del cuerpo del paciente en un papelógrafo y que este pueda en él realizar un mapa singular en función de las múltiples resonancias que le provoque tal imagen. El paciente puede allí dividir el cuerpo a su antojo, escribir, pintar.... en fin, trazar un mapa de intensidades que se mueven en su proceso de subjetividad. (Malaga, 2017)

Esta técnica ayudó a comprender cómo conciben su cuerpo como expresión territorial mediante la representación del dibujo. Las jóvenes hicieron un croquis de su vida cotidiana conforme a su rutina ciudadana diaria, con el fin de saber cuáles son los puntos que más frecuentan y los recorridos como trabajo-escuela, trabajo-casa-escuela que nos permiten dilucidar el tiempo que dedican a su arreglo personal, de igual manera podemos ver si existen más relaciones de convivencia que conlleven a la reconfiguración del cuerpo.

En un inicio, conseguir a las entrevistadas se dificultó debido a la poca disposición de participar en las entrevistas. De manera clara y evidente, se busca obtener información heterogénea de las estudiantes indígenas que pertenecen al grupo Me'phaa y Na Savi.

Ilustración 1. Percepción del cuerpo de Jc, 25 años



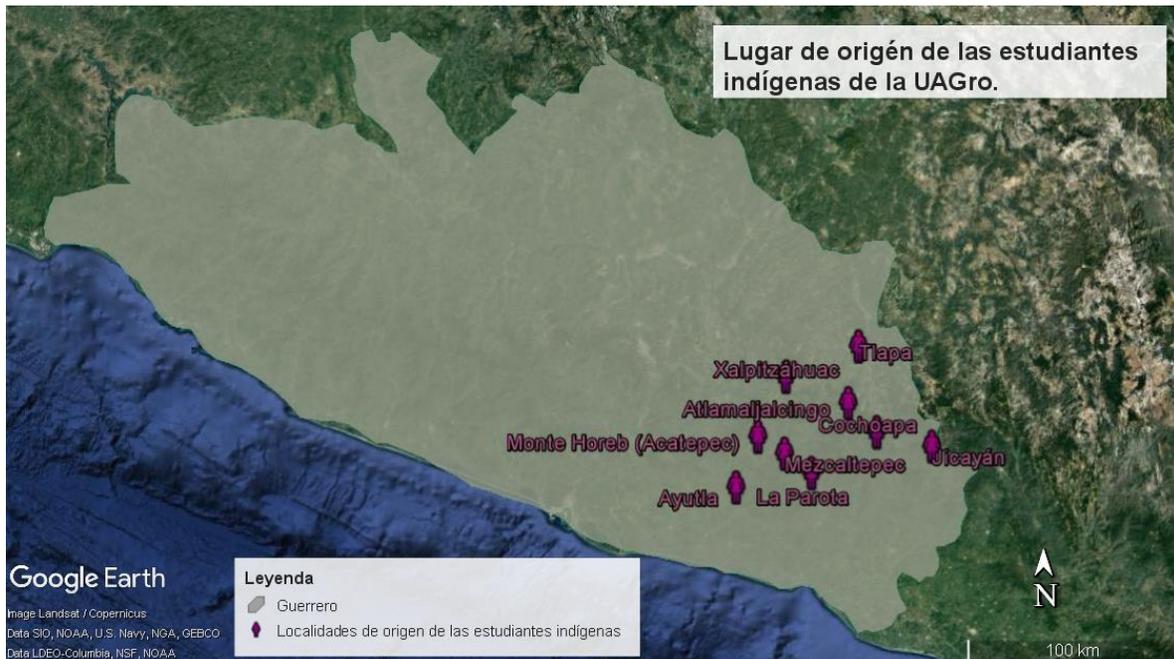
Fuente: Cartografía corporal elaborada por Jc, 31 de enero de 2018.

En esta investigación, la muestra está sujeta a la dinámica que se deriva de los hallazgos obtenidos, que a su vez, está relacionada a la situación, actores, origen, género, etnia y temas que se aborda en la investigación. Por lo tanto, esta muestra es intencional, de acuerdo a los criterios establecidos previamente. La muestra de las jóvenes se obtuvo conforme a la estrategia bola de nieve, la que permite conocer el punto de saturación de la información.

En un principio, se trabajó con jóvenes Me'phaa, pero debido a la estrategia antes señalada se fueron anexando jóvenes indígenas del grupo Na Savi, debido a que sus experiencias conforme a la movilidad territorial educativa han sido similares a las de las mujeres Me'phaa. El universo de la muestra está constituido por mujeres jóvenes de entre 18 y 23 años de edad, estudiantes de la Universidad Autónoma de Guerrero en la Facultad de Derecho, Enfermería, Biología, Filosofía y Letras, o Economía, que radican en Chilpancingo, principalmente aquellas de origen Me'phaa y Na Savi. Se seleccionó tanto a estudiantes que viven en la Casa del Estudiante como a aquellas que no viven en la misma. El primer contacto con las jóvenes fue gracias a la intermediación de un maestro de la facultad de Derecho de la UAGro; de un estudiante perteneciente al grupo originario Ñomndaa y de una estudiante de origen Nahua, quienes vivieron en la casa del estudiante indígena.

En esta investigación participó un joven perteneciente al grupo originario Me'phaa, brindó información relevante sobre este grupo. Así mismo, ayudó a comprender como están situadas las jóvenes y desde que ámbito se van transformando sus cuerpos.

Mapa 7 Lugar originario de las estudiantes Me'phaa y Na Savi



Fuente: Elaboración propia

En el mapa 7, se ven representadas las comunidades de donde son originarias las jóvenes indígenas con las que se trabajó, como también el joven estudiante que nos aportó información valiosa sobre el cuerpo, las dinámicas y representaciones corporales de las mujeres indígenas en el proceso de movilidad territorial. Estas localidades son la comunidad de la Parota, Ayutla, Monte Horeb, Atlamajalcingo, Cochoapa, Tlapa, Xalpitzáhuac, Mezcaltepec y Jicayán. Si nos damos cuenta la mayoría de estas comunidades pertenecen a la región de la montaña y a la parte alta de la Costa Chica que colinda con la misma, en esta parte predominan los pueblos originarios.

Las entrevistadas migraron a Chilpancingo con el fin de continuar sus estudios, viven solas, rentando u hospedadas en casas de estudiantes. Se trabajó con ellas durante ciclo escolar, ya que en el período vacacional suelen regresar a sus comunidades; por lo tanto, se tomaron en cuenta las limitaciones de tiempo y la factibilidad de estas jóvenes a conversar sobre sus vidas y anécdotas vividas. La experiencia que se tuvo durante el proceso de trabajo fue muy enriquecedora, con la mayoría de estas jóvenes Me'phaas y Na Savi, porque fueron flexibles con los horarios, y tuvieron buena disposición cuando se presentaron imprevistos. Por lo tanto, las entrevistas fueron realizadas

con cautela: antes de realizarlas, se platicó con las jóvenes sobre el proyecto de investigación y su objetivo, a fin de generar un espacio de confianza entre ambas partes; con esto se consiguió, también, entablar una conversación amena sobre sus procesos de adaptación, su transformación corpórea y de cómo ha cambiado su cuerpo conforme a las tensiones que ha habido en su proceso de movilidad territorial. Algunos de los temas tocados en las entrevistas fueron delicados, principalmente de corte personal y de introspección; ellas nunca se habían puesto a pensar en sí mismas como cuerpo, como territorio mismo, en la identidad que poseen como mujeres.

Una de las dificultades del trabajo de campo, fue que al reunir en parejas a las entrevistadas, éstas se sintieron cohibidas y empezaron a tener reacciones de incomodidad conforme la entrevista avanzaba, lo cual conllevó a que no dieran información en ciertas preguntas y pasaran a la siguiente, también sucedió que ambas entrevistadas dieran la misma respuesta lo que evitaba que reflexionaran sobre estos procesos corpóreos y territoriales. Uno de los casos fue el de E –estudiante de enfermería, plantel 4 con sede en Taxco, de 23 años– y su hermana P –estudiante de enfermería, plantel 1, de 24 años–, al momento de empezar la entrevista, E respondía a las preguntas que se hacían, mientras que P respondía “aja” o “lo mismo”, razón por la cual se detuvo su colaboración en el trabajo de investigación. El otro caso fue que al reunir a dos jóvenes de la casa del estudiante indígena, Ga –estudiante de biología, de 22 años– y Pa–estudiante de preparatoria, de 17 años–, se sintieron incómodas, estuvieron muy calladas, solo se veían y reían, a Ga se le notaba el nerviosismo porque movía mucho los pies. Al igual que en el primer caso, sólo Ga respondía conforme se desarrollaba la entrevista, y Pa prefirió no seguir colaborando con la investigación.

A veces, si una es mayor que la otra, va a tener el poder de la voz; por lo tanto, es recomendable entrevistar por separado, y sobre todo, en un lugar donde se sientan cómodas y no les de pena hablar de ellas. Esta práctica se debe a que existen condicionamientos sociales donde tanto los hombres como las mujeres generan un ejercicio de poder. Se obedece a lo que la persona mayor dice, es una atribución que se asume dentro de la familia. Durante las entrevistas en pares, hubo una atmosfera de desconfianza de las jóvenes hacia la entrevistadora, al hacer preguntas sobre la vida privada, ellas pudieron sentirse intimidadas o presionadas, como ya se ha mencionado con anterioridad dos de estas mujeres no continuaron con las entrevistas, fueron cancelando las citas, porque no se sentían en confianza. Por consiguiente, una de las estrategias que se desarrolló en

este proceso fue no juntar a dos entrevistadas, ya que una interactúa más que la otra, y la silencia involuntariamente.

La estrategia que surgió en este proceso de acercamiento y continuo trabajo de campo, fue contarles mi experiencia personal respecto al proceso de movilidad educativa que tuve en el estado de Puebla. Ello me permitió ver cómo estaba moldeando el cuerpo inconscientemente, conforme a las dinámicas sociales y la nueva territorialidad en la que me encontraba; introduje, poco a poco, en la rutina diaria la práctica del maquillaje, eliminé palabras coloquiales en las expresiones diarias, me adapté a vivir en una pensión de mujeres en donde se convive con jóvenes de otras partes del estado de Puebla, de Veracruz y de otras localidades de Guerrero. Una de las anécdotas en donde se encontraron similitudes en cuanto a la experiencia de movilidad educativa entre las jóvenes entrevistadas y yo, es que la mayoría ha tenido problemas de convivencia con sus compañeras de casa o de cuarto, debido al choque de costumbres, a la diferencia entre las dinámicas o prácticas de higiene y domésticas, este momento compartido causó empatía y rompió esa tensión que surge entre entrevistada-entrevistadora

Se dejaron de lado conceptos como belleza y moda, por ser demasiado subjetivos. La educación, el espacio temporal, el territorio, la concepción del cuerpo tienen que ver con el ámbito, rural o urbano, en que crecemos. Sin embargo, hay procesos en común, como la salida del “terruño” o lugar de origen para poder tener mayores conocimientos y así poder seguir las metas personales.

Con relación a las herramientas tecnológicas, se utilizó una memoria externa para almacenar los audios y videos grabados durante la investigación, también se utilizó un celular a manera de respaldo y se consiguió a un acompañante hábil con la tecnología que reanudaba las grabaciones cuando éstas se interrumpían y así evitaba que se rompiera la secuencia y la cadencia de las entrevistas. Hoy en día, las redes sociales son de gran ayuda y facilitan estar en contacto con los sujetos de estudio e informantes clave. En este caso, whatsapp fue muy importante, ya que ayudó a coordinar y agendar las entrevistas.

Dentro de mi proceso de movilidad territorial educativa en la ciudad de Puebla, específicamente en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, la convivencia con mis compañeras de casa “roomies” no fue fácil, debido a los procesos sociales y territoriales son cambiantes y muy

heterogéneos; en esta experiencia personal tuve que eliminar modismos que se tienen en Chilpancingo, y aprender a hablar sin acento para evitar las burlas, es lo que podría llamar desterritorializar el lenguaje; en cuanto al vestido, tuve que adaptar mi vestuario a las circunstancias climatológicas y sociales, por ejemplo, usar shorts o vestido con mallas, ya que si iba a la escuela o salía a la calle sin éstas me encontraba con miradas extrañas o morbosas tanto de hombres como de mujeres.

En este proceso se va aprendiendo que para ciertas sociedades y ciertas áreas de estudio es necesario tener buena presentación, en mi caso, al estudiar sociología existía un código de vestimenta “formal y en tacones” cuando se asistía los exámenes de las materias del tronco común en las cuales se convivía con estudiantes de otras carreras. Sin embargo, en los exámenes propios de la licenciatura de sociología solo se requería vestir de una manera formal, pero sin tanta rigurosidad. Todas estas pautas de disciplina de la imagen corporal y de la moda, regidas por las relaciones sociales dentro de la institución académica como fuera de ella, generaron prácticas cotidianas que empezaron a modificar mi cuerpo, la forma de vestirlo, su cuidado y estilización, sin hacerme olvidar mi lugar de procedencia, siempre me gustó utilizar blusas bordadas² y siguieron siendo parte de mi vestuario, por lo general, en primavera. Reflexionando sobre estas prácticas se hace evidente que tienen que ver con el cambio territorial del cuerpo y principalmente en la percepción y la aceptación de los demás.

Durante este período mis compañeras de casa y mis amigas entablaban conversaciones sobre acudir al gym, ir a correr, comer más sano, algunos medicamentos que aceleraban el metabolismo, tips de belleza, la utilización de ciertos productos de belleza, mascarillas, estas conversaciones sirven para, en cierta forma, modificar el cuerpo y adaptarlo a los condicionamientos sociales que existen en los diversos grupos y sociedades, y ayudan a la adaptación social. A lo largo de ese trayecto de mi vida y cada vez que volvía a Chilpancingo, una tía siempre me recordaba “como te ven, te tratan”, esa frase marcó en mí una postura para ir modificando mi cuerpo, principalmente la forma de vestir y el adorno corporal.

² Estas blusas tienen bordados de origen indígena, están confeccionadas en telar de cintura, pertenecen a la comunidad de Xochistlahuaca y otros bordados a mano de origen Oaxaqueño de la comunidad de San Jerónimo Silacayoapilla.

La intención de este trabajo es reflexionar sobre cómo se dan los cambios y desde qué pautas sociales o territoriales; cuáles son las barreras que se encuentran al regresar al lugar de origen, mi propia experiencia de vida me mostró que consiente e inconsciente nos rodeamos de condicionamientos culturales que nos indican el cómo debe una mostrarse ante los demás y qué debemos desterritorializar del cuerpo al llegar a un lugar diferente. Si para una mujer mestiza, urbana es difícil adaptarse y deshacerse de ciertos modismos, los condicionamientos culturales que asumen las jóvenes indígenas son más rigurosos todavía.

Para las jóvenes indígenas las experiencias dentro de los nuevos espacios descubiertos por la movilidad han creado cierto imaginario de cómo vestirse y cómo adoptar ciertas representaciones sociales. Este imaginario se incorpora, principalmente, en la representación del cabello, en ambas culturas el cabello tiene un simbolismo muy grande, es la primera parte del cuerpo que es alterado, muchas de ellas empiezan a cortarse el cabello cuando llegan a la ciudad, actualmente ellas traen el cabello corto, además se maquillan, utilizan labial, ya sean en tonos rojos o piel, se arreglan las uñas con piedritas o esmalte, incluso empiezan a depilarse poco a poco, incorporan en su calzado las zapatillas para asistir a fiestas o a la escuela (dependiendo de la carrera a la que asisten, incorporan este calzado en su vida cotidiana); estas prácticas forman parte del proceso de adaptación al nuevo asentamiento territorial, en este caso Chilpancingo. Por otra parte, las relaciones familiares que tienen dentro de la nueva territorialidad influyen en el proceso de adaptación ya que contribuyen a la desterritorialización del cuerpo.

-En mi pueblo, las mujeres se arreglan más natural. (Eu, 22 años, estudiante de Economía)

Yo he crecido con la idea de que las mujeres deben arreglarse, maquillarse para verse bien, y a pesar de colaborar con las labores domésticas una mujer ha de tener las manos suaves. Ellas no suelen tener manos suaves, dentro de sus comunidades las labores domésticas no sólo se concentran en la casa, también en el campo y en la recolección de la cosecha, lo que ocasiona que su piel sea más gruesa. Su percepción es muy diferente a la mía, por lo tanto, hay que dejar a un lado los juicios de valor que se tienen para no sesgar la información.

Los rasgos distintivos que tienen estas jóvenes, principalmente de origen indígena y al mismo tiempo mestizas; es la piel morena, la cual varía de tonalidad dependiendo de la localización de la

comunidad y de las condiciones climatológicas, genéticas y las actividades cotidianas; el cabello negro, largo y generalmente lacio, aunque una de ellas tiene el cabello rizado; también suelen tener ojos grandes, una los tiene rasgados; y son de complejión delgada. Estas jóvenes se asumen mujeres indígenas Na Savi y Me'phaa o descendientes de estos grupos originarios, con gran orgullo y con ganas de superarse y ser mujeres empoderadas, para que sus pueblos se sientan orgullosos de que sus mujeres de origen indígena puedan sobresalir. Como menciona Gloria Anzaldúa en *Huellas en el cuerpo* "La llamaban prieta por su piel morena, tan oscura, la cual representa la herencia del indio en ella". El color de piel habita en esta frontera que con grandes rótulos anuncia que la piel oscura representa la subalternidad, el sujeto colonizado. (López, 2016)

Los cuerpos emergen y se construyen desde el espacio territorial en el que se nace. En un momento de movilidad territorial estos cuerpos crean una disputa dentro de una y dentro de la territorialidad pasada (a esto lo llamo el territorio nacido), este territorio donde una vuelve a encontrarse con el núcleo familiar, y que cuestiona las nuevas representaciones del cuerpo que evocamos. Las jóvenes comentaron que en su núcleo familiar, cuando regresan en vacaciones, las rechazan, las cuestionan por ciertas representaciones corporales, y dentro de su comunidad las rechazan y las llaman "Creídas", esta estigmatización hacia las jóvenes migrantes se da por ciertos atributos o características que poseen y que se expresan ante una identidad social devaluada en un contexto social particular, en este caso, las localidades de las jóvenes que se rigen mediante los usos y costumbres, las estigmatizan por el hecho de ser mujeres que decidieron estudiar, no casarse a temprana edad, salir de la comunidad y cambiar su forma de arreglo personal, verse diferente a lo acostumbrado en el lugar de origen, estos factores, en las comunidades Na Savi y Me'phaa, son percibidos de manera negativa.

Goffman (1963) define al estigma

como una marca, una señal, un atributo profundamente deshonroso y desacreditador que lleva a su poseedor de ser una persona normal a convertirse en alguien manchado. En los casos más extremos de estigma, se legitima el hecho que estas personas sean excluidas moralmente de la sociedad, de la vida social y que además producen una serie de emociones negativas en el resto de la sociedad, como el miedo o el odio. (p.45)

Este atributo marca la representación social tanto de mujeres como de hombres que sobresalen y alteran el arreglo personal, se ha legitimado un sentimiento de rechazo dentro del núcleo familiar y de los vecinos de la población, creándoles así un sentimiento de aislamiento en la comunidad.

CONCLUSIÓN

Al cerrar este primer capítulo es posible denotar que la movilidad se hace necesaria, ya que los servicios que ofrece la ciudad de Chilpancingo no se tienen en la región de donde provienen las mujeres que son objeto de estudio en este trabajo, ellas se ven obligadas a migrar hacia esta ciudad capital, porque cuenta con los servicios educativos y laborales que satisfacen sus necesidades, lo que les brinda una oportunidad de desarrollo académico. Se demuestra que Chilpancingo es una ciudad que recibe a la población de diversas comunidades del estado, algunas de origen indígena, y que dentro del espacio Universitario de la UAGro se han ido incorporando políticas de inclusión social —10% de la matrícula para grupos vulnerable— con las cuales jóvenes de pueblos originarios se incorporan en algún programa educativo dentro de esta universidad.

CAPÍTULO 2. EL TERRITORIO COMO MUESTRA DE CAMBIO CORPORAL

El cuerpo, como lugar de construcción social, está marcado de simbolismos y significados culturales. Este tema ha sido estudiado desde diversas disciplinas, por lo tanto, el cuerpo como parte del estudio del territorio puede ser entendido y comprendido de diversas maneras, y visto desde diferentes perspectivas. El cuerpo es la representación de múltiples formas e interpretaciones que coexisten de numerosas maneras y se construye desde el espacio; es un lugar habitado que se deconstruye cuando experimenta movilidad territorial o procesos migratorios. Sin embargo, el cuerpo es moldeado por las relaciones sociales que lo condicionan y que le dan forma; esto se da a través de expresiones corporales, la forma de vida, las condiciones de trabajo, los hábitos, el consumo, y la pertenencia a una clase social o cultural va marcando, cambiando el cuerpo físico y social.

