

Mujeres indígenas Rarámuri universitarias: su resistencia a la opresión

└─ NORMA LUZ GONZÁLEZ RODRÍGUEZ
Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, Catalunya, Espanha.

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p223-243

resumen En la última década, las mujeres indígenas han comenzado a acceder a la universidad: un espacio antes negado. Ello representa la oportunidad de liberarse de la opresión social expresada en situaciones de exclusión, que sin embargo se reflejan en este espacio académico, aunque en menor escala, ya que en él es posible poner en marcha estrategias que les permiten reconstruir o reafirmar su identidad, y así resistir y avanzar sobre ella, como una forma de agencia social. Para abordar esta problemática realicé una etnografía con mujeres indígenas universitarias pertenecientes a la etnia Rarámuri, originaria de Chihuahua, México, y me pregunté ¿Qué significa para estas mujeres y para quienes las rodean ser una mujer Rarámuri? Interpreté los resultados a partir de conceptos como subjetividad, opresión, identidad, género, interseccionalidad y etnicidad; reflexionado sobre el uso de éstos, y partiendo desde el feminismo poscolonial.

palabras clave Mujeres; Rarámuri; Indígenas; Universitarias; Identidad.

abstract In the last decade, the indigenous women have begun to accede the university: a space before denied to them. It represents for them the opportunity to be liberated from the social oppression, expressed in situations of exclusion, which nevertheless are reflected in this academic space, though in a smaller scale, as there the indigenous women may reconstruct or reaffirm their identity, and so resist and advance over it, as a form of social agency. To approach this issue I made an ethnography on the Rarámuri women university students. The Rarámuri are an indigenous group from Chihuahua, in México. I wondered what does it mean for these women and for those who surround them to be a woman Rarámuri? I interpreted the results using concepts as subjectivity, oppression, identity, gender, intersectionality and ethnicity; following the postcolonial feminism.

key words Women; Rarámuri; Indigenous; University students; Identity.

resumo Na última década, as mulheres indígenas têm começado a entrar na Universidade: um espaço que lhes era então negado. Isso representa a oportuni-

dade para se libertarem da opressão social, expressa em situações de exclusão que, no entanto, se refletem neste espaço acadêmico, ainda que em menor escala, uma vez que neste é possível pôr em prática estratégias que lhes permitam reconstruir ou reafirmar sua identidade e, assim, resistir e avançar, como uma forma de agência social. Para abordar este problema, fiz uma etnografia de mulheres indígenas universitárias pertencentes ao grupo étnico Rarámuri, originário de Chihuahua, México, e me perguntei: o que significa, para essas mulheres e para os que as rodeiam, ser uma mulher Rarámuri? Interpretei os resultados a partir de conceitos tais como subjetividade, opressão, identidade, gênero, interseccionalidade e etnia; refletindo sobre o uso destes a partir do feminismo pós-colonial.

palavras-chave Mulheres; Rarámuri; Indígenas; Estudantes universitárias; Identidade.

Introducción

El trabajo que a continuación presento muestra los resultados preliminares de mi tesis doctoral *Mujeres Rarámuri universitarias*, y gira en torno a la pregunta ¿Qué significa para las mujeres Rarámuri universitarias y para quienes las rodean, en su entorno inmediato, ser una mujer Rarámuri? En la respuesta a esta pregunta se encuentran implícitas otras preguntas y respuestas que han construido esta investigación y que han sido expuestas de forma más amplia en otros textos (GONZÁLEZ, 2014). Por tanto espero brindar a los lectores una idea general acerca de mi propuesta, fundada a partir de los conocimientos que han compartido conmigo mis interlocutoras: las mujeres Rarámuri universitarias, y que he podido asir a través de la realización de una etnografía, cuyo desarrollo describo más detalladamente en el apartado titulado “Metodología”, y a través de la construcción teórica que expongo en el apartado de “Marco teórico y conjeturas implícitas”, en el que solo abordaré los conceptos que le permitan a este artículo emprender la marcha, para ir hilvanando en el proceso otros conceptos que le den sentido a estos datos etnográficos.