El cuerpo es el efecto de una construcción social y cultural, en donde lo utilizamos como un modelo de posesión, se convierte como aquel recinto del sujeto, el lugar de los límites, las libertades y como objeto, privilegiado de su elaboración y voluntad de dominio. La imagen del cuerpo es una imagen de uno, nutrida con los materiales simbólicos que tienen existencia en otro lado y que cruzan al hombre en un tejido cerrado de correspondencias. (Le Breton, 2010)

Construir el cuerpo en el territorio es reconstruirlo en una sociedad específica, es decir, disciplinaria; lo que refiere a una sociedad donde los aparatos de control producen, regulan costumbres, hábitos y prácticas productivas, que aseguran la obediencia a sus reglas y sus mecanismos de inclusión como exclusión, que es lograda por las instituciones disciplinares, en este caso: las escuelas, universidades y el hogar (Foucault, 1998). En la representación del cuerpo influyen las condiciones de producción y reproducción que la sociedad demanda sobre el cuerpo mismo. De esta manera se articulan los mecanismos de poder, disciplinamiento, y violencia que se tiene ante los cuerpos de las mujeres.

De acuerdo con Rita Segato (2014, p.17) “el cuerpo de las mujeres es parte del destino de las conquistas y aquellas anexiones de las comarcas enemigas, inseminados por la violación de los ejércitos de ocupación”. Hoy en día, los cuerpos de las mujeres siguen teniendo el mismo destino, están dominados por el poder que tiene la sociedad patriarcal sobre ellos. El poder masculino cobra venganza por medio de castigos, alianzas matrimoniales, que se dan a través del cuerpo.

El castigo se da cuando se confrontan y trasgreden las normas de la sociedad del territorio originario; esto se ve en el rechazo a las mujeres que salen de la comunidad, esta forma de violencia se produce por medio de agresiones verbales cuando se empieza a cambiar la forma de vestir, hablar y comportarse ante las otras personas, uno de los castigos más fuertes es la exclusión de las mujeres que se embarazan al salir de la comunidad, en otras palabras, no solo se le excluye sino que se le rechaza. La movilidad de la comunidad originaria a otro lugar cambia el comportamiento tanto de quien se va como de su círculo cercano (la familia).

E-Antes, ¿qué te decía? (Se refiere al abuelo de O)

O-Pues antes no me decía nada, pero me vestía diferente. Te digo, cuando vivía en mi pueblo, me vestía diferente y ya pues decía: que estamos gastando mucho comprando ropa. Ya, cuando empecé a estudiar en Tlacuachis: que gasto mucho, que pobre de mi papá y así, pero mi papá no le hacía caso, ya tengo mi propia familia. Ya no tengo porque hacerle caso a mi papá, pues dice mi padre: “ya pues”. A lo mejor me ha criticado a mis espaldas, pues casi no me lo dijo así frente a frente: “oye no me gusta cómo te vistes”. (O, 20 años, estudiante de Derecho)

Además, en esta pedagogía de la crueldad se aplican las estrategias de reproducción del sistema; su principal función es el sometimiento del cuerpo y del territorio por medio de la violencia, la violación, la rapiña, y el dominio de los cuerpos. Estas estrategias alcanzan la máxima eficacia cuando se efectúan por medio de actos sexuales, despojando a los cuerpos de su propia jurisdicción. Obedece al control y dominio patriarcal que tienen los hombres hacia las mujeres en los pueblos originarios, donde el sistema de represión hacia las mujeres es fuerte.

Esta pedagogía obedece a las estrategias del segundo estado, cómo lo llama la autora Segato (2014), es aquella segunda realidad de la vida cotidiana e institucional la cual está marcada por acciones de corporaciones armadas de sicarios organizados que son conducidos por cabezas que actúan a nivel local, barrial y a una escala mayor como de un Estado-Nación, pero que se mueven por el capital circulante que se encuentra en todo el mundo. Este segundo estado es aquella relación entre el capital y las fuerzas de seguridad propias, es decir, corporaciones armadas del estado ocupadas para proteger a los dueños de la riqueza.³ Esta estrategia se apropia del territorio, de las mujeres y de los hombres donde la fuerza del capital es caudal y circulante y se incorpora a la dimensión de

³ Este segundo estado obedece a todo aquello que se encuentra detrás de los poderes institucionales, que de cierta forma le da legalidad al del tráfico de mujeres, la venta y compra de sus cuerpos.

proteger a los propietarios de las riquezas. En este caso, donde la venta y trata de los cuerpos de las mujeres se sigue dando en los pueblos del estado de Guerrero. Estos se justifican en los usos y costumbres de las sociedades rurales, aunque al mismo tiempo se interrumpen y confrontan con los “mandamientos” de lo que se debe hacer con el cuerpo de las mujeres.

E- ¿Te consideras parte de ese grupo Mixteco, o ya no?

C-No, ya no porque yo ya no tengo ninguna costumbre de ellos.

E- ¿Por qué?

C-Pues porque ellos piensan un poco más, o sea, las mujeres se venden, todavía las venden, las venden sus papás. En caso de mi familia eres libre de escoger con quien quieres estar y porque la vestimenta es diferente, todavía utilizan faldas largas, blusas y así. (C, 22años, estudiante de Derecho)

Lo anterior muestra la existencia de rapiña en los cuerpos femeninos, se ve manifestada en algunas formas de invasión corporal, la venta de mujeres, la comercialización. Los cuerpos se ofrecen al otro, se regalan en forma de alianzas matrimoniales con otras familias. El proceso de mercantilización de los cuerpos es con dinero o en especie.

La relación total del intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, sino entre dos grupos de hombres y la mujer figura sólo como uno de los objetos de intercambio, no como uno de los participantes asociados (...) las mujeres se ubican en la opresión en sistemas sociales antes que la biología, las mujeres son entregadas en matrimonio, tomadas en batalla, cambiadas, compradas y vendidas... (Rubin, 2013)

La mercantilización y opresión que se da en las localidades de la Montaña, en la cultura Me'phaa y Na Savi, tiene que ver con el control que tienen los hombres y la sumisión de las mujeres desde temprana edad. Las condiciones de vulnerabilidad territorial no aseguran las garantías legales respecto a hombres y mujeres, estas situaciones que sufren las mujeres por cuestiones de género influyen directamente en la persistencia de la mercantilización que padecen desde temprana edad y a lo largo de su vida. Es indispensable tomar en cuenta que la violencia de género experimentada por las mujeres indígenas está marcada por la pertenencia a sus pueblos cuyas identidades étnicas y derechos colectivos deben ser respetados y reconocidos (Flores, 2014). Más aún, las mujeres indígenas también son violentadas en el intercambio social, no solo por la discriminación de género dentro del entorno indígena, sino también por un contexto de racismo, colonización, y exclusión

social. Al conjuntar esto nos damos cuenta que la violencia de género en las regiones indígenas se presenta por el hecho de ser mujeres-niñas-indígenas o mujeres-jóvenes-indígenas en un contexto de vulnerabilidad social (de violencia y situación de pobreza), ellas son víctimas de trata y de discriminación.

La venta de mujeres jóvenes en la Montaña de Guerrero es una costumbre arraigada, donde la población es consciente de ello. Las organizaciones defensoras de los derechos humanos estiman que, en 17 años, existen aproximadamente 300 mujeres que han sido dadas en matrimonio, sin consentimiento, a cambio de dotes. En esta región, algunos hombres pagan a las familias de las mujeres entre 60 mil pesos y 180 mil pesos, este dato es del periódico Excélsior (Tonantzin, 2017), nos damos cuenta que a las mujeres les tocó ocupar un papel inferior que, a la vez, determina la existencia de una relación desigual de poder. El poder de los hombres sobre las mujeres se da imponiendo valores, que son entendidos por la sociedad como naturales. Esas imposiciones asumen la forma de lo que Lagarde (1997) llama cautiverios:

De las madres, esposas, monjas, prostitutas, presas y locas. En ocasiones, el cautiverio lo asumen algunas mujeres de modo pasivo y otras se sienten felices en él. Estas mujeres no son conscientes que la violencia contra ellas es una violación de sus derechos humanos, sus libertades fundamentales y que las privan total o parcialmente del reconocimiento, satisfacción y ejercicio de los mismos. (P. 64)

La violencia contra la mujer es una ofensa a la dignidad humana y una manifestación de las relaciones de poder históricamente desiguales entre mujeres y hombres. En ciertos casos, este proceso de mercantilización se deja de hacer en las familias porque empiezan a tener conciencia del proceso por el que ellos pasaron, así que quieren que sus hijas ya no sufran ese suceso, por lo tanto, les dan la oportunidad de salir a superarse (seguir estudiando).

También aludo a esa mercantilización industrial donde se vende la imagen de mujer perfecta y de la belleza occidental ante la imposición de una raza y un modelo estereotipado de mujer, al llegar a habitar a un nuevo lugar se deben aceptar las modas impuestas para las mujeres y cambiar su ser mujer. Las dos premisas que expongo sobre este mecanismo de control del cuerpo femenino se han aceptado en los territorios donde los usos y costumbres rigen el entorno, mientras que la segunda escala es parte de un mecanismo de control, de adaptación social que es marcado por el género,

que es el resultado de la socialización del sexo a partir de diferencias sexuales y capacidades reproductivas, que subyacen en toda relación entre hombres y mujeres. Ésta es una dimensión de la sociedad que surge de la existencia de cuerpos sexuados, donde existe la probabilidad de producir otro(s) cuerpo(s) (De Barbieri, 1992) y que al mismo tiempo forma parte del control y el poder en las relaciones distintivas a partir de los sexos. Este concepto permite entender que tanto mujeres como hombres reciben socialmente una cultura que impone diferencias.

Antes casaban a las niñas, por ejemplo, muy niñas para mí. Porque al igual que mi mamá se casó a los 14, y yo digo no, no lo puedo creer. ¿Cómo la obligaron a hacer eso sus papás?, digo -no pues, yo no me baso en esa idea ya-, pues para ellos, yo ya no pues. De hecho, mi propio abuelito lo dijo: “a ti ya no te van a comprar, porque ya, ya te saliste del pueblo y ya andas como loca allá, por allá donde andas”. Para él estoy loca, de que ya salgo y así. “Y ya no te van a poder comprar” dice: “no te van a poder comprar”, y le dice a mi hermanita: “a ti si te van a comprar, porque estas niña y te vas a quedar, y no vas a estudiar”. Y así tienen esa mentalidad muy cerrada, de que, pues hasta la vez siguen comprando, aunque tú no lo quieras al chavo. Si te fueron a pedir y dieron tal cantidad es porque ya te vas a casar con esa persona. Aunque tú no lo quieras. Y así le paso a mi mamá, pero como le digo, o sea se acostumbró a mi papá y, pero ahora mi papá dice que ya no es como antes, ha cambiado mucho. (O, 20 años, estudiante de Derecho)

Como se ve en las entrevistas, la rapiña de los cuerpos se basa en lo que Foucault llama tecnologías del poder, que son formas simultáneamente individualizantes y totalizadoras en territorios específicos. El efecto de todo este paradigma del poder es que existe un biopoder. Es una tecnología anatómica, biológica, individualizante y específicamente vinculada con las relaciones del cuerpo, que atenta los procesos de la vida que se ven caracterizados por un poder que va más allá de la función de matar, sino que es invadir la vida eternamente, tatuarla: esta tecnología de poder sexual no solo es represiva, también es productiva y positiva (Foucault, 1986). Así mismo es parte de las intervenciones políticas y económicas que se dan por medio de incitaciones o frenos a la procreación, y se da por medio de campañas ideológicas, de moralización o responsabilidad, de cierta manera, es un control sobre los cuerpos femeninos y masculinos. El biopoder crea ciertas redes de relaciones donde los cuerpos pasan a ser territorios, y un jefe será quien los controle y domine. Para Mbembe, que retoma a Foucault, el biopoder es aquel régimen inédito que toma como nuevo objetivo y vehículo de acción el control de la población, la sumisión corporal y sanitaria de los ciudadanos (Mbembe, 2006).

El territorio, en otras palabras, está dado por los cuerpos. Las redes se conforman con relación a la jurisdicción territorial estatal-nacional, con sus rituales, códigos e insignias, aunque dicha jurisdicción también es el propio cuerpo que, ahora, debe ser el bastidor en que se exhiben las marcas de la pertenencia. Estas marcas de pertenencia parten de la idea de que en los cuerpos y estas redes existen identidades de género, identidades territoriales, lazos entre las personas y los lugares transitados a lo largo de su vida cotidiana; así como en sus orígenes, su historia de vida y su geografía, sobre todo, en las cosmovisiones que tienen sus pueblos.

Cuadro 1. El tiempo y espacio del cuerpo de las mujeres en la vida cotidiana

Cuerpo de las mujeres	Espacio de las mujeres	Tiempo de las mujeres	Memoria de las mujeres
Cuerpo vivido	El espacio para los cuerpos locales y globales	Es la vida de las mujeres en la comunidad	Saber de dónde son, a dónde va, cómo venimos, cómo somos ahora y cómo nos representamos
Cuerpo representado	El espacio de las mujeres en toda su extensión territorial en la comunidad	El tiempo invertido en la representación social	Valorar nuestros saberes y comunidad
Cuerpo territorio	El espacio de las mujeres en toda su extensión territorial dado en la cotidianidad urbana	El tiempo dado en su proceso de movilidad territorial	Entender nuestra representación de mujer

Cuerpo proyectado	Como me veo	Tiempo invertido en el arreglo personal	Cómo se vestía Cómo se veía
Cuerpo en movimiento	Hacia dónde voy En qué lugar me encuentro		Saber cómo fue el proceso de movilidad territorial

Fuente: Elaboración propia.

Los campos de acción buscan entrelazar la armonía de un territorio, por ende, las comunidades se asientan en relación al territorio del cuerpo de las mujeres junto a los campos, como es el espacio, el tiempo, y su memoria. Estos campos de acción planifican, proyectan y diagnostican la forma de organización social de las jóvenes indígenas, de tal forma que han activado su proceso de movilidad territorial y su forma de corporizar las vivencias obtenidas para su adaptación en la ciudad.

2.1 PENSAR EL TERRITORIO ANTE LAS DINÁMICAS CORPÓREAS

El vínculo que existe entre el cuerpo y el territorio es que por medio de éste se constituyen territorialidades que son una construcción cultural, esta se apropia de la tierra simbolizándola, marcándola e incorporándola hasta hacerla cuerpo. Donde el cambio de región y territorio en las personas transforma las actitudes y aptitudes que se reconfiguran conforme a las relaciones sociales. Esto ocurre en el entorno con el que se tiene contacto, y así se incorporan dinámicas cotidianas. Al existir este vínculo se pueden crear movimientos territoriales hacia las urbes.

El territorio es aquel espacio de superficie terrestre, en el que fluctúan interacciones sociales, económicas, políticas y culturales, donde los actores sociales se posicionan sobre una determinada área, es decir, son las interrelaciones que existen dentro del espacio geográfico que se dan en un territorio específico, las cuales son trasladadas a lo que se conoce como territorialidad, es decir, la conducta adoptada por una persona o grupo para tomar posesión de una área ejerciendo relaciones de control, manipulación y de poder.

Para Mabel Manzanal (2016) en el territorio aparece el ejercicio del poder, la producción social del espacio en la cual se da el resultado del ejercicio de las relaciones de dominio (p. 169). A su vez el cuerpo es un territorio, en el que se producen, estos ejercicios de poder, por medio de las costumbres, normas, el dominio que una misma tiene sobre él y las relaciones que se tienen entre dichos factores. Es un territorio que expresa de donde es, se construye diariamente conforme a la realidad que se vive, pero es un lugar que tiene una imagen que se crea, recrea y reconoce.

Así mismo, la territorialidad “abarca los intentos por parte de un individuo o grupo para afectar, influenciar o controlar personas, fenómenos y relaciones a través de la delimitación y afirmación del control sobre un área geográfica” (Sack, 1986, p. 1). Esta puede clasificarse por el ámbito de pertenencia que identifica y delimita lo que es propio y ajeno, tiene cierto tipo de comunicación que identifica los límites de posesión, debe implementar un control sobre el acceso al área y las cosas que están sobre ellas.

En el cuerpo existe cierta territorialidad, cuando se tiene una movilidad el cuerpo tiene que adaptarse a las nuevas circunstancias del espacio geográfico, en él cambian muchos factores del cuerpo social, interacciones, la forma de ver la vida, la forma de vestir y de hablar en este nuevo territorio, de cierta forma se elimina parte de su pasado y e incluso parte de su yo para adaptarse.

En relación a la territorialidad, existen estructuras culturales e históricas que repercuten en las prácticas actuales y que, a su vez, se modifican y se ven reflejadas en la organización futura; en este caso hablamos de los cambios corporales normativizados en los procesos de desterritorialización. Este proceso de desterritorialización del cuerpo surge principalmente por el proceso de movilidad que llevan a cabo las estudiantes indígenas, que se dan por circunstancias de superación educativa y personal, en esta transformación ellas llevan pasan por un proceso de adaptación en los territorios que les son extraños, en este caso, el territorio mestizo y Chilpancingueño; donde las relaciones extrapersonales e intrapersonales fungen un papel principal en la desterritorialización del lugar de origen, en esta transformación se lleva a cabo un proceso de negociación; con la vestimenta, el leguaje y el comportamiento de estas jóvenes indígenas.

Esquema 1. Los procesos del cuerpo en el territorio.



Fuente: Elaboración propia.

En la Esquema 1, se muestra que el cuerpo en sí mismo es un territorio. Esto quiere decir que el cuerpo es un lugar y el primer nivel que una persona muestra, expresa de dónde es, las actividades que realiza, el cual habita en un territorio específico que está influenciado por la relación naturaleza-sociedad, este entorno marca la vestimenta, las normas de comportamiento y el lenguaje; sobre todo en la representación de las mujeres y hombres indígenas. La representación va a ser producto de las mismas prácticas sociales que de cierta manera reflejan los conflictos y presiones al interior de la comunidad, de igual forma, constituye la manera en que estos sujetos sociales aprenden los acontecimientos cotidianos desde que son infantes y así integran el conocimiento espontáneo y el sentido común de la sociedad en la que viven.

El cuerpo se ve desterritorializado al momento de una movilidad educativa, laboral, ya sea una migración interna o externa, no solo se desterritorializa de un ámbito físico, sino también desde el cuerpo, se dejan a un lado las particularidades de su vestimenta, en otras palabras, de su arreglo personal y modifica así la representación social de una comunidad; en esta desterritorialización corpórea existe un cambio sociocultural en el que se generan y se llevan a la práctica actividades culturalmente significativas producidas por el ser humano; “son variaciones diferenciadas o

alteraciones relativamente amplias, no temporales, y no irreversibles en la organización de la vida social y sus múltiples relaciones sociales de sus diferentes sistemas". (Mercado, 2008, p.22).

E— ¿Qué es lo que primero que empezaste a modificar cuando llegaste a vivir aquí?

Es— Primero, fue la lengua porque tenía que aprender a comunicarme en castellano con la gente de la ciudad, luego tuve que modificar mi comida, calzado, arreglo y transporte.

E— ¿Ahora qué es lo que utilizas y más ocupas?

Es—Ocupo el celular, ropa escolar, zapatos, material para arreglarme como espejo, peine, y otros maquillajes. (Es, 22 años, estudiante de Enfermería)

De acuerdo con la experiencia de Es, uno de los principales procesos de desterritorialización es el lenguaje, dejar a un lado la lengua Me'phaa o el Na Savi para así aprender castellano en la escuela y poder comunicarse en la ciudad. Otro proceso importante es el cambio de vestimenta, la forma cómo nos ven los otros, que junto al arreglo personal, es una forma de control y manipulación de la sociedad para representarse como superiores en aquellas poblaciones subalternas. El tercer proceso es la adopción de un nuevo régimen alimenticio, muy diferente al de las comunidades. El último, la forma de movilización, o sea el transporte, dejar la caminata para sustituirla por transportes terrestres. Aunado a este proceso de desterritorialización corpórea y física existe el proceso de reterritorialización en el cual se juega una nueva dinámica de representación social del cuerpo, donde las jóvenes indígenas entrelazan las nuevas y viejas prácticas corpóreas, se readaptan a las costumbres, normas y valores de la comunidad de origen.

Ante esta desterritorialización y reterritorialización van a existir estructuras culturales e históricas que repercuten en las prácticas actuales y, a la vez, su modificación se ve reflejada en aquella organización futura, en este caso hablamos de los cambios corporales normativizados en los procesos de desterritorialización. Es decir, el territorio se sienta sobre principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que se sistematiza en el cuerpo.

El cuerpo se inserta en un estructura simbólica del cual es un efecto de la cultura en la que se encuentra inmerso, es atravesado y constituido por el lenguaje, pues es en la palabra y en el discurso donde los seres humanos reconocen su subjetividad y nombran su cuerpo (Giles, 2013,p.62). Por lo tanto, las prácticas que forman el sentido del territorio forman al sujeto y la lengua va otorgar elementos distintivos que proporcionan y refuerzan los lazos identitarios, culturales y de tradición

que interpretan los fenómenos locales y sociales, lo que repercute en la forma de interpretar los sistemas de interacción. Sin embargo, las jóvenes, al regresar a su territorio de origen, regresan a las normas culturales y códigos lingüísticos para desenvolverse en su vida cotidiana, al tener movilidad el habla va a otorgar otro sentido al igual que los códigos lingüísticos que se generaran mediante ésta. En el proceso de movilidad territorial las jóvenes indígenas empiezan a aprender y a perfeccionar el castellano generando así nuevas definiciones para las palabras.

Por lo tanto, Giménez (2005) dice que “se entiende por territorio aquel espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas... el territorio es producido, regulado y protegido en interés de los grupos de poder. Es decir, la territorialidad resulta indisociable de las relaciones de poder”. (p.6)

Esta territorialidad física de la que se habla desde las relaciones de poder y apropiación del espacio; en las comunidades indígenas Me'phaa y Na Savi son similares, ya que se rigen por ciertos controles organizacionales para el ejercicio de poder en las mujeres. Uno de estos es la lengua que se regula y se protege para preservar la cultura de la comunidad rural. También las normas de vestimenta que establece el territorio en sí, que marcan la pauta para el deber ser de una mujer.

E- ¿Cómo consideras que es ser mujer joven en tu comunidad?

Es-Pues una buena joven, respetuosa y amable. Estimula la consolidación de los grupos que me compromete con las personas. (Es, 22 años, estudiante de Enfermería)

Las reglas que establecen el sentido del territorio se incorporan, se hacen cuerpo y funcionan como estructuras que permiten la construcción de la realidad. De esta manera, ¿es posible analizar territorialidades que se transforman en cuerpo a través de una historia que se incorpora?, y ¿en la medida que el territorio puede ser hablado, es posible hacer mención de territorialidades simbólicas?, en respuesta a estas interrogantes se constata que cada cuerpo genera historia desde la territorialidad, mediante la vestimenta, el peinado, la lengua, las costumbres que cada una tiene y genera en el territorio. Por lo tanto, las mujeres migrantes internas aceptan las condiciones de la vida cotidiana, de donde pasan a la adopción de un nuevo estilo de vida, a la toma de conciencia, e integración voluntaria y forzada de la sociedad receptora, la cual crea un proceso crítico y reflexivo en ellas, como parte de su historia corporal y territorial.

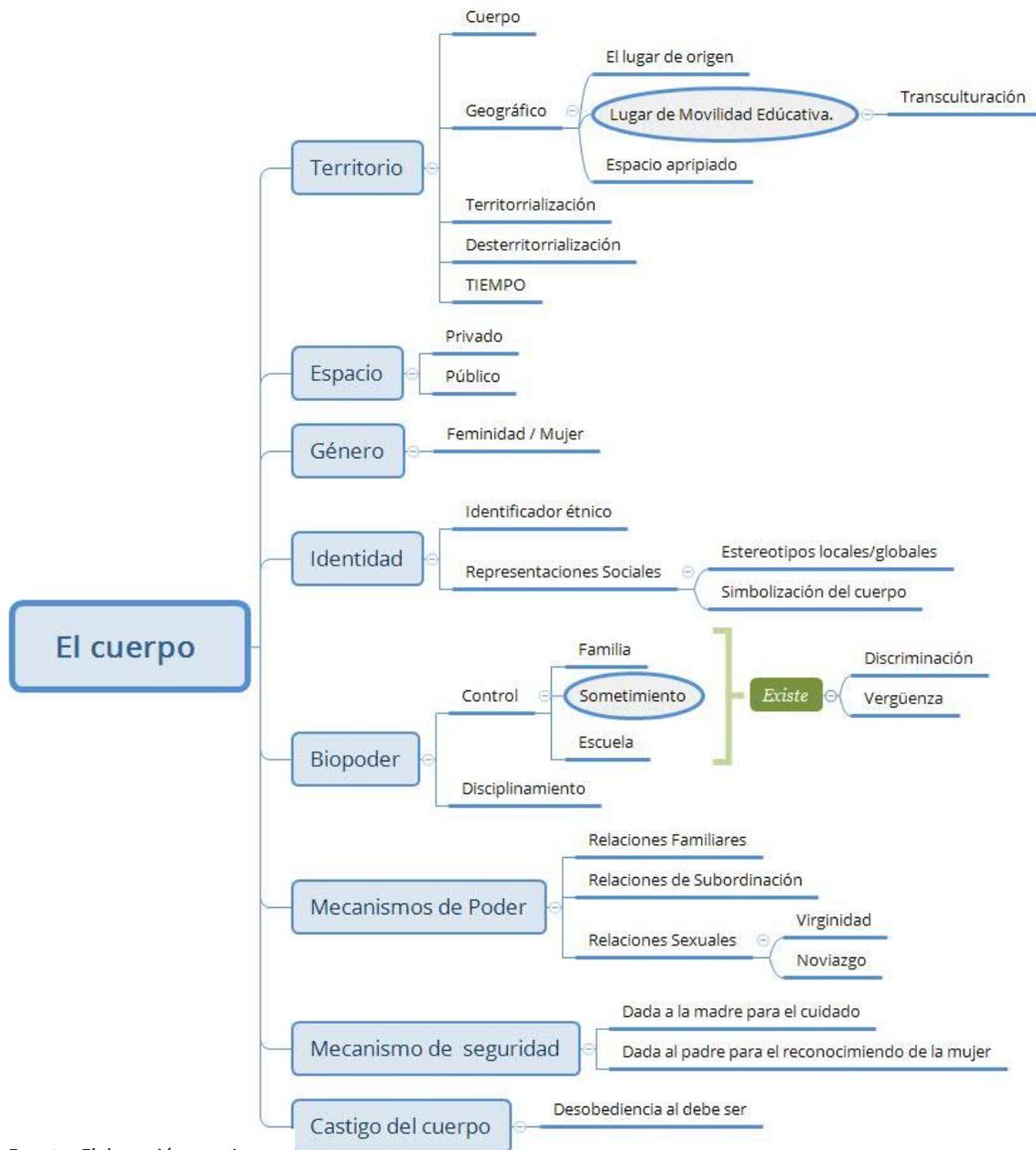
La territorialidad se hace cuerpo y se inscribe en él, dentro de un orden específico de significados. Incluso es posible establecer que el territorio es apropiado por los miembros de una comunidad, esto implica que los miembros de una población humana construyan el sentimiento de ese espacio en común.

Giménez (2005) plantea que el territorio es aquel espacio de superficie terrestre, en el que fluctúan interacciones sociales, económicas, políticas, culturales, donde los actores sociales se posicionan sobre una determinada área, es decir, son las interacciones del espacio geográfico dadas en una área geográfica específica, las cuales son trasladadas a lo que se conoce como territorialidad, que es la conducta adoptada por un individuo o grupo para tomar posesión de una área ejerciendo relaciones de control, manipulación y de poder, este debe ser mirado desde su interior, estableciéndose dentro y fuera, independientemente del tamaño del grupo social que ejerce control.

2.1.1 EL CUERPO COMO ESPACIO DE PODER Y ESPACIO DE RESISTENCIA

El cuerpo se ha mirado desde la biología, geografía, medicina y antropología. Para la sociología el cuerpo forma parte de aquel campo de estudio donde la corporeidad humana es un fenómeno social y cultural, materia simbólica, objeto de representaciones e imaginarios que se tejen en la vida cotidiana desde las percepciones más triviales hasta las más complejas producciones.

Mapa Conceptual 1. Elementos que atraviesan y que son cuerpo



Fuente: Elaboración propia.

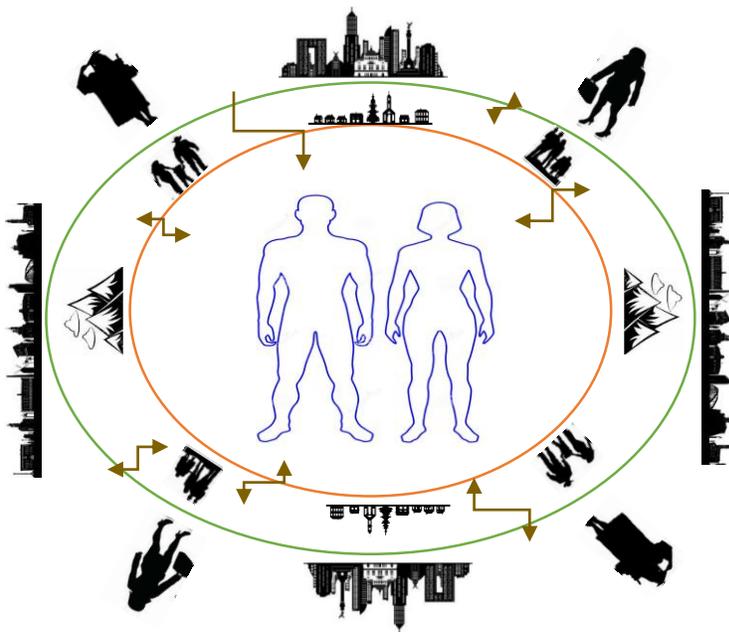
El cuerpo es un espacio de poder y resistencia que entra en conflicto cuando interactúa con diferentes clases sociales. En estos espacios existe un biopoder, mecanismos de disciplinamiento y todas aquellas relaciones que conllevan a controlar el cuerpo; lo que detona los dispositivos de control es el sistema patriarcal, desde las normas concebidas por el poder masculino; este poder marca las conductas y patrones establecidos que rigen a la sociedad, el sistema colonizante de la

cultura mestiza y blanca genera mecanismos de control a través de los medios de comunicación y sus programas sociales, generando la disminución poblacional de las culturas originarias, mediante de la discriminación, el saqueo cultural y territorial. El sistema educativo es generador de discriminación y exclusión por lo que exige que dentro de las aulas escolares se maneje el castellano como lengua común.

Dentro del control social existen los procesos de discriminación y sentimiento de exclusión, las jóvenes Me'phaa y Na Savi al llegar a Chilpancingo experimentan un cambio en sus usos y costumbres, dejando un espacio, donde no solo plasmaron sus marcas identitarias sino también formaron parte del entorno, es con ello que pasan a ser una habitante más de una ciudad que cambia y a la vez las trasforma, la sociedad las absorbe a sus prácticas diarias, las integra y las rechaza al mismo tiempo, por la forma de hablar y vestir. La discriminación, en palabras de Gilberto Rincón Gallardo (Callejas & Piña, 2005), "consiste en actitudes y prácticas de desprecio hacia personas o grupos quienes se le ha sido asignado un estigma social, es el trato injusto que puede recibir una persona por pertenecer, o porque se perciba que pertenece a un grupo particular" (p.70). Las jóvenes indígenas pueden sentirse discriminadas por los habitantes locales, por el hecho de ser mujeres indígenas, hablar diferente o viceversa al rehacer su comunidad este sentimiento de discriminación se vuelve exclusión y estigma. Tomemos el ejemplo de Jc, quien, aparentemente, no había sido discriminado por la sociedad, aunque dicha discriminación ya estaba asumida; *Jc, de 25 años*, comenta que antes se vestía mal, hace alusión a la vestimenta típica de su lugar de origen, al llegar a Chilpancingo sus papás lo vistieron conforme se hace en la "ciudad," mencionando él "por lo menos debe verse como de ciudad", aunque su calzado diga algo diferente, para evadir la discriminación; tanto mujeres como hombres se adaptan al espacio para olvidarse del pasado.

No solo existe la discriminación sino también un sentimiento de vergüenza, emoción que se experimenta en el ámbito subjetivo a partir de un juego que puede ser entre palabras, miradas y percepciones, cuyo resultado deviene de marcaciones en los cuerpos y acciones socialmente inadecuadas, que se evidencian principalmente en los ropajes de los sujetos y en las superficies vestidas de sus cuerpos. Para Elías (1993) la vergüenza “es un miedo a la degradación social, o dicho en términos más generales, a los gestos de superioridad de los otros” (p.499). La vergüenza se equipara a un sentimiento de inferioridad o humillación, es decir, no solo por exceso de mirada, sino debido a una mirada superior que pone en evidencia relaciones de interdependencia atravesadas por la subordinación y el sometimiento. Esto se refleja en el lenguaje, cuando las jóvenes hablan su dialecto con familiares o paisanos se generan las miradas de sometimiento, es decir, ellas no deben hablar más su lengua materna, por lo menos en el espacio citadino, por eso cuando se les pregunta si hablan o no la lengua, les da vergüenza aceptar que lo hacen, esto también se nota con la vestimenta y el calzado, dentro de la urbe el uso de prendas utilizadas en las comunidades o de trajes típicos generan un sentido de degradación ante los ojos de las personas ciudadinas.

Esquema 2. Ordenamiento del cuerpo conforme a los espacios de poder



Fuente: Elaboración propia.

El cuerpo está regido por tres esferas principales, como se muestra en el esquema 2. La primera y centro de todo es el cuerpo, la segunda esfera es el lugar de origen que está regidos por las normas del deber ser y el disciplinamiento. La tercera esfera es la movilidad territorial y educativa donde ellas se adaptan y modifican.

El cuerpo se presenta como un lugar primario para la operación de las modernas formas de poder que han sido frontales, represivas, sutiles y productivas, este se aprecia y se adjudica inconscientemente por los sujetos sociales. Michel Foucault (2012) lo concibe como un lugar por excelencia para explorar la construcción de diferentes subjetividades, así como para reconocer la labor minuciosa del poder disciplinario y productivo actuando sobre sus cuerpos. Y éste está en constante cambio, dependiendo del disciplinamiento que las instituciones nos imponen inconscientemente, la escuela y la universidad son instituciones que moldean, condicionan el cuerpo y lo transforman conforme a sus discursos, que se van incorporando a las prácticas diarias, esto crea los estereotipos que son generalizaciones preconcebidas sobre atributos o características de la gente en los diferentes grupos sociales que cada persona va siguiendo conforme a la imagen impuesta, por ejemplo, de belleza enfocada a la moda, junto a estos existen los estereotipos de género que son aquellos atributos asignados a hombres y mujeres en función del sexo, constituyen la base sobre la que se articula la propia existencia, partiendo de códigos y categorías de identidad dictados por la cultura.

En la segunda esfera existen diferentes instituciones que rigen qué es lo normal, el deber ser, cómo se disciplina el cuerpo por medio de los mecanismos del poder: la familia, la religión, el Estado, la población, los grupos que rigen las costumbres y tradiciones de la localidad. En el disciplinamiento social existe una relación del poder-saber (se rige por la población donde se comparten qué es lo correcto conforme a su verdad). En esta esfera el Biopoder se ve ejercido por el control de los cuerpos, por medio de las relaciones familiares, este control que se da por el sometimiento en la forma de cómo debe vestir una mujer y cómo se debe comportar, al salirse de este proceso de discriminación y rechazo, las jóvenes empiezan a estigmatizar sus cuerpos, a transgredir las normas del deber ser y al existir estas transgresiones los pobladores castigan a las mujeres por medio del rechazo. Esta normalización del cuerpo social también se da a través del lenguaje. De igual manera la religión utiliza mecanismos de poder y control sobre los cuerpos, porque rige este espacio conforme a lo que mandata la biblia.

E- ¿A ti te ha dicho algo tu abuelita de cómo te debes de vestir?, o ¿tu mamá?

C-Ah sí, mi abuelita dice que vestidos cortos no, que si llevo un vestido corto dice que está muy corto (se ríe), peinarse, que si llevo el cabello suelto dice que estoy muy pachona (mueve su mano junto al hombro haciendo una señal que simula cómo se pone su cabello, sacando la sonrisa, pone su puño en el cuello/barbilla), que no sé qué, y este... cuando te pintas, dice este que (se empieza a agarrar la mejilla), parece que, porque se pintan parecen payaso (saca una sonrisita y agarrándose la mejilla, mueve la mano), si (se ríe), o sea no, a ella no le gusta, pues no está acostumbrada. (C, 22 años, estudiante de Derecho)

En esta misma esfera existe cierto tipo de seguridad que está dada por la madre al cuidado del cuerpo y la reputación de las hijas, mientras que el control y la dominación son un atributo del padre, quien debe cuidar la reputación de la mujer y la familia ante la sociedad, al salir de la comunidad se le indica a la joven que no debe embarazarse. Otro mecanismo de poder es el de la sexualidad, las mujeres deben preservar su virginidad. Para ello se le vigila, por medio de llamadas y visitas.

Por otra parte, la impartición de justicia conforme a los usos y costumbres, en esas comunidades se norman las conductas de las personas que viven ahí mediante usos y costumbres. Ante este ejercicio de soberanía, ciudadanía y justicia, existe también el control sobre la participación femenina, donde se le excluye de la vida pública y de la participación política, haciendo a un lado el respeto a su derecho a ser representante y ser representada.

En las comunidades involucradas en este estudio, la globalización entró pasivamente, despojándolas poco a poco de su cultura, su control de la tierra, modernizando las formas de vestir y el comportamiento de jóvenes. Existe un acuerdo a nivel global que cuenta con una simbiosis Comunidad-Estado para lograr una verdadera democracia que permita ejercer la ciudadanía.

Cuando una mujer proveniente de una comunidad indígena se traslada a una ciudad está ejerciendo sus derechos. Ella reconoce que es libre para acceder a la educación y que al igual que los hombres tiene voz. Las mujeres de las comunidades rurales tienen ciudadanía, pero no la ejercen.

La tercera esfera se refiere a la movilidad territorial que tienen las jóvenes estudiantes, con el deseo de superarse y empoderarse como mujeres. En el nuevo territorio existen diferentes instituciones: la escuela, la familia -que predomina-, la sociedad -estratificada y clasista- que tiene el control y el

poder de sometimiento de los cuerpos, este debe estar adaptado a las normas y comportamientos de la nueva sociedad disidente, este poder que va a generar procesos de discriminación desde la cultura mestiza hacia la cultura indígena, es así que las personas ajenas al nuevo territorio van a sentirse rechazadas y avergonzadas por no ser originarios del lugar, por lo cual crean conductas de poder y protección; ocultan su lengua, su vestimenta, y cambian actitudes cotidianas.

El formato étnico o religioso, siempre eminentemente identitario de la red de afiliación política, pero la disputa por dominio territorial y la globalización del capital y del mercado unifican todas las disputas. Por eso, las personas son obligadas y presionadas a alinearse en torno de los signos que demarcan estas jurisdicciones, a riesgo de que, de no hacerlo, no puedan ni expresar sus intereses ni encontrar medios para alcanzarlos. El formato de las identidades, como soporte de la política, tiene que ver también con lo territorial. (Segato, 2014, p.42)

Como dice Rita Segato (2014) los formatos étnicos deben estar controlados por ciertos dominios e intereses de los sujetos que tienen control sobre los territorios corpóreos y geográficos. Esto corresponde a los mecanismos de poder en las relaciones familiares, sexuales y de subordinación, estas controlan desde otro territorio al cuerpo de la mujer y sometiéndola.

El género es un sistema social que divide el poder. Por lo tanto, es un sistema político, es decir que a lo largo del tiempo las mujeres han sido económicamente explotadas, relegadas a la esclavitud doméstica, forzadas a la maternidad, sexualmente cosificadas, físicamente ultrajadas, utilizadas en espectáculos denigrantes, privadas de voz y de cultura auténtica, del derecho al voto, excluidas de la vida pública. (MacKinnon, 1995, p. 6).

Por las razones expuestas, las mujeres han sido constantemente rechazadas, algunas de las que han salido a estudiar siguen siendo discriminadas y ultrajadas por ser mujeres y de origen indígena. Cuando quieren participar en un cargo público o político en sus comunidades, les dicen que no votarán por ellas. Hoy en día, estas mismas mujeres que son controladas por el biopoder y la biopolítica (en controlar la vida, su producción y sus políticas de la sociedad), luchan por su reconocimiento para no ser parte del mercado de producción. En otras palabras, luchan por su propia vida.

E —¿En el caso de las mujeres que son vendidas y violentadas, tú en que las ayudarías?

C —Mh, son muchas cosas, podría... bueno... podría ser que ellas sepan más acerca de lo que ocurre en su comunidad, de cuáles son sus derechos, porque las mujeres, no o sea si una que está estudiando, menos una que no está estudiando, menos alguien que no está estudiando (mueve la cabeza) menos saben sus derechos, entonces por eso sería bueno que ellas sepan cuáles son sus derechos, que no las tienen que vender, que no las tienen que golpear, porque allá sus esposos todavía que digamos son los que mandan, que no nada más se tienen que dedicar al hogar. (C, 22años, estudiante de Derecho)

Este es un claro ejemplo de como las estudiantes salen de su comunidad para tener la posibilidad de, a su regreso, cambiar los espacios de dominación masculinos. Ellas saben que no debe haber control sobre su cuerpo, por eso transgreden las normas y luchan por los derechos que les corresponden. En esta esfera existen ciertos ejercicios de Gobernanza; por ejemplo y como ya se mencionó anteriormente, en la UAGro existen políticas de inclusión social, la casa del estudiante indígena, y el 10 % de su matrícula para jóvenes indígenas.

Por otra parte, existe gobernabilidad en el cuerpo de las mujeres y de los hombres. En las instituciones existe una forma de dominación y disciplinamiento de los cuerpos que se refleja, por ejemplo, desde el momento de pedir permiso para ir al baño, hasta para realizar actividades como practicar fútbol. En tanto, en las comunidades, el control del cuerpo responde al deber ser de una mujer y está reflejado en el modo de educación.