En el transcurso de esta investigación he ido aprendiendo y desaprendiendo ciertos discursos y posicionándome de distintas formas, todo ello me ha llevado en ocasiones a reflexionar acerca de mi propio acontecer al relacionarme con las mujeres Rarámuri y la forma en la que ello afecta mis “lecturas” tanto teóricas como etnográficas, por lo que he decidido conservar una de tantas “Reflexiones”, titulado así un apartado que abre paso a nuestras voces: la de ellas y la mía.

La estructura central de este artículo sigue la propuesta de la feminista Marcela Lagarde (2011) al concebir a las mujeres desde su *condición, situ-*

ación y subjetividad. La *condición* de la mujer (“mujer” en singular como concepto abstracto) es histórica: un conjunto de características que son atribuidas sexualmente y van desde la forma de comportamiento y actitudes hasta el lugar que las mujeres ocupan en las relaciones económicas y sociales, por ello en el apartado de “La condición de la mujer Rarámuri, sus orígenes”, explico los antecedentes que nos ayudarán a comprender su construcción histórica, sin muchas particularidades, pues éstas comenzarán a dibujarse en el apartado “La situación: mujeres Rarámuri universitarias”, entendiendo como *situación* el conjunto de circunstancias históricas particulares, es decir, las circunstancias de mujeres viviendo un espacio universitario específico; por ello, en este apartado trataré de reflejar el significado que tiene ser una mujer Rarámuri para los actores que las rodean e influyen en determinar su situación. Finalmente, en el apartado “La subjetividad de las mujeres Rarámuri universitarias” hago un análisis de la *subjetividad* entendida como la especificidad de cada mujer que se desprende tanto de las formas de ser y de estar en el mundo y aprenderlo: consciente e inconscientemente. “Se organiza en torno a la forma de percibir, sentir, racionalizar y accionar sobre la realidad” (LAGARDE, 2011, p.13). Es en este último apartado, y desde el despliegue de la subjetividad de las mujeres Rarámuri universitarias, que discutiré la manera en que el concepto de subjetividad atraviesa a otros como el de identidad y etnicidad.

Metodología

La estrategia que he utilizado en esta investigación es la etnografía, llevada a cabo por medio de la observación directa en espacios académicos y no académicos en los que he acompañado a las mujeres Rarámuri universitarias a lo largo de doce meses, divididos en dos semestres. Además, realicé un grupo focal y entrevistas con diversas mujeres Rarámuri de distintos grados académicos y carreras, así como en distintas situaciones. En la segunda etapa de trabajo de campo, en el 2013, seguí acompañando a estas mujeres a foros y reuniones en los que los universitarios indígenas expresaban sus ideas acerca de su construcción étnica e incorporaban/transformaban nuevas prácticas sociales, todo ello dirigido y auspiciado por organizaciones e instituciones académicas. Entrevisté también a diferentes actores sociales, relacionados con el desarrollo académico de estas mujeres, y realicé un grupo focal con hombres Rarámuri, tratando de dilucidar la construcción que ellos hacen de las mujeres Rarámuri.

Trabajé con varias mujeres de edades entre dieciocho y veintiuno años, pero seguí más de cerca a siete. Cinco de ellas están matriculadas en la Facultad de Ciencias Agrotecnológicas y dos más en la Facultad de Enfer-

mería. Elegí estas Facultades porque me facilitaban coincidir con más de una mujer Rarámuri en la misma aula de estudios. De cualquier forma, en mis entrevistas y grupos focales estuvieron involucradas mujeres de otras carreras; y además, me considero amiga de muchas más que he conocido a lo largo de esta investigación.