La dificultad para el ejercicio de esa gobernanza se da principalmente en la sumisión de ser indígenas y mujeres pobres, existe un poder patriarcal que rige la normativa del cuerpo y comportamiento en los pueblos, específicamente el cómo ser hombre y cómo ser mujer.

2.2 DEL PUEBLO A LA CIUDAD: EL PROCESO DE MOVILIDAD TERRITORIAL DE LAS JÓVENES ESTUDIANTES INDÍGENAS

Los sujetos sociales configuran el territorio, pero al mismo tiempo son afectados por el mismo, por eso debemos entender que el territorio también es construido desde las jóvenes indígenas. Cuando existe la movilidad territorial por parte de las estudiantes indígenas, el cuerpo se va desterritorializando, hacemos alusión al concepto de Giménez (2005) que nos dice que la desterritorialización física no implica automáticamente la desterritorialización en términos

simbólicos y subjetivos. Se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo, a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo, la nostalgia y el cuerpo.

Para que exista una desterritorialización debe existir un proceso de movilidad social. Para Grajales (2015):

La movilidad social se refiere a los cambios que experimentan los miembros de una sociedad en su posición en la estructura socioeconómica. La promoción de la movilidad social es importante por razones de justicia, de eficiencia y de cohesión social. Además, existe un vínculo importante entre la movilidad social y la movilidad territorial. (P.2)

La desterritorialización está ligada con el proceso simbólico que tiene la identidad y el cuerpo, en este caso, las mujeres lo van desterritorializando con la modificación de la vestimenta y sobre todo del cabello, en ese proceso de cambio lo modifican conforme a sus costumbres, por ejemplo, portan el cabello corto, lo tiñen o en dado caso se lo rizan.

El cuerpo tiene una importancia primordial en el mundo de las escalas, es el primer filtro cultural, la primera escala y la mínima, en el que es visto para ser estudiado y comprendido. Este es un territorio en el que se expresa el espacio geográfico por medio de las facciones, el vestuario, el lugar de procedencia, pero es un territorio en sí mismo, en él hay un control, un gestor de poder y derechos a decidir, en este cuerpo van a existir ciertas tensiones donde lo global se va interponer ante lo local, como la moda sobre la tradición.

En contraste con lo que McDowell (2000, p.16) nos plantea sobre las escalas, nos dice que “una casa o una vecindad constituyen una localidad delimitada por la escala, esto es, reglas-relaciones de poder que mantienen fuera a los demás, pero se constituyen por la interacción de un conjunto de factores que coinciden allí, sin que por ello su funcionamiento quede restringido a nivel local, nos habla que los lugares ya no son auténticos y tienen arraigo de la tradición”. Las geógrafas feministas han apuntalado en sus estudios la importancia de centrar el estudio en distintos tipos de lugares, diferenciados unos de otros por las relaciones de poder que determinan los límites que los separan, donde el más inmediato es el cuerpo. Un cuerpo es un lugar, ya que se trata del espacio en el que

se localiza el individuo y sus límites resultan más o menos impermeables respecto a los restantes cuerpos.

Los cuerpos son materiales y poseen ciertas características como la forma y el tamaño, de modo que ocupan un espacio físico, por lo tanto, estos crean una forma de presentarse ante los demás y de ser percibido por ellos, varían el lugar que ocupan en cada momento. Judith Butler (2010) señala que la materialidad del cuerpo llegó a entenderse como aquella materialidad del sexo con aquellos que solo responden a las construcciones culturales, que deben ser deconstruidas, porque no solo son construcción sino representan a un sitio, a un lugar exterior, que tienen una esencia.

Por lo tanto, el cuerpo se debe estudiar desde el terreno público, este tiene atributos, conductas y sexualidad. Se modifica por la flexibilidad que tiene al incorporarse a otros espacios, este es una construcción de discursos y actuaciones públicas que se producen a distintas escalas espaciales. Esto se vincula a lo que dice Neil Smith (1993, p. 102), quien describe el cuerpo a escala, como aquel primer lugar físico de la identidad personal, la escala del cuerpo es una construcción social. El lugar del cuerpo establece la frontera entre el yo y el otro, tanto en el sentido social como físico e implica la creación de un espacio personal que se añade el espacio literalmente fisiológico. (El cuerpo es cultural y con significados de género como dirá Butler (2010) las escalas de los cuerpos no solo utilizan sexo, sino que tienen una enorme diferencia corporal como es la raza, la edad, la clase (dotes personales).

Ares & Mikkelsen (2010) opinan que todos los procesos de movilidad territorial son considerados como aquellas unidades espaciales donde se aportan significados al territorio. Santos (2000) plasma que el lugar es aquel cuadro de referencia pragmática del mundo, en el cual se reciben solicitudes, órdenes de acciones, pero también es aquel teatro de pasiones humanas donde las personas se trasladan sobre el territorio, pero viven su acumulación de sentidos. Los lugares contienen dimensiones y desigualdades entre sí, sin embargo, están vinculados estrechamente con la construcción social del territorio.

Por lo tanto, la población que reside en ciertos lugares está conectada con otras que se vinculan con su movilidad. Hoy en día, la movilidad es una regla, donde el movimiento está en reposo, donde los hombres y mujeres se cambian de lugar como turistas o migrantes, al mismo tiempo, son productos,

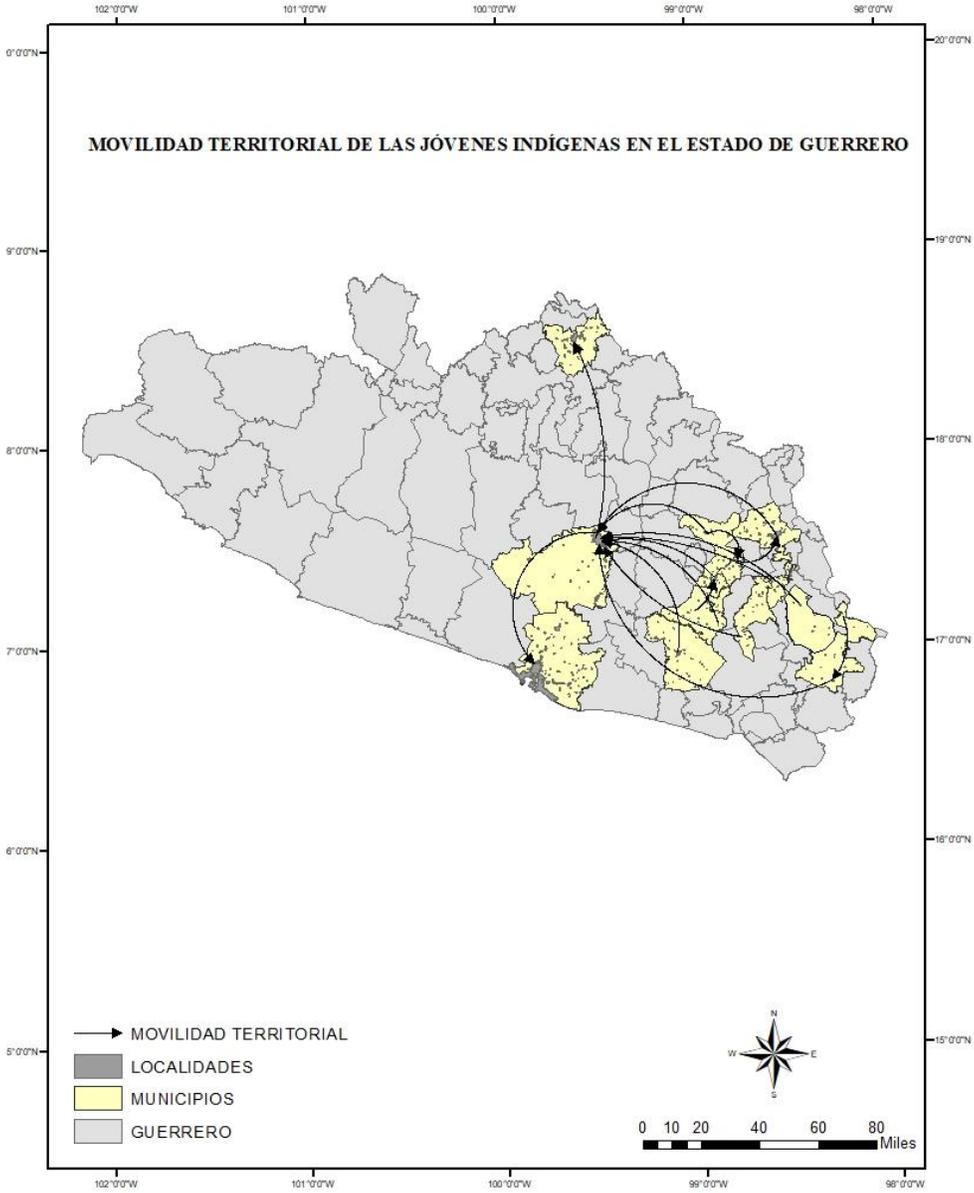
mercancías, imágenes e ideas. En esta movilidad territorial se van a generar las residencias, o el lugar de trabajo y aprendizaje, por más breves que sean, se van a convertir en el escenario de producción de la vida. Así mismo, cuando las personas se mueven van a generar nuevas relaciones sociales o modifican las ya existentes, este traslado va a alterar sus estructuras económicas y demográficas tanto en los puntos de origen como de destino. Por lo tanto, cada tipo de movilidad conlleva a la (re)construcción del territorio y de la estructura social.

Ante esta movilidad territorial las jóvenes indígenas, por falta de oportunidades, migran en busca de mejores condiciones de vida, muchas de ellas para tener una mejor educación y al mismo tiempo obtener ingresos económicos, así como para ayudar a su familia y mantenerse. Suelen moverse a las cabeceras municipales para poder acudir a la escuela, en otros casos, migran a otros estados y regresan a su comunidad, de ahí se trasladan a la capital del estado o a otra ciudad más grande para seguir realizando sus estudios. En este proceso de movilidad territorial las jóvenes cambian su perspectiva de vida, del trabajo, de la alimentación, y los ingresos económicos les ayudan a tener otras condiciones de vida, esto hace que su autoestima se eleve y vean la importancia que tiene el ser mujer.

La ciudad está sujeta a cambios, a la fragmentación, flexible en cuanto a su entorno, relativamente densa y extensa de individuos socialmente heterogéneos. Las culturas están hechas de procesos de comunicación, y de todas las formas de comunicación se basan en la producción y consumo de signos, las mismas culturas son profundamente transformadas y lo serán más con el tiempo, en ella existe una identidad cultural no es una sustancia inmutable e innata, es más bien una construcción social cuyos orígenes son importantes... El paso de una civilización rural a una civilización urbana, con todo lo que esto comporta de la modernidad y de resistencia al cambio, establece el marco ideológico de los problemas de adaptación a las nuevas formas sociales. (Castells, 2008, p.93)

Conforme lo anterior y parafraseando a Castells (2008, p.492) la ideología urbana es aquella que capta los modos y las formas de organización social, en tanto que características de una fase de evolución de la sociedad, estrechamente ligada a las condiciones técnico-naturales de la existencia humana y finalmente a su marco vital. Lo anterior refleja el rompimiento de una cultura rural por una urbana y por lo tanto, el cambio en las cosmovisiones de la población indígena.

Mapa 8. Movilidad territorial educativa de las jóvenes indígenas de la UAGro, en Guerrero



Fuente. Elaboración propia, con base en datos recabados en las entrevistas

La sociedad urbana está definida, ante todo, como una cierta cultura; en el sentido antropológico, es un sistema de valores, normas y relaciones sociales que poseen una especificidad histórica y una lógica propia de organización y de transformación. Es en ella que ocurren muchas de las transformaciones de la mujer indígena al ser absorbida por esta cultura, contraria a la de su lugar de origen.

2.2.1 EL TIEMPO Y ESPACIO: LA CONFIGURACIÓN DE UN ANTES Y UN DESPUÉS

En la vida cotidiana el cuerpo femenino se va transformando por los estereotipos y representaciones de feminidad impuestos, que están ligados a los mandatos culturales del ser mujer, en las zonas urbanas se van modificando conforme a la representación de las consecuencias y condicionamientos globales que impactan a nivel local. Estos se construyen y pueden ser positivos y negativos, su función es muy importante para la socialización de los individuos; ayudan a facilitar la identidad social, la conciencia de clase y de pertenencia a un grupo social. Al aceptar e identificarse con los estereotipos dominantes en dicho grupo, generan un sentido de pertenencia a él (González Gavaldón, 1999,p.80). Estas representaciones de feminidad se construyen y se dan a partir de los mandatos del deber ser, este cuerpo es asignado conforme a la identidad, al género, y la condición biológica cultural, la cual tienen un estrecho vínculo con la identidad vivida y un cuerpo vivido que se va adaptando a las formas de ver, percibir y actuar del mundo.

El espacio es conflictivo, fluido e inseguro, surge de las relaciones de poder que establecen normas que definen los límites, son tanto sociales como espaciales, porque determinan quién pertenece a un lugar y quién queda excluido, así como la situación o emplazamiento de una determinada experiencia (McDowell, 2000,p.15). Las mujeres indígenas al seguir las normas específicas de la sociedad son incluidas dentro de esta, así quedan moldeadas y adaptadas por las normas sociales como espaciales del nuevo territorio. Al regresar a su comunidad son rechazadas al no cumplir con los cánones establecidos, por lo tanto, deben readaptarse y generar el sentido de pertenencia de la comunidad.

2.2.2 LA MODA COMO EJE RECTOR DE LOS ESTEREOTIPOS LOCALES Y GLOBALES

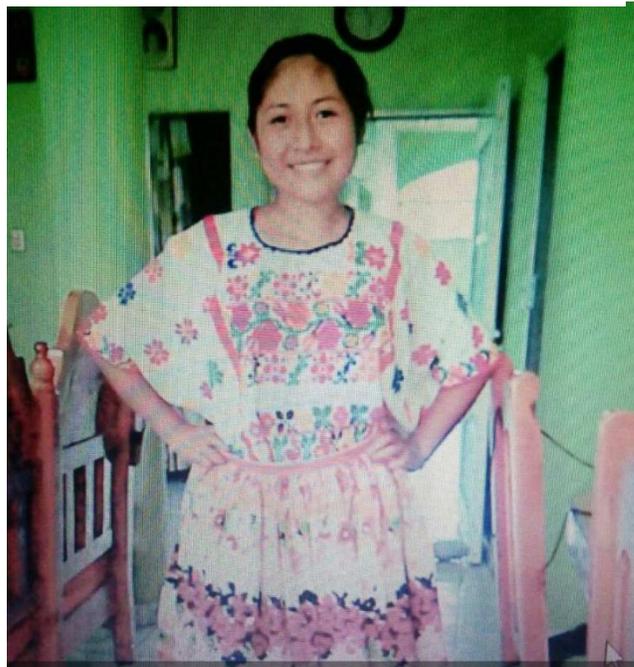
Pensar el cuerpo como territorio es pensarlo desde la construcción biológica y cultural del ser humano. Hoy en día pensamos el cuerpo conforme a la sociedad de consumo, a simple vista nos

damos cuenta que cada persona tiene una identidad que va cambiando conforme al estado que va teniendo, en esta sociedad de hiperconsumo el cuerpo refleja su identidad conforme a la representación que vamos ejerciendo, esta es muy compleja y cambiante.

Parafraseando lo que menciona Porrúa (2014) los cuerpos tienen esa necesidad y capacidad de proyectar (idear) y de producir (hacer). Esta relación de idear y hacer es muy estrecha porque tiene el fin de subsistir transformándose, esto quiere decir que las personas tenemos esa necesidad de idear, crear una imagen de una misma para producirla y adornarla e insertar este cuerpo que habla y tiene nombre en alguna esfera social.

El cuerpo se produce conforme a los arreglos que sea le hacen, ya sea con la vestimenta, el maquillaje, entre otras variaciones, al modificar al cuerpo conforme se quiere y necesitase le está ocupando como una herramienta de subsistencia ante las prácticas discriminatorias de otras personas, con el fin de incorporarse al mundo social y adaptarse al espacio público y privado.

Fotografía 2. Orgullo de las raíces Na Savi



Fuente: Fotografía de la colección personal de O, 2017

De la mano de estas acciones de proyectar y producir, la humanidad, a su vez, ha ido construyendo su propio mundo de significaciones que es lo que llamamos cultura. Un ejemplo claro de esto son los hombres y mujeres rurales e indígenas, que modifican su yo y súper yo en los procesos de

movilización social. Modifican sus imaginarios del deber ser y el ser, pero esta confrontación, en las mujeres, se da donde el “ser mujer” y “ser para otros” cambia.

Ante la confrontación global-local se contraponen la moda con la tradición, se genera una disputa dentro del cuerpo por las tensiones que existen y se conciben en el ser para otros, este ser que se incursiona para la adaptación territorial, espacial y social. Aquí la moda juega un papel importante.

La moda es la columna vertebral de la sociedad de consumo moderna. Esta regulación del consumo por parte de la moda, hoy día, consiste en volver caducos los productos e incitan a cambiarlos por otros, basándose en los avances de la producción, las posibilidades actuales de circulación de mercaderías, las inversiones crecientes en circuitos de fabricación y difusión, el poder adquisitivo creciente, el culto a la imagen, el individualismo exacerbado, entre otros factores, que son propios del mundo desarrollado, pero ajenos a una parte significativa del planeta. (Baudrillard, 2007, p. 79)

Por ende, la moda es generadora de estereotipos que son generalizaciones preconcebidas sobre atributos o características de la gente en los diferentes grupos sociales que cada persona va siguiendo conforme a la imagen impuesta, puede ser la belleza enfocada en la moda, junto a estos existen los estereotipos de género son aquellos atributos asignados a hombres y mujeres en función del sexo, constituyen la base sobre la que los sujetos articulan la propia existencia partiendo de códigos y categorías de identidad asignados por la cultura. El cuerpo se vuelve una mercancía que caduca, que debe estar en constante cambio ya sea en la producción de este por medio de las cirugías o del poder adquisitivo.

Cuando existe la migración por parte de las sujetas sociales el diseño de Indumentaria juega un papel importante, principalmente bajo los parámetros de Identidad local que implican desarmar el sistema de moda en todos sus componentes principalmente el tradicional, para así reconocerlos y resignificarlos en el territorio. No se trata de negar y suplantar la realidad global, sino de encontrar un equilibrio justo entre lo local y lo global, que priorice la cultura que se construye territorialmente (Porrúa, 2014,p.144). Suponemos que al igual que la vestimenta, la lengua juega un papel importante, como un elemento distintivo que proporciona y refuerza ciertos lazos identitarios, culturales como tradicionales. Cualquier cambio en el sistema idiomático repercute de la manera en que se interpretan.

Así mismo los cuerpos de las mujeres indígenas viven en una constante disputa al empezar a confrontar las normas del arreglo de la tradición versus la moda (el arreglo urbano), estas empiezan su cambio al momento de llegar al territorio urbano, en este cambio las relaciones de hermandad y amistad fungen un papel principal para el cambio constante del cuerpo. Una peculiaridad es la adopción del maquillaje en su rutina de arreglo personal y el corte de cabello al llegar a la ciudad. Algunas de ellas no pierden la indumentaria de su localidad de origen. El sistema idiomático empieza a cambiar por la movilidad territorial de las jóvenes indígenas, que supone una salida temporal o permanente de su lugar de origen y del sistema de presión social al que están acostumbradas, implica el vivir en la comunidad y comunicarse si es necesario. El uso de la lengua materna pierde sentido fuera de la comunidad, dejan de lado el Me'phaa y Na Savi, por el castellano, solo usan su lengua cuando están con algún familiar o cuando regresan a la comunidad, muchas de ellas al llegar a la ciudad de Chilpancingo no saben hablar bien el castellano. Conforme se van adaptando su castellano mejora poco a poco, aunque muchas de ellas al llegar con un familiar le prohíben que hable su lengua, esto se debe a que existen actos de exclusión, sentimiento de vergüenza y discriminación. Fuera de eso, muchas jóvenes indígenas se sienten orgullosas de sus raíces y de su sistema idiomático.

La movilidad territorial, en cierto plano, ha favorecido y desfavorecido su vida cultural e identidad, reflejándose principalmente en la vestimenta, ya que en la cultura Na Savi se utilizan trajes típicos que ellas mismas confeccionan con telares. Estos trajes típicos tradicionales reflejan una cosmovisión e identidad comunitaria del lugar de origen, en sus bordados representan la flora y fauna de ese territorio. Junto con la movilidad territorial se han creado patrones de alteración de la vestimenta tradicional, principalmente en las ciudades, en donde se estilizan estos trajes tradicionales que han proporcionado identidad y que son un referente de la creación en sí como de un pueblo.

E- ¿Qué piensas de las mujeres de la ciudad que portan trajes típicos y de la moda?

Es-Que tienen los mismos derechos que las mujeres indígenas y que somos iguales, aunque la sociedad nos distingue de una y de la otra, que bueno que lo utilizan porque nos ayuda a promover nuestras culturas. No comparto mucho la idea de la moda, para mí es suficiente con que tenga ropa para vestir, será porque no tengo condiciones económicas, algunas modas me gustan y otras no. (Es, 22 años, estudiante de Enfermería, 2018)

Ante estas repercusiones desfavorables vemos la constante lucha que existe entre lo local y lo global, la tradición y moda conforme a la vestimenta; aquí el cuerpo se desterritorializa y se despoja de su pasado tradicional. A las mujeres Mé'phaa y Na Savi no les molesta ver a las mujeres ciudadinas portando trajes típicos, pero si les llama la atención y enojo que no sepan de dónde provienen estos y que regateen, sin saber cuánto tiempo se invirtió en manufacturar las prendas, un traje típico se debe portar con orgullo.

Ilustración 2. Cartografía de mi ser



Fuente: Elaborado por GG, de 23 años, estudiante de Enfermería.

Otra situación que se ha presentado con la globalización es el plagio de las prendas tradicionales mexicanas. Se ha documentado en múltiples casos, que empresas internacionales simplemente plagian estos diseños y los comercian masivamente, muchas veces a precios poco accesibles. Los creadores no sólo no reciben remuneraciones, sino que el trabajo y tiempo dedicado a su obra artesanal no son reconocidos ni valorados. Por si esto fuera poco, la iconografía, en muchos casos sagrada, les es plagiada y pierde el significado como tal, además se alteran estas iconografías que son símbolos de la comunidad. Lo que no saben es que estas vestimentas permiten la identificación étnica, social, económica y cultural de sus portadores. Uno de los casos más sonados es de la diseñadora Isabel Marant, a la cual se le hizo fácil tomar prestado o inspirarse en un diseño tradicional mixe y comercializó las prendas con esos bordados idénticos (Galicia, Quiles, & Ruiz, 2017). Este no ha sido el único caso: están también las marcas transnacionales como Michel Kors que se plagió la chamarra de jerga, la marca Zara con blusas bordadas de Aguacatenango, entre

otras marcas que se apropian y estilizan la vestimenta tradicional de los pueblos originarios, que rapiñan y privatizan los textiles tradicionales amenazando el patrimonio biocultural.

CONCLUSIÓN

En este capítulo se ha mostrado que el cuerpo está sometido a múltiples relaciones y mecanismos de poder, ya sea dentro del territorio de origen como fuera de él, en este espacio vivo el cuerpo se va concibiendo y transformando por la forma en que se vive día a día, en él se genera un sentido de existencia al que las mujeres se adaptan desde donde crean ciertas prácticas normativas que se establecen en los territorios y desde las miradas de los otros.

Aludo que el denominado cuerpo social, territorial y cultural está en una dinámica heterogénea y cíclica, que no se desliga, que hay mecanismos que lo construyen y deconstruyen constantemente y que moldean a las personas día a día, especialmente a las mujeres indígenas que tienen un proceso de movilización social. Donde ellas cambian su aspecto físico, la forma de pensar y se adaptan al entorno, pero no dejan de lado algunos aspectos del arreglo personal.

Como menciona Butler (2006), la construcción del cuerpo no solo se realiza en el tiempo, sino que en sí mismo es un proceso temporal que opera a través de la reiteración de normas. Las mujeres en el territorio han proclamado ciertas ideas para el bienestar de las demás mujeres, que abarcan lo político, para promover un cambio de paradigmas en control sobre los cuerpos de las mujeres. Pero estos paradigmas, y con el neoliberalismo, se han fortalecido con las políticas de subordinación y control de los territorios. Eso no impide que las mujeres con su experiencia quieran cambiar el rumbo de sus vidas y modificar las esferas que nos controlan para tener una sociedad más incluyente y sin control sobre la sociedad, específicamente, sobre las mujeres. Se han puesto a la vista las formas en que, el grupo social que se está estudiando, se manifiesta contra el control, el disciplinamiento de los cuerpos y como existe cierta gobernanza territorial en el cuerpo y el espacio en el que se vive.

Los cuerpos emergen desde el espacio territorial en el que se nace y se construyen, en un momento de movilidad territorial estos cuerpos crean una disputa dentro de sí y dentro de la territorialidad pasada (esto lo llamo el territorio nacido), este territorio donde uno vuelve a encontrarse con el

núcleo familiar, y que cuestiona las nuevas representaciones del cuerpo que evocamos. Este cuerpo va a estar impregnado de una identidad específica y cambiante, pero nunca perderá la propia, esa es la que marca al cuerpo. La tensión entre moda-tradición está en disputa, pero al mismo tiempo no lo está, porque se ponen en cuestionamiento, ya que existen aparatos de poder que retoman a lo tradicional para volverlo parte de la moda, pero lo tradicional, se discrimina en ciertas esferas del cotidiano.

CAPÍTULO 3. VIDA COTIDIANA Y LA DINÁMICA CULTURAL DEL CUERPO

La cabeza bien proporcionada de Simone de Beauvoir estaba cubierta de cabellos castaños, pocos espesos, alisados y divididos con una raya en medio. Una trenza delgada iba de una oreja a otra. Recuerdo que se vestía con faldas de cuadros y sacos apretados.

Bianca Lamblin

El título de este capítulo hace alusión al concepto de vida cotidiana utilizado por Clara Eugenia Salazar (1999) quien hace un trabajo sociodemográfico que se enfoca en la utilización del espacio urbano en dos colonias populares de la ciudad de México en el marco de la vida cotidiana; el trabajo muestra cuáles son los problemas a los que se enfrenta cada miembro del hogar y cuáles son las actividades dentro y fuera de la casa según el sexo y las relaciones de parentesco. Ella plantea que “La vida cotidiana es la sociabilidad del individuo, la familia o grupos, expresada en las conductas y actividades más innatas día con día...La vida cotidiana en los hogares populares es aceptar el orden y el lugar que ocupan los individuos”(Salazar, 1999, p.200). De acuerdo con esta autora la vida cotidiana se expresa conforme a las relaciones, conductas, representación del cuerpo y las actividades que comúnmente se realizan. Por lo tanto, todo lo que sucede en la vida cotidiana genera un orden social en la vida de las personas, la autora Agnes Heller da un significado amplio de lo que es la vida cotidiana, donde nos damos cuenta que dentro de ésta existen dinámicas culturales del cuerpo que día a día vamos generando.

En el espacio cotidiano antropocéntrico hay un ser humano viviendo su cotidianidad. El espacio urbano en abstracto se convierte en representación por medio de significados de que es objeto: cerca y lejos, donde el campo de acción muestra los actos, límites de las fronteras y el espacio en que se mueven nuestras acciones. (Heller en Salazar, 1999, p220.)

La vida cotidiana es un mundo de objetivaciones en donde el lenguaje, los hábitos, el uso de los objetos y todas las actividades, que caracterizan la reproducción social de los seres humanos, crean particularidades sociales de la vida diaria en la cual se van representando. Así mismo, se crea una infinidad de rutinas que proporcionan elementos para la reproducción de un orden social. En los espacios de la vida cotidiana se recrean las identidades. Mientras que en la cotidaineidad las identidades se van formando y cambiando conforme a las actividades, valores, territorios y sucesos que van ocurriendo a lo largo de la vida de una persona en el entramado social que se gesta en el cuerpo.

Tener ciertas nociones del espacio temporal transforma la percepción de la persona con respecto a su ubicación en el mundo y la manera en que se desarrolla.

Dentro del sistema capitalista la vida cotidiana no es otra cosa que la reproducción del hombre particular, socialmente determinado, que perpetua a sí mismo, a su pequeño entorno y de manera indirecta al todo social, y que por lo tanto nunca se encontrará en relación directa con la totalidad de la integración social, nunca podrá apropiarse al máximo el desarrollo humano. La vida cotidiana se traduce en una simple y rutinaria lucha por la supervivencia. (En Méndez, 2005, p.65)

En la vida cotidiana desde el ámbito territorial existen transformaciones en la unidad doméstica, los cambios se van mostrando en las actividades relacionadas con la división sexual del trabajo en el espacio urbano; la presencia de las mujeres en el área externa a la vivienda y al hombre dentro de ella.

Las transformaciones que se ven perpetuadas por el sistema capitalista, crean una reconfiguración de las identidades colectivas e instituyen las formas e imágenes que, subjetivamente, se apropian y demandan como valores primordiales en el culto a la imagen visual: la apariencia, el espacio y la imagen, tres pautas generan la forma, el cuerpo y lo que se representa. Con respecto a lo cotidiano, la transfiguración de las jóvenes indígenas está encamada y perpetuada por el espacio temporal y territorial en el que viven y se va modificando conforme a la movilidad territorial, ya que con esta se alteran sus conductas y sus quehaceres diarios. En este cotidiano las estudiantes Me'phaa y Na Savi generan mecanismos de supervivencia para la ciudad y el espacio universitario de acuerdo a las necesidades sociales, se deben adaptar a las formas, costumbres y valores que día con día transitan en el espacio físico y corporal. El cuerpo se transforma; en el punto de partida de la vida cotidiana y

del proyecto identitario personal; en un lugar privilegiado que puede utilizarse como un instrumento de lucha para la apropiación cultural.

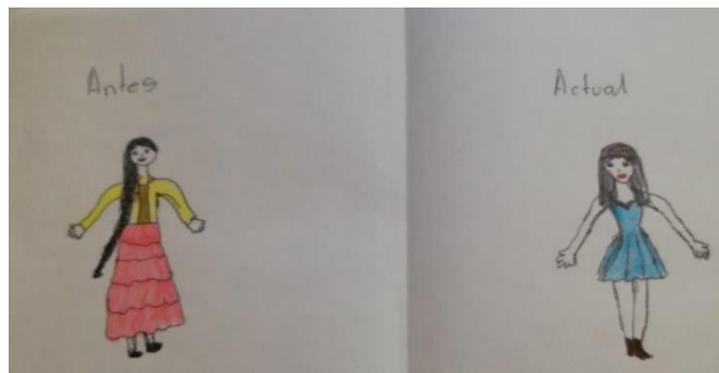
3.1 EL CUERPO SOCIAL COMO IDENTIFICADOR ÉTNICO

Hablar del cuerpo social es hablar de la construcción de la identidad étnica en donde juegan un papel muy importante la lengua, la tradición histórica común y la territorialidad, también se suman las preferencias religiosas y sus elementos culturales. Las representaciones sobre el cuerpo tienen un rol principal en la conjugación de la identidad individual y social.

La corporalidad individual cambia (por crecimiento, desarrollo de los rasgos sexuales y de los potenciales intelectuales y emocionales) en relación directa con las principales articulaciones de las relaciones sociales (división del trabajo, ciclo vital, organización familiar, grupos de edad y de género, etc.); por ende, la manipulación y la operación directa sobre el cuerpo puede ser vista como un poderoso medio de regulación tanto de las relaciones sociales como de la identidad social que esas relaciones definen. (Turner, 1995, p. 147)

Las sociedades representan al cuerpo como medio para definir la identidad individual, social y étnica, por ello la apariencia corporal es transformada a través de vestimentas, adornos, pinturas, tatuajes, escarificaciones⁴, etc., que comunican mensajes sobre los contenidos y valores de la identidad social y étnica de la persona, de roles y de estatus.

Ilustración 3 Transformación del cuerpo femenino



Fuente: Dibujo realizado por Es, 22 años, estudiante de Enfermería

⁴ Son aquellas incisiones superficiales que comúnmente se realizan en comunidades tribales, símbolos de valor -por el dolor que causan- y de estatus social.

En las cartografías corporales que aquí se muestran, las entrevistadas y el entrevistado asumieron una posición en la percepción que tienen de su cuerpo. La concepción que tienen como indígenas corporal y físicamente, concuerdan con que uno de los identificadores corporales indígenas en la ciudad está en la ropa, el uso de vestidos, faldas, suéteres, cabello largo con trenzas y zapatos bajos (huaraches); mientras que los hombres se caracterizan por el uso de camisas de manta, pantalón, sombreros de palma o gorras y huaraches.

Al llegar a la ciudad, la vestimenta descrita anteriormente, se transforma en una indumentaria acorde a la vida urbana, en concordancia con la moda dominante. Analizando esto, el cuerpo es el principal agente y escala territorial en donde se muestra su procedencia. Las prácticas de belleza que implican un “mejoramiento” inmediato para entrar al mundo de lo “normal”, principalmente al entorno mestizo, implica un cambio de vestuario y el aprendizaje de la lengua castellana. La confrontación de los valores estéticos sucede cuando una parte de la población indígena trata de mejorar rápidamente su apariencia física de acuerdo a la estética mestiza, por lo que tratan de ocultar su etnicidad mediante ciertas prácticas de belleza que difieren de su cultura, sin embargo, otra parte de la población indígena mantiene su arreglo personal de la misma manera en que lo han hecho desde la infancia, pero poco a poco lo van alterando.

La adaptación de los aspectos culturales mestizos urbanos por parte de las jóvenes Me'phaa y Na Savi ha sido ambigua y muy sutil, por lo tanto la ladinización⁵ empieza con el cambio de las prendas indígenas por las mestizas-blancas. La apropiación del modelo de belleza no va a suceder de manera directa, en este proceso se encuentran ciertos conflictos con el ámbito cotidiano, existe una tensión entre los valores estéticos y la variedad de prácticas corporales que tienen el objetivo de embellecer el cuerpo de las personas, estas tensiones empiezan con los valores del ser natural estéticamente, se considera que es mejor para la feminidad que el uso de maquillaje, ligado de manera más estrecha con el trabajo de las trabajadoras sexuales.

La feminidad se relaciona con la elegancia de sus trajes típicos y la forma en que cuidan el cabello, la estética indígena no se centra en insinuar las formas corporales sino en el ornamento del cabello y el cuidado de la cara. La elegancia se aprecia en ellas al “ser natural”. Entre las indígenas no es

⁵ Proceso de transculturación de un indígena a la cultura mestiza, específicamente es la asimilación de la cultura hispana por parte de los mestizos.

común el maquillaje, en las jóvenes universitarias es poco usual, si acaso algunos brillos o labiales en tonos bajos, algunas de ellas, por la condición de su licenciatura, llegan a utilizar los tonos rojos o carmín.

Otro rasgo distintivo de la feminidad étnica es el calzado de las jóvenes indígenas Me'phaa y Na Savi, las sandalias de plástico hacen alusión a su lugar de origen y a las labores cotidianas de su feminidad, el uso de zapato de piso muestra el cambio generacional de niña a adolescente. El uso de zapatos de tacón solo se da cuando salen de sus comunidades, empiezan a utilizarlo en la ciudad, éste no se acostumbra en la comunidad porque el terreno no es propio para él, ni es parte de su identidad.

3.1.1 NOCIONES SOBRE EL CUERPO: CONOCIMIENTO, CUIDADOS, HIGIENE Y SALUD

En el México porfirista y posrevolucionario se creó un discurso manejado por la clase dominante, donde las políticas y estrategias de higiene y salud tenían la intención de “civilizar” al pueblo mexicano, se crearon manuales para el manejo de la higiene y se distribuyeron en las escuelas, se hicieron campañas de esterilización y de prácticas profilácticas en el cuerpo, que desaparecieron a fines del siglo XIX. Estas políticas higienistas tenían un afán de prevenir y erradicar enfermedades, pero los gobiernos no sólo se preocuparon por las condiciones ambientales, sino que se propusieron incidir en los hábitos de las personas. Se esforzaron porque lavaran sus ropas y adoptaran la costumbre del baño.

Para la década de los veinte del pasado siglo y con las reformas de José Vasconcelos, estos programas higienistas no cambiaron, se reforzaron con los códigos los modelos hegemónicos que involucraron al cuerpo, dentro de los proyectos políticos y económicos en México. Estos proyectos biopolíticos y nacionalistas se erigieron con fuerza, llevaron a generar un ideal para perfeccionar la raza, por lo que contribuyeron a vigilar y controlar a las poblaciones y la natalidad del país. Por lo tanto, las políticas poblacionales, claramente racistas, han incitado la mezcla de las razas siempre con vistas “a la mejora”, es decir al mestizaje, convirtiendo a ésta como “la raza cósmica” con el fin de eliminar los rasgos indígenas. Hoy en día el mestizaje con otras razas “puras”, significa acceder a un mejor estatus, alude a aquellas modificaciones corpóreas “más definidas y con rasgos más occidentales”, muchos políticos del siglo pasado se propusieron aclarar la piel con la mezcla de razas, así mismo ir eliminando cualquier rasgo corpóreo indígena, para la mayoría de estos políticos y de

algunos intelectuales, los indígenas tendrían que desaparecer como tales, porque su misma existencia era considerada por la clase dominante como un lastre y un obstáculo para la modernización y progreso, por lo tanto, los indígenas debían integrarse lo más rápidamente a la sociedad dominante; lo cual significaba que se deberían transformar en mestizos (Stavenhagen, 2013).

En la actualidad estas políticas higienistas siguen estando presentes en manuales para el cuidado y salud del cuerpo. Los cuidados corporales e higiénicos son practicados bajo un patrón estipulado por las diferentes instituciones nacionales e internacionales, marca la secuencia que debe ser seguida para el cuidado del cuerpo a fin de que se mantenga aseado. Para la Organización Mundial de la Salud; la salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades ([OMS, 2018](#)).

La salud es uno de los aspectos donde se muestra que existen desigualdades en los pueblos originarios, el primer obstáculo para tener una buena salud es el difícil acceso a los centros de salud y hospitales, pues en las cabeceras municipales existen centros de salud y muchos de estos son atendidos por médicos pasantes. Para muchas otras personas el centro de salud queda a cinco o seis horas de camino, eso imposibilita la atención a tiempo. Las mujeres sufren diferentes enfermedades: dolor de cabeza, diarreas, vomito, calentura, y desnutrición. La mayoría de las mujeres que no acuden a los hospitales es porque les quedan demasiado retirados y cuando logran trasladarse su estado de salud ya es muy grave. En algunos casos ellas son atendidas en las comunidades por curanderos(as) y parteras.

La UNICEF (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia) creó un manual de higiene en el cual se estipulan normas de higiene personal y familiar, higiene ambiental, higiene de los alimentos; son normas que estos organismos internacionales implementan para el cuidado del cuerpo y la prevención de enfermedades. (D'Emilio, 2005)

Algunas normas de higiene son las siguientes:

- Bañarse diariamente, utilizando abundante jabón.
- Cambiar a diario la ropa interior, camisas y otras prendas de vestir que estén en contacto directo con la piel.

- Lavar frecuentemente el cabello utilizando champú.
- Mantener las uñas limpias y cortas.
- Secar cuidadosamente los oídos, sin introducir objetos para limpiarlos.
- Cepillar correctamente los dientes después de cada comida, al levantarse y antes de dormir.
- Usar el hilo dental para remover restos de alimentos que han quedado entre los dientes.
- No excederse ni consumir chucherías o golosinas entre comidas.
- Aplicar periódicamente solución de flúor.
- Lavar las manos con agua y jabón antes de preparar los alimentos, antes de comer y después de ir al baño.
- Evitar consumir alimentos preparados en la calle o vía pública, y en caso de hacerlo observar que se cumplan con las normas mínimas de higiene
- Consumir alimentos bien cocidos, sobre todo el pescado y las carnes rojas y blancas, ya que las carnes crudas pueden ser una vía fácil para contraer enfermedades alimentarias. (D'Emilio, 2005)

En las culturas tradicionales, cada una de ellas tiene sus propios conceptos, creencias y prácticas sobre la suciedad, enfermedad e higiene. Para todos los grupos sociales el concepto de suciedad implica el nexo entre orden-desorden, puro-impuro, seguridad-peligro. En general, se entiende que lo desordenado o lo impuro repercute negativamente en el cuerpo, el espacio y la sociedad. Es por eso que cada una de las culturas tiene sus propias normas y hábitos de higiene que responden a su concepto de suciedad, el que a su vez se basa en sus cosmovisiones y contextos culturales que evitan las enfermedades. Las normas y hábitos de higiene están presentes en los grupos sociales, pero no siempre son los mismos ya que estos van cambiando conforme a las acciones y regiones en las que se encuentran.

Las políticas higienistas y el modelo de consumo no han modificado radicalmente las prácticas cotidianas de higiene en las comunidades indígenas, uno de los contrastes sobre los hábitos de higiene, es los que comenta Jc, al igual que algunas de las entrevistadas, quienes en muchos casos acuden a los ríos para asearse o lavar la ropa y los utensilios del hogar, así mismo recurren a la herbolaria local para tratar sus malestares y el cuidado e higiene personal.

Jc —Fíjate que todavía sigue esa costumbre en la cuestión de higiene, por ejemplo, bueno, no sé si se incluya, pero, de bañarse normal, diariamente si, la gente lo hace, pero en la cuestión de los hombres allá no les hables de champú, incluso de peinarse, también igual de cepillarse, o sea no les hables de eso, de Colgate o de cepillos dentales. O sea no, no les hables, pero aquí es diferente.

E —En tu localidad, ¿hay hombres mayores qué tengan barba?

Jc —Eh, Si, son pocos, pero sí.

E —¿Y cómo es, no se la quitan?

JC —Digamos que cada 6 meses

E —¿Y cómo se la quitan?

JC —Con rastrillos.

E —¿Sin jabón?

JC —Sí, sin jabón, pura agüita. (Jc, 25 años, estudiante de Filosofía y Letras, 2018)

Nos damos cuenta que en la práctica cotidiana de las comunidades en las que se trabajó no cumplen al cien por ciento con las normas estipuladas para una política de higiene, como lo indica el manual anteriormente citado, esta opinión es compartida por las entrevistadas. Con la ejemplificación que hace Jc se nota la diferencia entre quienes practican el modelo establecido por las organizaciones dirigidas a moldear una conducta específica, en este caso del cuidado y la higiene personal, a quienes se conducen de una forma local y particular, basándose en los usos y costumbres que las organizaciones a nivel mundial dejan sin mencionar, debido a que se cree que todas y todos viven bajo las mismas condiciones económicas, políticas, sociales e ideológicas.

La cotidianeidad en la que viven estos pueblos indígenas conforme al lugar habitado, sus dinámicas de cuidado e higiene no son convencionales. La inclusión o modificación de nuevos hábitos de higiene cuestiona, en algunos casos, la visión, creencias y conceptos de desorden, de lo que no funciona y de lo que no debe hacerse. La cuestión del cuidado y el crecimiento de la barba en los hombres Me'Phaa es porque asocian la barba larga como símbolo de virilidad y conocimiento, por eso se la dejan crecer. Aunque podemos percatarnos que la mayoría de las personas de ascendencia indígena son lampiñas, esto depende de la comunidad. Para gran parte de la población indígena la pulcritud es sinónimo de aceptación a un círculo social y más en la ciudad, como Jc, menciona "Limpio te ven bien". El descuido por la piel ha sido una distinción y asimilación que se les adjudica a las y los indígenas, por parte de la población mestiza y blanca. De la expresión de Jc se infiere que han sido víctimas de menosprecio y discriminación por su cuidado del cuerpo, ya que sus gustos han sido menos valorados y puestos en cuestionamiento.

Para las comunidades Na Savi el uso del baño de temazcal —un espacio totalmente cerrado, donde a partir del calentamiento de piedras y arrojamiento de agua se produce vapor que se inhala y calienta el cuerpo para hacerlo sudar— permite liberar las tensiones corporales, es un medio

terapéutico y de curación de diferentes enfermedades y padecimientos somáticos (en cuanto práctica y saber popular), se considera que el baño de temazcal ayuda a solucionar problemas de postparto en las comunidades rurales de nuestro país, es usado como una práctica higiénica y de medicina natural para el beneficio de la salud de las personas.

En algunas comunidades acostumbran bañarse una vez a la semana, debido al predominio de las bajas temperaturas; en muchos casos existe la necesidad de calentar el agua utilizando leña que al combustionar libera humo que impregna su olor en el agua para luego dejar cierto aroma en la piel de quien se baña con ella. Lo anterior contrasta con que ocurre a la ciudad en donde el baño es diario y generalmente es con el uso de una regadera, champú y jabón de olor.

Los conocimientos sobre la higiene y el concepto de cuidado han cambiado notablemente a lo largo del tiempo y las culturas. Se puede afirmar que el cuidado comprende todas aquellas actividades que se realizan para el bienestar físico, psíquico y emocional de las personas. Esa actividad, antes de la aparición de las sociedades industriales, podía ser desempeñada por diversas personas de la familia extensa. Por otro lado, el cuidado se ve reflejado en la dinámica cotidiana y en el ámbito de lo privado. El espacio habitado por las mujeres se dedica al cuidado y atención de sus familiares, es un espacio que queda sin reconocimiento social a causa de la extensión de la ideología que naturaliza el amor familiar y la capacidad de las mujeres de cuidar de otras personas. El cuidado representa un valor importante que se le adjudica, primordialmente, a la mujer, éste puede ser reconocido o no por las y los otros, pero tiene una gran influencia sobre la vida social del grupo al que pertenecen.

GG.- Mh, sí de hecho, lo del acné y todo eso (se agarra la cara) que allá porque tienes la sangre muy caliente y que mi abuela o mi mamá dicen que antes ella, pues, en sus tiempos que se levantaban temprano o así porque su papá de mi abuela era ganadero, bueno, tenía no sé cuántas vacas o no sé qué tenía, temprano se levantaban, iban a como esos no estaban en corral estaban amarrados así, que los tenían que ir a mover a cambiarlos para que ya no estén, si un día estuvieron aquí al otro día los amarran a otra distancia más (mueve las manos para mostrar distancias) y que en las mañanas cuando se iba veía unas hojas que tenían... eran unas hojas así grandes anchas y en esa hoja en las mañanas el sereno se veía así todo cenizo blanquito (hace con las manos la forma de la hoja y mueve la otra especificando la ceniza que tenían las hojas) así y que eso se echaba en la cara y que eso es bueno para no sé qué, la sangre sea que la tienes caliente y todo eso que ya no se te salga el acné ,

y, ¿qué era la otra que me decía?, había otra cosa que me decía para eso, se me fue lo tenía aquí (se queda pensando) a ver no se me fue (se ríe y se agarra la cara) ¡ah! el granizo decía que del acné que te echas granizo en la cara como es frío igual que tienes la sangre caliente y todo eso que te echas granizo en la cara para que no se te salga el acné o en el cabello (se agarra el cabello y la cara) el granizo para que no te salgan canas pronto. (GG, 23 años, estudiante de Enfermería, 2017)

Las prácticas sobre el cuidado en las culturas indígenas, principalmente en la familia y en particular por las mujeres que asumen el rol del cuidado, así como la interpretación y el uso de sustancias caseras o tradicionales incluyen el uso de técnicas simples y principalmente de herbolaria. Estos conocimientos sobre el cuidado del cuerpo y el embellecimiento se van transmitiendo de madres a hijas, nos damos cuenta que son prácticas naturales y que no perjudican la salud de las mujeres y hombres en su localidad.

3.1.2 SENTIDO ESTÉTICO E IMAGEN CORPORAL

La representación corpórea es aquella imagen donde los sujetos sociales se asumen y se representan ante un grupo. El cuerpo ideal parte de las representaciones imaginarias del cuerpo, guarda una estrecha relación con el Yo ideal. El cuerpo ideal se define como la figura imaginaria que representa lo que quisiéramos y nos gustaría ser, para conseguir la aceptación social. De cierta manera, los estándares que son considerados normales y saludables funcionan como método de control social, producen estereotipos comunes que confieren una realidad en la que se introduce la idealización de cómo debe ser un cuerpo. Esa producción de estereotipos corporales, difundidos por los medios de comunicación, también son transmitidos por medio de los discursos médicos y los comentarios personas cercanas. “La belleza es una construcción histórica y cultural con formas y expresiones específicas. Cada sociedad demanda lo que conjuntamente convierte a la belleza en un sistema: un concierto de tecnologías que incluyen prácticas corporales y normas genéricas” (De Lauretis, 1993, p.35).

Para C, el cuidado del cuerpo es muy importante, ella debe moldearlo, ejercitarlo para aceptarse y ajustarse a un ideal de figura corporal que es aceptado dentro de la ciudad y principalmente en la licenciatura de Derecho.

C —Mh, podría decirse que hago ejercicio pues para, porque me gusta, porque no estoy acostumbrada a estar muy gordita y así, pues siempre he hecho ejercicio, y pues más el cabello también me lo cuido más o menos. (C, 22 años, estudiante de Derecho, 2017)

El ideal de C es una figura corporal muy específica, ella al igual que otras entrevistadas, acude al gimnasio y a clases de zumba donde invierte varias horas de ejercicio para conseguir una figura idealizada, por lo tanto, tiene una exigencia de actividad física. Al igual que las mestizas, las jóvenes indígenas, al llegar a la ciudad, ven que el ejercicio es una parte de incorporación a la sociedad urbanizada. Se entiende al ideal como un sistema de exigencia⁶ a partir de las diversas normas que definen la morfología corporal, al cuerpo ideal como un marco para la experiencia en la que están presentes una serie de normas que se imponen en la forma que deben ser los cuerpos. Hablando de que lo ideal es aquella aspiración, y punto de referencia aspiracional que se va a orientar por las acciones y los condicionamientos del orden social (Butler, 2006).

La norma que aparece independientemente de las prácticas que rige, su idealidad es el efecto reinstituído de aquellas mismas prácticas. Esto no sólo sugiere que la relación entre las prácticas y las idealizaciones bajo las cuales trabaja es contingente, sino también que la misma idealización puede ser puesta en cuestión y en crisis, sometiéndola potencialmente a una desidealización y a la desposesión. La norma sólo persiste como norma en la medida en que se representa en la práctica social y se reidealiza y reinstituye en y a través de los rituales sociales diarios de la vida corporal. La norma no tiene un estatus ontológico independiente; sin embargo, no puede ser fácilmente reducida

⁶ Bourdieu (2000) se refiere al ideal como un sistema de exigencia cuando habla de la trampa del privilegio masculino, desarrolla la cuestión de la virilidad, entendida como la capacidad reproductora, sexual, social y como aptitud para el ejercicio de violencia, como un conjunto de disposiciones visibles en las prácticas, actitudes y las formas de comportamiento que se imponen como una regla inmanente del orden simbólico masculino.

a sus casos: ella misma es reproducida a través de su incorporación, a través de los actos que tratan de aproximarla, a través de las idealizaciones reproducidas en y por esos actos. (Butler, 2006, p. 78)

Esta práctica orientada a la silueta del cuerpo, como estar demasiado delgada o estar muy gorda, no entra dentro del patrón y los límites de la juventud urbana, mientras que estar en un punto intermedio significa tener un buen cuerpo y buena salud, por eso mismo muchas estudiantes Meíphaa y Na Savi empiezan a realizar prácticas relacionadas con el discurso de “buena salud”, ellas

Ilustración 4. Como soy



Fuente: Dibujo realizado por Es, 22 años, estudiante de Enfermería.

acuden al gimnasio, practican zumba o corren. Otro aspecto es empezar a cuidar su salud alimenticia. Existe una preocupación para no estar gordas, que rebasa el deseo de gustarle a algún chico que pertenezca al ámbito urbano. En la ilustración 3, hay una relación entre la imagen de lo atractivo y la autoestima. Al parecer, las personas que son más atractivas son más felices que las gorditas, como más seguras y exitosas. En esta sociedad donde las primeras impresiones son importantes las personas atractivas van a recibir un mejor trato que las otras, por lo tanto, en la ciudad de Chilpancingo da la impresión que el cuerpo parece importar más, por lo que las jóvenes hacen que su cuerpo empiece a perfeccionarse.

3.1.3 SIMBOLIZACIÓN DEL CABELLO

El cuerpo, puntualmente, la cabeza es un foco identitario muy importante para las mujeres indígenas, ahí vuelcan ciertos valores y creencias. A lo largo del tiempo, el cabello de las mujeres ha representado un símbolo femenino y de belleza, este tiene su propio lenguaje y carácter; la

forma en que se peina es sumamente importante para quien lo porta. En la cultura occidental se espera que las mujeres lleven el cabello más largo que los varones, aunque muchos jóvenes urbanos han incursionado en las maneras más novedosas de llevar el cabello a las corrientes culturales.

Por otro lado, hoy en día las culturas juveniles han creado y modificado muchos estilos de arreglo personal que responden a una visión de mundo, en donde estos están situados como personas sin fronteras, es decir fuera de las convenciones sociales. Sus distintas formas de vivir se reflejan en su expresión corporal, el atuendo personal abarca desde la ropa hasta los cortes de cabello y peinado: las rastas, dreads o llamados también dreadlocks en los chavos rastafaris significan una conexión con Alá, símbolo de pureza y de lucha. Esta simbolización del cabello en los rastafaris y en los sadhus (los hombres santos en la cultura hindú), se vinculan con la espiritualidad. Por su parte, la biblia cristiana en el libro levíticos se refiere al cabello como “No harán tonsura en su cabeza, ni raerán la punta de su barba, ni en su carne harán rasguños” (Biblia, Lv. 21: 5).

De lo anterior se deduce que no se debe cortar, rapar la cabeza, ni hacer algún despunte a la barba o afeitarla, al cuerpo no se le debe hacer ningún rasguño, esta es una regla que Dios establece en su libro para normar y disciplinar a los hombres y mujeres. “Uno debe vestirse y arreglarse conforme dice la biblia” (Es, 22 años, Me’phaa). De cierta manera, en la actualidad, algunas culturas indígenas originarias tienen un culto hacia el cabello de las mujeres vinculándolo con lo religioso y la divinidad. El cabello es una extensión física de nuestros pensamientos, representa parte de quien se es. El cabello va a brindar dirección a lo largo de nuestra vida; cada cabello va a representar quienes somos, de dónde venimos y a nosotros(as) mismos(as), es el punto de conexión entre el cuerpo y el espíritu del pueblo indígena de donde se proviene.

En algunos lugares del mundo, las religiones y la espiritualidad ven el uso del cabello largo como símbolo de sabiduría. En cambio, en las culturas occidentales se ha dado un proceso de aculturamiento para que todos los hombres lleven el cabello corto. Sin embargo, en aquellos lugares en los que se reprime a la población de diversas formas, y se impone el cabello largo, el cabello corto representa un acto de rebeldía o en su defecto la derrota espiritual y física de los pueblos.

Para el pueblo Afroamericano, las trenzas se hacían de forma que sirvieran como mapa, ayudaban a marcar caminos.

Por ejemplo, en Cartagena de Indias, cuando escaparon los esclavos y crearon el Palenque, conocido ahora como San Basilio de Palenque, las mujeres usaban los peinados para realizar mapas y recordar los caminos sin que el esclavizador se enterara o los pudiera entender. Como las mujeres y las niñas no estaban tan controladas, podían seguir el camino en ocasiones a escondidas de sus “amos”, también se utilizaban las trenzas para guardar los granos de maíz de las explotaciones, así nadie las vería y ellas podrían sacarlo de las plantaciones y poder cultivarlo para ellas. (Vargas, 2003, p.138)

Por estos motivos, el peinado en trenza es algo más que comodidad o estética, tiene una fuerte simbología en cuanto a la identidad afro, también es muy fuerte en las culturas indígenas mexicanas.

El cabello tiene su propio lenguaje y carácter, la forma en que se peina es sumamente importante para quién lo porta. La raya en medio representa la alineación del pensamiento, la trenza la unidad del mismo con el corazón, el cabello suelto significa seguridad y recogida convicción; aunque actualmente las personas se peinan sin conocer el significado de sus peinados, el estilo utilizado en el cabello es importante, haciendo a un lado la vanidad o practicidad, la forma de llevar el cabello repercutirá directamente sobre el estado de ánimo.

Adentrándonos al pensamiento de los pueblos indígenas encontramos que la forma de llevar peinado el cabello era de importancia, pues de esta manera se describía y anunciaba la participación en diversos eventos: matrimonio o guerra, alegría o duelo. A través del cabello y los tocados se podía saber la madurez de las personas o su estatus en la sociedad.

Los peinados eran como las estaciones; cambiaban en ocasiones públicas, privadas y ceremoniales. A los niños indígenas se les enseña a lavar y enjuagar el cabello. El cuidado de su cabello es tan importante como el mantenimiento de su salud física y espiritual. A las mujeres indígenas se les enseña peinarse el cabello todos los días para así tener un cabello hermoso, sedoso y brillante.

Para los pueblos indígenas el cortar el cabello no solo representaba el corte de la corriente de su pensamiento sino en algunos casos una deshonra. En las enseñanzas de muchas tribus indígenas el cortar el cabello representaba un proceso de duelo, la proximidad con la muerte y ese corte generacional entre el presente y pasado. En distintos pueblos indígenas de México el color y número de listones que usaban en sus trenzas representaban la soltería o el matrimonio (Sendero del Chaman, s.f.).

... a mí me gusta mi cabello, yo tenía mi cabello largo, pero me lo corté al llegar aquí, no tiene mucho que me hice la base, pero ya no lo vuelvo hacer, porque me gusta, también me pinté el cabello, mi mamá me regañó porque me lo corté y dice que no se lo va a cortar a mi hermanita porque es su hija más pequeña. (O, 20 años, estudiante de Derecho)

A la mayoría de las jóvenes entrevistadas les incomodó que se les preguntara sobre su cabello, pero concordaron con que lo primero que hicieron al llegar a la ciudad fue cortarlo, ya sea por ellas mismas o con ayuda de algún familiar, aun así lo viven con cierto conflicto. La primera vez que se lo cortan sufren una inmediata represión familiar, sobre todo, al regresar a sus casas cuando sus papás las regañan porque se lo modificaron. Una de las prácticas de la vida cotidiana es el cuidado del cabello, y la decisión sobre el corte, la medida, el largo, la utilización de tintes, o su estilización es lo que marca la diferencia entre la representación de un cabello de ciudad y uno de comunidad rural.

El cabello femenino obedece a los intereses de las mujeres en ser más bonitas y femeninas. Los cortes de cabello representan el corte entre el pasado y presente, en las jóvenes mestizas demuestra el paso de la niñez a la juventud. Mientras que la aplicación de tintes y la estilización de cabello obedecen en muchas ocasiones a motivos de diferenciación étnica y genérica. El peinado es uno de los distintos modos de arreglarse. El cabello para las Me'phaa y Na Savi urbanas es una parte importante de su apariencia, la mayoría al llegar a la ciudad lo utiliza largo porque es símbolo de feminidad y belleza, aunque a lo largo de su proceso de adaptación optan por cortárselo como seña

de un corte generacional, un simbolismo de dejar la comunidad y de un nuevo inicio en su vida. Lo que se observa es un proceso de aculturamiento en detrimento de las culturas tradicionales.

Fotografía 9. Disfrutando la noche con las amigas



Fuente: Fotografía tomada en una fiesta de aniversario de la casa del estudiante para mujeres

El peinado se usa de acuerdo a la generación a la cual se pertenezca. En este caso, las mujeres jóvenes usan el cabello largo, lacio hasta la espalda tocando la cintura o más abajo, y con un pequeño fleco, lo peinan de lado y con raya en medio. Cuando hacen su proceso de movilidad territorial para estudiar, ellas mismas empiezan a cortar su cabello, ya sea a los hombros o a la espalda media, algunas jóvenes indígenas usan la trenza sin importar que las demás lo consideren anticuado y represente su lugar de origen, esto no implica que ya no lo hagan. Un contraste en el cabello de las mujeres Na Savi y Me'phaa está en la forma de cortarlo por primera vez, las Na Savi lo hacen poco a poco, hasta que finalmente logran el corte deseado de manera más precisa. Mientras que las Me'phaa enfrentan esta transgresión con el cabello al instante y drásticamente, su corte de cabello se da más por familiares que por ellas mismas, pero su arreglo suele ser más sencillo que el de las Na Savi.

GG. —¡Ah!, (se ríe) el cabello. El cabello antes lo tenía largo y allá en mi casa mi mamá no quería que yo me lo cortara, mi abuela también me decía que no me lo corte que así se veía bonito y sí me gustó tenerlo largo, pero ya que me vine a la secundaria, ya menos del año, entonces mi tío lo agarró y me

lo cortó no me acuerdo por qué, pero me dijo que me lo iba a cortar tantito nada más y me cortó como la mitad (se ríe). Aunque sí, a mi mamá no le gustó que me cortara el cabello, pero ya de ahí me volvió a crecer, pero ya después, y lo tuve largo. Lo tenía largo. Después yo me lo cortaba nada más de las puntas y largo, pero ya ahorita en enfermería al peinarme, al hacerme el chongo y pues ya siento el peso o me canso, y ya digo pues me lo corto, aunque no quiera (se ríe) pero ya mi mamá, bueno, aunque mi mamá no está muy contenta que yo me lo corte, pero le digo no pues, a mí me pesa, me cansa, me lo tengo que cortar. (GG, 23 años, estudiante de Enfermería)

Las trenzas, como los chongos son frecuentes en las poblaciones indígenas, en este caso las Me'phaa y Na Savi, al llegar a la ciudad algunas de ellas utilizan pasadores brillantes para recogerse el cabello, son adornos que se pueden considerar privilegio, con el paso de los años y por la movilidad esto cambia. A diferencia de la población mestiza cuyo cabello suele ser menos largo y a veces tan corto como el del hombre. Sus peinados dependen del lugar en el que están y la ocasión. Si una mestiza tiene el cabello largo y suelto simboliza elegancia y rebeldía, como también sensualidad. Si están haciendo alguna labor doméstica o ejercicio es habitual que se haga una coleta de caballo o un chongo, sin usar fijador o gel. Es muy común que, dentro de las familias de las estudiantes indígenas, en este caso Me'phaa y Na Savi, la familia, en especial las madres se molesten por la alteración del cabello, ya sea con tintes o cortes.

3.2 EL CUERPO EN EL ESCENARIO SOCIAL VS EL ESCENARIO PRIVADO

Para hablar del cuerpo en el escenario social en contraste con el escenario privado debemos tener muy en claro qué es el género, esta es una categoría transversal que nos permite ver como se relacionan los hombres y las mujeres en la sociedad y en las instituciones, estas dos últimas reglamentan tanto a hombres como a mujeres sobre cuáles son los roles que deben seguir. Podemos decir que el género es una construcción sociocultural que se ha ido imponiendo históricamente a lo largo de los años, y que se ha vuelto una categoría política.

Hay que tener en claro que esta es una construcción social e histórica que va a regular y a organizar las diferencias sociales entre los sexos, también hace referencia a las diferencias corporales vinculadas a los órganos sexuales y a los roles reproductivos que definen a un hombre o mujer, desde el fundamento biológico.

El género inicia a partir de la construcción biológica, desde que uno nace, en ésta participa la sociedad y aquellas identidades sociales. Por otro lado, la identidad de género es rotular. Toda la sociedad participa en la asignación de los roles, está pendiente de los comportamientos de todos los sujetos sociales.

Según Moore el género debe considerarse desde dos perspectivas, cómo una construcción simbólica o como relación social, a esto entendemos que todas las personas actuamos como dictan nuestras ideas, que siempre responden a una creación cultural y están histórica y espacialmente situadas, así como la sociedad considera un comportamiento propio del hombre o de la mujer e influyen en la idea que ellos mismos tienen de lo que debe de ser masculino y femenino, y de cuál es la actitud que corresponde a cada género, a pesar de las diferencias de edad, clase, raza o sexualidad, y estas expectativas y estas ideas cambian de un lugar, de un tiempo a otro y de un territorio a otro. (McDowell, 2000, p.20)

El género toma un gran sentido, podemos partir y ejemplificar, que la cultura hace una división tomada desde el ámbito de los roles genéricos, donde los papeles sexuales son supuestamente originados en aquella división del trabajo que está basada culturalmente en las cuestiones biológicas (Lamas, 2000).

Esta división de trabajo encasilla a las mujeres en ciertos roles y les asigna trabajos que deben seguir socialmente, para no romper lo ya impuesto culturalmente, un ejemplo de esto es que en la sociedad mexicana, en las poblaciones indígenas no ha cambiado en nada, las mujeres en el ámbito privado como en el ámbito público deben atender a sus maridos, estar al pendiente de los hermanos y de la maternidad, llevar de comer a sus familiares al campo o recolectar la leña y, en las cuestiones del hogar (el espacio doméstico), nos damos cuenta que los roles genéricamente impuestos se debe a la división sexual del trabajo.

Cuando las jóvenes indígenas crean su proceso de movilidad se sienten más libres y transgresoras ya que rompen con el rol establecido para las mujeres en sus comunidades: esta forma de libertad se muestra en la vestimenta y en su conducta, cortando con el pasado, usando jeans, pintándose y cortando el cabello, las uñas, usando maquillaje, pero en el ámbito privado que es regresar a su

comunidad ellas de nueva cuenta se deben adaptar a las normas culturales de vestimenta, el uso de faldas largas, vestido y la no utilización de maquillaje; como también realizar labores domésticas.

Existe una dicotomía de lo público-privado, en ésta destaca el cuerpo como generador de ciertas representaciones sociales territoriales como lo rural y lo urbano. A la mujer se le considera menos ante los hombres, las mujeres en las comunidades rurales, por lo general, solo terminan la secundaria o la preparatoria. Por lo regular, se dedican al ámbito doméstico, estas costumbres están cambiando poco a poco ya que muchas familias han estado impulsando a las mujeres a salir de sus comunidades para superarse. Cuando emigran las jóvenes indígenas Me'phaa y Na Savi y regresan, ya sea por vacaciones u otro motivo, quienes se quedan en la comunidad las rechazan y discriminan faltándoles al respeto.

Fotografía 22. vistiendo la naturaleza



Fuente: Fotografía de la colección personal de A, 2017

Fotografía 5. Labores de las mujeres en la vida cotidiana en lo rural



Fuente: Fotografía de la colección personal de O, 2017.

La división sexual del trabajo entre hombres y mujeres, ha consistido en aquella diferenciación sobre las actividades para unos y para otras, marcando las diferencias en los espacios en función de su sexo, principalmente. Las mujeres desarrollan aquellas actividades en el ámbito doméstico, son

denominadas como reproductivas, como ya he mencionado con anterioridad, mientras que los hombres se desarrollan en el ámbito público lo que es considerado como productivo y tienen el poder en las comunidades indígenas, donde las mujeres no tienen poder ni voz. En el ámbito privado, reproductivo y doméstico, están implicadas aquellas tareas relacionadas con la organización y atención a la familia, así como aquellas derivadas del cuidado del hogar. Para las mujeres de estas comunidades, las actividades remuneradas se consideran en segundo plano, como la venta de sus productos artesanales. Cuando las estudiantes indígenas tienden a tener movilidad territorial se insertan en actividades del ámbito privado, principalmente doméstico y cuidado de infantes.

GG. —Este, allá... (se agarra la barbilla) pues era ayudarle a mi mamá, levantarme temprano, a que los pollos, que darle de comer, que si hay un marrano pues darle de comer, luego (se agarra la barbilla) iba cuando era el corte del café, pues levantarme temprano o si tenía hambre desayunaba y si no pues así y ya era de almorzar como a las 11 de la mañana allá, y entonces o si no, pues le ayudaba a lavar los trastes, hacer tortillas, ir al molino temprano, lavar la ropa y pues aquí a estudiar, aquí me pongo a estudiar, eh, me programo yo sola y voy a lavar tal día, y lavo (mueve los ojos hacia los lados), tengo que el fin de semana, tengo que ayudar a tal persona o así o en las mañanas voy a ayudar a una tía y ya ella me apoya con algo para la escuela. (GG, 23 años, estudiante de Enfermería)

¿Acaso estas grandes diferencias se deben a la división biológica y la asociación de lo que se considera natural con la mujer para hacer la división sexual del trabajo que ha permitido esa dominación de un sexo sobre el otro, para así mismo hacer una repartición de tareas y funciones sociales? No hay que olvidarnos que esta división sexual del trabajo es una construcción cultural.

El ámbito público o productivo abarca aquellas tareas que se relacionan con la vida económica, política y social, donde las mujeres en ciertos contextos y entornos sociales están excluidas. Este es un espacio que es ocupado y adjudicado a los varones, no solo históricamente, sino en la actualidad, está relacionado con el ejercicio del poder de los hombres y que se les niega a las mujeres, donde ellas deben de cuidar y dar a respetar su cuerpo ante estos hombres. En las comunidades esta situación es más estricta porque las mujeres deben obedecer las normas establecidas y no tienen voz ni derecho a ejercer un cargo de elección popular.

Se crea una triada en lo que respecta al género en torno a los sujetos sociales:

Espacio privado mujer natural

Espacio público hombre cultural

Uno de los ejes principales de la identidad femenina es la maternidad, es por ello que se les relaciona con la naturaleza. Mientras tanto, a los hombres se les relaciona con lo cultural, esto implica fuerza y que no son intercambiables. Es muy importante no olvidarnos que el género se construye y es construido por la cultura social y aquellas relaciones socioculturales.

Siempre se debe preguntar el por qué se tacha a una mujer de “loca” cuando sale de la esfera de lo privado, para buscar mejores oportunidades y superarse. Esta atribución se les asigna dentro de las comunidades, ellas deben estar en las labores domésticas; haciendo tortillas, en casa y principalmente al cuidado de la progenie, para así buscar que lo privado sea público, su papel ha sido de gran importancia como el de los hombres, en todos los procesos sociales que han tenido a lo largo de los años. ¿Acaso esto se debe a la subordinación política que las mujeres tienen frente a los hombres? Esto se responde a lo largo de la historia en la que se ha visto a las mujeres como inferiores en contraposición con los hombres, tal vez por la diferencia biológica entre los sexos, lo que podría explicar que esta subordinación femenina se va a determinar por lo natural y de forma inevitable.

M. —Mi mamá me decía, “no siempre voy a estar contigo, estas sola, te tienes que cuidar”. Que me tenía que cuidar como mujer, porque creo que nosotras como mujeres sufrimos más que los hombres. Por ejemplo, si una mujer ya no es pura, es porque ¡uff! se acostó con quien sabe cuántos, o sea sin saber su situación que ella decía. Mi mamá decía que los hombres dicen eso que cuando es así, una mujer que ya es una cualquiera, que se mete con no se sabe con quién, que yo debería portarme bien, y bueno, y si me portaba bien. Así en esa situación, me cuidaban mucho. Así. (M, 20 años, estudiante de Historia)

Entonces, debemos saber y tener claro que las culturas han elaborado cosmovisiones que incluyen creencias sobre los géneros, donde cada sociedad, pueblo, grupo y personas tienen concepciones genéricas en las que basan su cultura. Por lo tanto, podemos decir que cada etnia tiene su particular

cosmovisión del género, que incorpora las identidades culturales y étnicas, la manera en se van a mostrar en diversas manifestaciones culturales. La identidad de género es rotular el por qué toda la sociedad participa en la asignación de los roles, ante esta misma sociedad que está pendiente de los comportamientos de todos los sujetos sociales. Debemos tomar en cuenta que las mujeres en el mundo patriarcal nunca han existido ya que están relegadas y no son tomadas en cuenta en la sociedad. Actualmente, en algunas comunidades de las jóvenes indígenas, las mujeres no están en la toma de decisiones ni ocupan puestos de poder, estos se les asignan a los hombres. Sin embargo, poco a poco las mujeres y más las indígenas como es el caso de las estudiantes Me'phaa y Na Savi se han visibilizado y luchan por el derecho a la educación de las mujeres y al empoderamiento en su vida cotidiana en la ciudad y en la comunidad rural.

A esto podemos aunar que la sexualidad complementa al género. Lo cual nos lleva a construir las percepciones de género y flexibilizarlo, para modificarlo hay que conocerlo. El problema no solo radica en esto, sino también en que el cuerpo ha creado desigualdades. Podemos decir que el cuerpo se observa como lo privado, lo que permite organizarnos, en el que no se reconoce el lenguaje, la voz de la mujer.

Marx nos habla del cuerpo como ente enajenado, que solo importa que el sujeto tenga cuerpo, que sea un cuerpo sano para así insertarlo en aquellos procesos de producción, los cuerpos sanos, dice, son mejores trabajadores, va a existir un proceso dialéctico entre los procesos de producción y la súper estructura...La fuerza de trabajo (el cuerpo) pasa a ser un modo de subsistencia para unos y posibilidades de acumulación para otros, siendo esta transición técnica relacionada con el uso del cuerpo en el trabajo, un elemento primordial para restaurar las dinámicas de la motricidad del sujeto. Así mismo, Marx ubica al cuerpo del trabajador como el material de explotación, dominación y sujeción por parte de la burguesía y del capital (Barrera Sánchez, 2011).

En otro punto, podemos mencionar que el cuerpo para Bourdieu (2013) es donde se llevan a cabo todas las relaciones sociales ya sean de producción o dominación, donde los gustos están dominados y limitados por la clase social. Conforme a esto debemos puntualizar que la clase y la raza nos van a determinar los gustos. Bourdieu menciona que los límites para los hombres y las mujeres son todas las elecciones que se median por el gusto.

La construcción social del cuerpo, también se va a mediar por la categoría de género y sexo, este es un espacio donde se hace la sociedad. Los constructivistas hacen mención de que el cuerpo es un ente que pertenece a la cultura y no a aquellas identidades biológicas, nos lleva a la cosificación del cuerpo para así representarlo ante la sociedad.

El cuerpo es el punto focal de las identidades sexo-genéricas. Estas identidades están latentes, vivas, todos los días están en construcción, son cambiantes, son nuestras y mediadas por las experiencias, son lo que la sociedad nos impone, nos lo asigna.

CONCLUSIÓN

En este capítulo describimos como han sido los cambios corporales de las mujeres indígenas para adaptarse a los espacios universitarios, principalmente, cómo son vistos en la ciudad. Nos damos cuenta que el cuerpo de las mujeres indígenas ha estado en constante lucha por los cambios que han sufrido en su proceso de movilidad territorial hacia la ciudad de Chilpancingo y que se han tenido que adaptar y crear cierto control sobre sus propios cuerpos. Al regresar a sus comunidades se confrontan con las normas que existen y se deben reindigenizar de acuerdo al ser mujer, deben reterritorializar ese cuerpo cambiante. Las mujeres indígenas están en constante lucha entre lo privado y lo público, donde son obvios los cambios que hacen ya que existe un patrón dominante que es la cultura global, si no estás dentro de ella te excluyen y no perteneces al mundo moderno. Los cambios corpóreos están bien porque quieren hacer ver que las mujeres indígenas son igual que todas las mujeres de la ciudad, que deben ser aceptadas como tal y no ser discriminadas y excluidas por las diferencias que existen en las prácticas y valores corporales.

REFLEXIÓN FINAL

¿Qué ha pasado con las mujeres indígenas ante el territorio, el cuerpo y su cultura local? Los valores estéticos de feminidad, de educación incluyente en el territorio se han adaptado a las circunstancias y a las demandas que han surgido a lo largo de los años. Se han ido reconociendo sus procesos de movilidad territorial, sus acciones de empoderamiento educativo dentro del sistema educativo universitario y se han ido visibilizando.

Ser mujer indígena no significa no tener voz, ellas también hablan, no son solo féminas con un rol reproductivo, sino también productivo. Nos damos cuenta que en la Universidad se han ido incorporando jóvenes de pueblos originarios a sus programas de inserción educativa, donde se cuenta con un 10% dentro de la matrícula. Un gran porcentaje de este estudiantado son mujeres que han logrado insertarse dentro del espacio universitario a fin de alcanzar sus sueños, terminar una carrera y ser visibilizadas. En este estudio se ponen en evidencia las relaciones y mecanismos de control y poder en el cuerpo de las mujeres Me'phaa y Na Savi, ya sea dentro de la primera escala que es el cuerpo, como en la segunda que es el territorio: lo local y externo.

A lo largo de la historia y hasta nuestros días a las mujeres se nos ha adjudicado el deber ser; ser para las demás no para una misma, esto es un signo de opresión, de control. Las jóvenes Me'phaa y Na Savi han vivido en este control y disciplinamiento del cuerpo tanto en la familia como en otras interacciones sociales para lograr adaptarse a las costumbres y valores de los territorios experimentados, ya sea su lugar de origen o Chilpancingo.

Debemos entender que lo femenino no solo son construcciones identitarias, sociales, sino filtros culturales y normas que nos rigen, existen diferentes formas y variaciones de feminidad, que no se deben incrustar en lo que dicta el consumo o moda-global. Hay tantas formas de concebir la feminidad como culturas y personas. El mundo femenino tanto urbano como indígena está lleno de subjetividades e interpretaciones. Se debe observar al cuerpo como el lugar en el que funcionan el tiempo moderno, contemporáneo y a todo lo que alude a lo efímero y lo permanente; y al espacio como público o privado. Hay que estudiar las historias de las mujeres indígenas y sus tradiciones desde su propia voz que permite vislumbrar su conciencia y las vivencias de su cuerpo. Las prácticas corporales están situadas, asignadas, y determinadas por su temporalidad y espacio; se miden por la posición social mientras se reproducen por acciones materializadas.

Las formas de vestir están condicionadas por gustos y poder adquisitivo, crean una satisfacción con los bienes socialmente determinados. La forma en que se vive el cuerpo y se moldea, habla del consumo cultural y la recepción de éste. El patrón estético que siguen las sociedades actuales es debatible, ya que existen mujeres mestizas e indígenas, que luchan para ser reconocidas con sus verdaderas identidades y cuerpos, que no siguen los modelos hegemónicos de belleza occidental, sino que reconocen su propia belleza étnica y cultural.

La reconfiguración territorial del cuerpo de estas mujeres Me'phaa y Na Savi se da por factores urbanos, culturales, principalmente, por el cambio de percepción sobre el ser mujer y la libertad. Nos damos cuenta que todos esos cambios se ven desde el cuerpo y el comportamiento ya que hay una interiorización de las prácticas cotidianas de las mestizas. La mirada que tenemos sobre este fenómeno solo puede ser subjetiva y desde la percepción de la otredad.

ANEXOS

Los nombres de las y el entrevistado se omitieron para mantener su privacidad y anonimato, se utilizaron seudónimos en abreviaturas para referirnos a ellas y a él.

Tabla 1 Datos de las entrevistadas

Seudónimo	Género	Edad	Licenciatura	Procedencia.	Grupo Originario
O	F	20 años	Derecho	Jicayán de Tovar	Na Savi
C	F	22 años	Derecho	Tlapa de Comanfort	Na Savi
Eu	F	20 años	Prepa-Economía	Cochoapa el grande	Na Savi
Ga	F	22 años	Biología	Atlamaljancingo del Monte	Na Savi
Es	F	22 años	Economía-Enfermería	Monte Horeb	Me'phaa
GG	F	23 años	Enfermería	La Parota de Malinaltepec	Me'phaa
M	F	22 años	Historia	Ayutla	Me'phaa
Jc	M	25 años	Filosofía y Letras-Derecho	Mezcaltepec	Me'phaa
Ad	F	23 años	Economía	Xalpitzahuac	Náhuatl

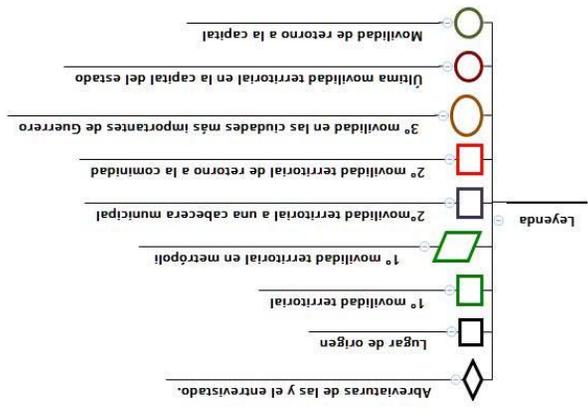
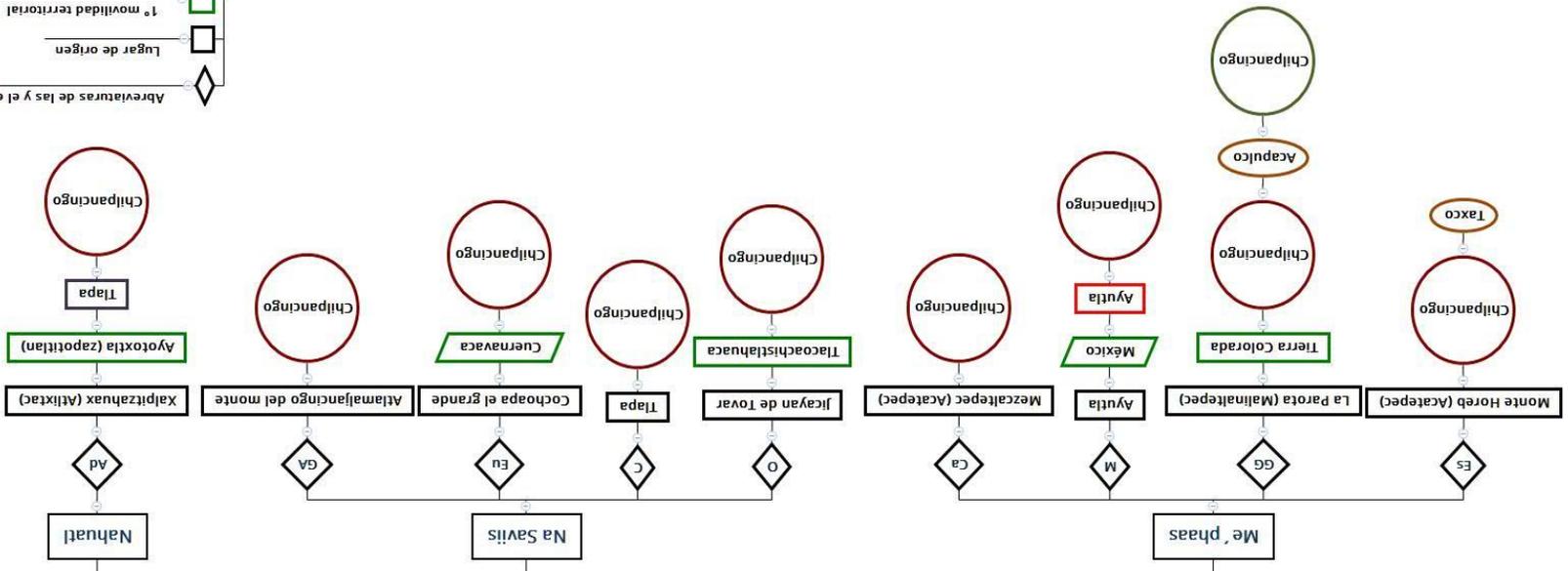
El cuadro estadístico 4 muestra los porcentajes poblacionales de las características educativas de los municipios de procedencia de las jóvenes indígenas Na Savi y Me'phaa.

Cuadro estadístico 4. Características educativas de los municipios de procedencia de las jóvenes indígenas

NOM_LOC	POBTOT	P15a24_A	P15YM_AN	P15YM_SE	P15PRI_CO	P15SEC_CO	P18YM_PB
Total nacional	112336538	7.53	4.80	5.03	11.19	15.29	23.20
Guerrero	3388768	7.26	11.05	10.46	10.67	11.34	17.30
Atlamajalcingo del Monte	5706	7.06	18.40	15.77	10.09	7.50	7.01
Atlixac	26341	4.88	22.73	20.16	10.31	6.18	2.39
Ayutla	62690	6.45	14.33	12.28	11.83	9.21	8.94
Chilpancingo de los Bravo	241717	10.57	5.39	5.57	7.61	11.65	30.68
Malinaltepec	29599	8.55	13.04	10.99	8.68	9.12	9.83
Tlacoachistlahuaca	21306	5.36	26.70	25.61	6.09	3.54	5.17
Tlapa de Comonfort	81419	8.25	14.16	12.94	9.38	9.44	14.40
Acatepec	32792	6.37	16.15	10.28	14.36	6.12	3.39
Cochoapa el Grande	18778	3.70	33.66	30.83	5.01	1.52	1.01

Fuente: Elaboración propia con datos recabados del censo poblacional (INEGI, 2010).

Movilidad Territorial de las Estudiantes Indígenas de la UAGro



Mapa Conceptual 2. Movilidad territorial de las estudiantes

Fuente: Elaboración propia.

FOTOGRAFÍAS

Fotografía 25 O, 20 años, Derecho, Na Savi, Jicayán de Tovar



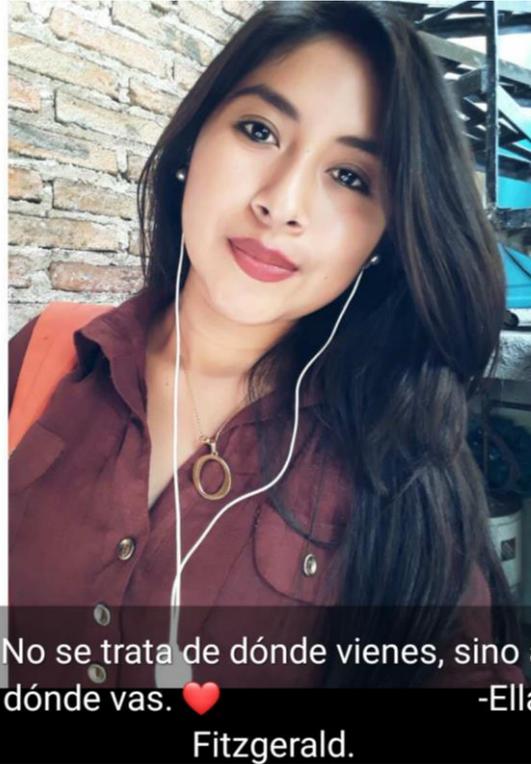
Fuente: Fotografía de la colección personal de O,
2017

Fotografía 7. O acompañada de su hermana en
una visita a su casa



Fuente: Fotografía de la colección personal de O, 2017

Fotografía 8. O en camino a la escuela



Fuente: Fotografía de la colección personal de O, 2018

Fotografía 9. Pasando el rato, O, 22 años



Fuente: Fotografía de la colección personal de O, 2018

Fotografía 10. GA, 22 años, Biología, Atlamaljamcingo. En casa, Na'Savi.



Fuente: Fotografía de la colección personal de Ga, 2017

Fotografía 11. GA en la escuela



Fuente: Fotografía de la colección personal de Ga, 2018

Fotografía 12. M, 22 años, Me'phaa; "La Admiración"



Fuente: Fotografía de la colección personal de M, 2017

Fotografía 13. Paseando por el mundo



Fuente: Fotografía de la colección personal de M, 2017

Fotografía 14 C, 22 años, Na'Savi; "trabajando en casa"



Fuente: Fotografía de la colección personal de C, 2017

Fotografía 15 ¡A pasear!



Fuente: Fotografía de la colección personal de C, 2018

Fotografía 16. Recorriendo el territorio; Ad, 23 años,
Náhuatl.



Fuente: Fotografía de la colección personal de Ad,
2017

Fotografía 17. Los cambios se dan poco a poco



Fuente: Fotografía de la colección personal de Ad, 2018

Fotografía 18. Es, 22 años, Mé'phaa; reunión de hermanas



Fuente: Fotografía de la colección personal de Es, 2018

Fotografía 19. "Cambios que tiene una"



Fuente: Fotografía de la colección personal de Es, 2018

Fotografía 20. Eu, 20 años, Na'Savi; En las tierras del hogar



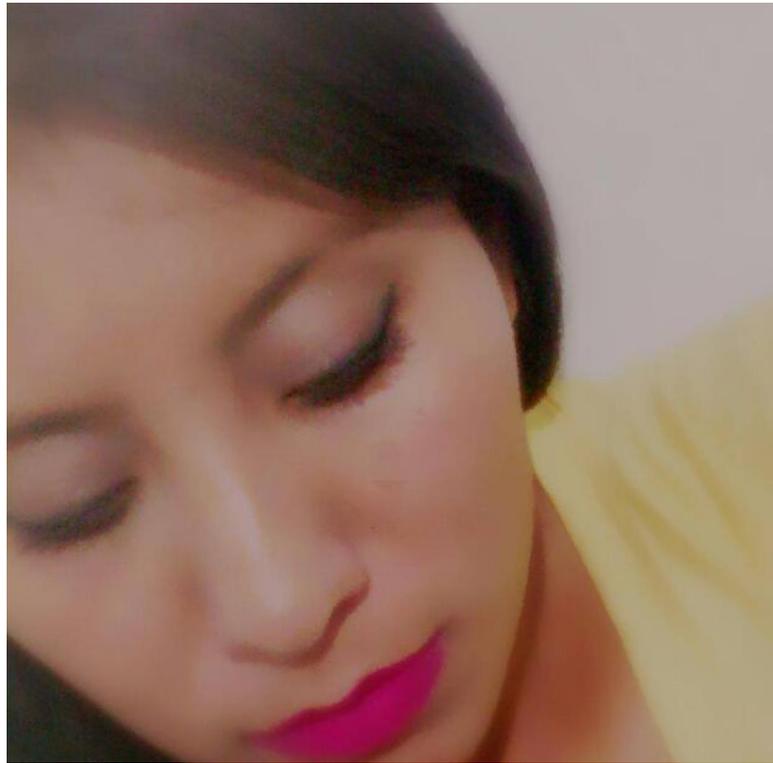
Fuente: Fotografía de la colección personal de Eu, 2017

Fotografía 21. Fiesta de la casa de estudiante "Las vikis"



Fuente: Fotografía de la colección personal de Eu, 2017

Fotografía 22. GG, 23 años, Me'phaa



Fuente: Fotografía de la colección personal de GG. 2018

Fotografía 23. En la comunidad de Jicayán de Tovar



Fuente: Fotografía de la colección personal de GG, 2016

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

Libros

- Aguirre, B. A. (2018). *La primera raíz: identidad, resistencia y autonomía indígena en América Latina al amanecer del nuevo milenio*. México: Universidad Autónoma de Guerrero.
- Baudrillard, J. (2007). *La sociedad de consumo*. España: Siglo XXI.
- BIBLIA, L. S. (1960). *Biblia*. American Bible Society.
- Bourdieu, P. (2013). *La dominación Masculina* (Octava ed.). Barcelona: Anagrama.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el genero*. España: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Castells, M. (2008). *La cuestión Urbana* (15° ed.). Estado de México, México: Siglo XXI.
- Cook, T., & Reichardt, C. (1986). *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa*. (G. Solana, Trad.) Madrid: Morata S, L. Obtenido de https://www.fceia.unr.edu.ar/geii/maestria/2014/DraSanjurjo/12de20/Cook_Reichardt.pdf
- Elías, N. (1993). *El proceso de Civilización*. Barcelona: Fondo de Cultura.
- Estupiñán, S. M. (2016). La Gestión Migratoria para la Gobernanza Global en Sudamérica Apuntes Criticos. En A. Canales, *Debates contemporaneos sobre migración internacional: Una mirada sobre America Latina* (1er Edición ed., págs. 123-159). México: Porrúa.
- Esteban, M. (2013). *Antropología del cuerpo* (2° da ed.). Barcelona, España: Edicions Bellaterra.
- Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad: la voluntad del saber* (Vol. 1). México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población, Advertencia y Curso Ciclo Lectivo 1977-1978*. México: FCE.
- Foucault, M. (1998). *Vigilar y Castigar* (14° ed.). México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad, la voluntad de saber*. (U. Guiñazú, Trad.) México: Siglo XXI.
- Galicia I. E., Quiles G. F., & Ruiz R. Z. (2017). *Acervo Mexicano. Legado Cultural*. Acer-VOS.
- Godina H. C. (2003). *El cuerpo vivido: Una mirada desde la fenomenología y la teoría de género*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Goffman, E. (1963). *El estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

- Manzanal, M. (2016). El desarrollo desde el poder y el territorio. En A. Rofman, *Participación, políticas públicas y territorio: Aportes para la construcción de una perspectiva integral*. Buenos Aires, Argentina: UNGS.
- Lagarde, M. (1997). *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*. Nicaragua: Puntos de encuentro.
- Mbembe, A. (2006). *Necropolítica*. España: Melusina.
- McDowell, L. (2000). *Género, Identidad y Lugar: Un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Cátedra.
- Muñiz, E. (2010). Las Prácticas corporales de la instrumentalidad a la complejidad. En E. Muñiz, *Disciplinas y prácticas corporales: Una mirada a las sociedades contemporáneas*. México: Anthropos.
- Lamas, M. (Enero-Abril de 2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*, 7(18), 1-25. Recuperado el 12 de Diciembre de 2017
- Le Breton, D. (2010). *Antropología del Cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MacKinnon, C. (1995). *Hacia una teoría feminista del estado*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mendez, L. (30 de 05 de 20015). Modernidad tardía y vida cotidiana. *Sociológica (Méx.)*, 20(58), 53-75. Recuperado el 23 de noviembre de 2017, de <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732005000200053&lng=es&nrm=iso>. ISSN 2007-8358.
- Porrúa, M. (2014). Diseño con identidad local. Territorio y cultura, como eje para el desarrollo y sustentabilidad. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación. Ensayos*(47), 141-150. Recuperado el 14 de Enero de 2018, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-35232014000100012
- Sendero del Chaman. (s.f.). *El cabello, extensión física de nuestros pensamientos*. Obtenido de Sendero del Chaman: <https://www.elsenderodelchaman.com/leyendas-y-mitos-ancestrales/el-cabello-extension-fisica-de-nuestros-pensamientos/>
- Smith, N. (1993). *Mapping the Futures: Homeless/global: scaling places*. (J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, & L. Tickner, Edits.) Londres: Routledge.
- Sack, R. D. (1986). *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press
- Salazar C. C. E. (1999). *Espacio Y Vida Cotidiana en la Ciudad de México*. (Ed. Ilustrada). México: Colmex.

- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona, España: Ariel.
- Segato, R. L. (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. México: Pez en el árbol.
- American Bible Society(1960). *Lividos*. En R. Valera, *Santa Biblia* .American Bible Society.
- Bogdan, R., J, S., & Taylor. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*. Buenos Aires: Paidós.
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría Social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TONANTZIN, P. (27 de Diciembre de 2017). En pleno siglo XXI, siguen vendiendo mujeres en Guerrero. *Excelsior*. Recuperado el 27 de Abril de 2018, de <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/12/27/1210280>

Revistas

- Ares, S., & Mikkelsen, C. (2010). Dime dónde vives y sabré por qué llegaste. *Movilidad territorial y poblamiento de localidades pequeñas del partido de General Pueyrredon (Buenos Aires)*. *Investigaciones geográficas*(72), 101-119. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-46112010000200008&lng=es&tlng=es.
- Bonfil, S. P. (1995). *Mujer indígena hoy. Panorama, en situación de la mujer en México. Aspectos educativos y culturales*, núm. 10, México: CONAPO.
- Bogdan, R., J, S., & Taylor. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*. Buenos Aires: Paidós.
- Barrera Sánchez, O. (enero-junio de 2011). EL CUERPO EN MARX, BOURDIEU Y FOUCAULT. *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, VI(11), 121-137. Recuperado el 12 de marzo de 2017, de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211019068007>
- Flores Palacios, F. (2014). Vulnerabilidad y representación social de género en mujeres de una comunidad migrante. *Península*, 9(2), 41-58. Recuperado el 28 de Noviembre de 2018, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-57662014000200002&lng=es&tlng=es.

- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de propuestas de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos Diversos: El Feminismo Comunitario* (págs. 11-25). Madrid, España: Acsur-Las segovias.
- Callejas F. L., & Piña M. C. (Noviembre-Diciembre 2005). La estigmatización social como factor fundamental de la discriminación juvenil. *El cotidiano*(134), 64-70. México: UAM Azcapotzalco.
- De Barbieri, T. (Mayo-Diciembre de 1992). Sobre la categoría de género. Una introducción. *Revista Interamericana de Sociología*, VI(2 y 3), 145-147. México: UNAM.
- De Lauretis, T. (1993). La Categoría de Género. Una Introducción teórico-Metodológica. *Debates en Sociología*(18), 1-19. Perú: PUCP.
- Flores P. F. (2014). Vulnerabilidad y representación social de género en mujeres de una comunidad migrante. *Península*, 9(2), 41-58. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-57662014000200002&lng=es&tlng=es.
- Giménez, G. (1996). Territorio y Cultura. *Estudios sobre las culturas contemporaneas*, II(4), 9-30. Colima.
- Giménez, G. (2005). Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural. *Trayectorias*, VII(17), 8-24. México: Universidad de Colima.
- GUILLERMO, D. L. (1995). La ciudadanía étnica y la construcción de los indios. *Multiculturalismo*. México: CIESAS. Recuperado de http://espacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1995-6-3D5E32C1-AF7C-F8A8-0F8C-9B7122B9205D/ciudadania_etnica.pdf
- Huerta W. J. (2012). El rol de la educación en la movilidad social de México y Chile: ¿La desigualdad por otras vías? *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 17(52), 25. México: Consejo Mexicano de Investigación Educativa.
- López C. S. (2016). Huellas en un cuerpo: La prieta de Gloria Anzaldúa. *Cuerpos y Fronteras. Temas de nuestra America*, 33(61). EUNA.
- Mercado M. J. (2008). Las consecuencias culturales de la migración y cambio identitario en una comunidad Tzotzil, Zinacantán, Chiapas, México. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 5(1), 19-38. México: UAM Azcapotzalco.

- Porrúa, M. (Marzo de 2014). Diseño con identidad local. Territorio y cultura,. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*(47). Buenos Aires, Argentina.
- Rubin, G. (2013). El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo. En M. Lamas, *El Género: La construcción cultural de la diferencia sexual* (págs. 35-96). México: Porrúa.
- Stavenhagen, R. (2013). *La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX*. Cuernavaca: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Simmons, V. (2009). *Buscando otro horizonte: la migración de las mujeres jefas de hogar nicaraguenses a costa rica*. Uiversidad nacional autónoma de méxico, posgrado en estudios latinoamericanos. México,. Recuperado el 18 de enero de 2018, de <http://132.248.9.195/ptd2009/noviembre/0651301/Index.html>
- Leonore, V. (16 de junio de 2016). Indies, Hipsters y Gafapastas. Crónica de una dominación cultural. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 34. Recuperado de: <http://revistas.ucm.es/index.php/CRLA/article/view/52700/48451>
- Vargas A. L. (2003). *Poética del peinado Afrocolombiano*. Tesis para obtener el título de Sociología en la Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de <https://jaimearocha.files.wordpress.com/2015/06/poc3a9tica-del-peinado-afrocolombiano.pdf>
- Vergara, G. (2009). Conflicto y emociones. Un retrato de la vergüenza en Simmel, Elías y Giddens como excusa para interpretar prácticas en contextos de expulsión. En CLACSO (Ed.), *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s) : hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica* (págs. 1-19). CICCUS. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20160217050705/03conflicto.pdf>
- Giles, M. (Octubre-Diciembre de 2013). Cuerpo, deporte e investigación. *Question*, 1(40), 59-67. Recuperado el 20 de Junio de 2018, de <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/1987>
- González Gavaldón, B. (12 de Marzo de 1999). Los estereotipos como factor de. *González Gavaldón*, 79-88. Recuperado el 2 de julio de 2018, de <https://www.redalyc.org/pdf/158/15801212.pdf>
- Grajales, Roberto Vélez; Campos Vázquez, Raymundo M. ; Fonseca, Claudia Edith;. (Septiembre de 2015). El concepto de movilidad social: dimensiones, medidas y estudios en México. *Centro de Estudios Espinosa Yglesias*. Obtenido de <https://ceey.org.mx/wp-content/uploads/2018/06/01-V%C3%A9lez-Campos-Fonseca-2015-1.pdf>

Visión Universitaria (2015). Atención a estudiantes: 63 mil becas gestionadas para universitarios. *Visión Universitaria*. Año 01, edición 08, p. 05. Guerrero, UAGro. Recuperado de <https://issuu.com/prensauagro/docs/v9>

Fuentes hemerográficas

Guzmán, A. (20 de febrero de 2016). ¿La UAGro y la inclusión social? *Todo Texcoco*. Recuperado el 11 de Enero de 2018, de <https://todotexcoco.com/la-uagro-y-la-inclusion-social-NTE1ODc.htm>

Malaga, F. G. (7 de julio de 2017). *Fugas. Grupo de estudio micropolíticos*. Recuperado de <http://felixguattarimalaga.blogspot.mx/2010/01/taller-de-cartografia-corporal.html>

Saldaña A. J. (25 de noviembre de 2015). Establece convenio de colaboración la uagro con la universidad indígena de mexico. *noticias uagro*. recuperado el 17 de enero de 2018, de <https://uagro.mx/noticias/index.php/8-noticias/378-establece-convenio-de-colaboracion-la-uagro-con-la-universidad-indigena-de-mexico>

Tonantzin, P. (27 de Diciembre de 2017). En pleno siglo XXI, siguen vendiendo mujeres en Guerrero. *Excelsior*. Recuperado el 27 de Abril de 2018, de <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/12/27/1210280>

Documentos en línea

Arizaga, S. F., & Guerrero H. M., (2013) *Técnicas interactivas aplicadas a la enseñanza de las ciencias naturales para mejorar la calidad de los aprendizajes en el décimo año de educación básica*. Tesis de Licenciatura, Universidad de Guayaquil, Ecuador. Recuperado de <http://repositorio.ug.edu.ec/bitstream/redug/12836/1/Tecnicas%20interactivas%20aplicadas%20a%20la%20ense%C3%B1anza%20de%20las%20ciencias%20naturales%20para%20mejorar%20la%20calidad%20de%20aprendizaje.pdf>

D'Emilio, A. L. (Marzo de 2005). *UNICEF*. Recuperado de <https://www.unicef.org/venezuela/spanish/HIGIENE.pdf>

Fundación UAGro (s.f.). Ejes rectores de la Universidad Pueblo. Recuperado de <https://www.fundacionuagro.org.mx/>

INEGI. (2010). *Instituto Nacional de Estadística y Geografía*. Recuperado el 27 de Enero de 2018, de <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2010/>

- INEGI. (2016). *Anuario Estadístico y Geográfico de Guerrero 2016*. México: INEGI. Recuperado de http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/anuarios_2015/702825076900.pdf
- IIS (17 de ENERO de 2018). Tlapanecos. *Instituto de Investigaciones Sociales*. Obtenido de Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM: ru.iis.sociales.unam.mx/jspui/bitstream/IIS/4578/2/Tlapanecos_Informacion%20etnografica.pdf
- OIM. (2006). Glosario sobre Migración. *Glosario sobre Migración(7)*. Ginebra, Suiza: Organización Internacional para las Migraciones. Recuperado de https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml_7_sp.pdf
- Organización Mundial de la Salud. (Diciembre de 2013). *Organización Mundial de la Salud*. Recuperado el 20 de junio de 2018, de Organización Mundial de la Salud: https://www.who.int/features/factfiles/mental_health/es/
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, I. C. (2009). *Directrices sobre políticas de inclusión en la educación*. Recuperado el 13 de Junio de 2018, de https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000177849_spa
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, I. C. (16 de Febrero de 2017). *UNESCO*. Recuperado el 2018, de <http://unesdoc.unesco.org/images/0025/002595/259592s.pdf>
- ONU-HABITAT. (Noviembre de 2016). Informe final municipal de Chilpancingo de los Bravo *infontavit.janium*. Recuperado el 8 de Marzo de 2018, de: <https://infontavit.janium.net/janium/Documentos/56747.pdf>
- UAGro. (2017). *Universidad Autónoma de Guerrero*. Recuperado de Universidad Autónoma de Guerrero: https://www.uagro.mx/conocenos/doc/valores_principios.pdf
- UAGro. (s.f.a). *Historia de la Autonomía de Universidad* Recuperado de Universidad Autónoma de Guerrero: <https://www.uagro.mx/conocenos/index.php/historia>
- UAGro, (s.f.b). *Misión, Visión, Metas y Objetivos*. Recuperado de <https://www.uagro.mx/conocenos/index.php/mision-vision-y-objetivos>
- UAGro. (s.f.c). *Valores y principios*. Recuperado de https://www.uagro.mx/conocenos/doc/valores_principios.pdf