Hasta el día de hoy, he llevado a cabo la mayor parte de mi trabajo de campo y esto me permite formarme una visión general acerca de los objetivos e interrogantes que me planteé originalmente. También quisiera aclarar que, con la finalidad de proteger las identidades involucradas en esta investigación, todos los nombres utilizados en este texto son ficticios.

Marco teórico y conjeturas implícitas

Hablar de las mujeres indígenas Rarámuri universitarias supone abordar su construcción identitaria desde múltiples dimensiones, entre ellas la étnica, la de género, la de clase y la educacional. Por ello, considero útil para este estudio el concepto de “interseccionalidad” acuñado por Kimberlé Crenshaw en 1989 para dar cuenta de la formación compleja de las diferentes posiciones del sujeto ante la lógica de las políticas de la identidad (BACHILLER, 2010, p. 17). Los postulados de Kimberlé consideran que las categorías de la raza,¹ género y clase interseccionan e influyen en la vida de las personas produciendo desigualdades, pero no se trata de una suma de desigualdades, sino que cada una de éstas interseccionan de forma diferente en cada situación personal y del grupo social, mostrando las estructuras de poder existentes en el seno de la sociedad. Esta propuesta de interseccionalidad, como perspectiva de análisis ha sido muy valiosa para las feministas, pues las múltiples dimensiones identitarias pueden sufrir, en una estructura social de dominación, algún tipo de subordinación, y como señala Matsuda jamás una forma de subordinación se mantiene aislada (MATSUDA apud BARBERA, 2000, p. 18).

Esta preocupación por la “subordinación” u “opresión” la he podido percibir a través de las críticas que las mujeres Rarámuri universitarias hacen a la diferencia de género o a la discriminación étnica en su entorno inmediato, y la forma en que éstas afectan su constitución como mujeres. Por ello este trabajo ha encontrado en el feminismo poscolonial y en autoras como Chela Sandoval y su propuesta de “las tecnologías de los oprimidos” (2004) el acontecer de la subjetividad como un espacio íntimo e insoslayable en el que las sujetas se definen a sí mismas para entrar una red compleja de discursos y prácticas históricamente situadas.

Es así como en esta investigación el concepto de subjetividad se relaciona con el de identidad que discutiré más adelante desde la perspectiva

constructivista, con y a través de autores como Zygmund Bauman (2010) y Castell (2001 [1997]), pero que ahora entiendo, como hace Stuart Hall, como el punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “hablarnos” o ponernos en un lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades y nos construyen como sujetos susceptibles de “decirse” (HALL, 1996, p. 19-20). También creo que la importancia de la subjetividad reside en el entendimiento de la etnicidad, o “modelo” “nativo” de la etnicidad, presentando los grupos étnicos como categorías de adscripción e identificación por los actores mismos, tal como Paris Yeros (1999, apud RESTREPO, p. 110) me hiciera releer en Barth (1976), sin olvidar que la etnicidad se crea a través de la acción social (BAUMANN, 2001).

Cabe aclarar que en cada mujer Rarámuri, aún cuando pertenezca a la misma comunidad universitaria o étnica que sus “iguales”, la interseccionalidad de las identidades se lleva a cabo de forma distinta, contribuyendo a formar su subjetividad, que es una forma muy particular de reaccionar: incorporando o rechazando las interpelaciones identitarias, como hemos visto; por ello desarrollan formas distintas de agencia. Al tratarse este texto de mujeres que, al mismo tiempo que resisten, salen adelante en un contexto hegemónico como es la universidad, creo que la mejor definición de *agencia social* es la entendida como la resistencia a las relaciones de dominación y deseo de emancipación de las mismas (MAHMOOD, 2008).

Reflexiones previas

Ciertamente, para saber qué significa ser una mujer indígena, se los pregunté a ellas y a quienes las rodea, y además les he observado de cerca. Dicho ejercicio no implica, sin embargo, respuestas inmediatas ni claras, como es bien sabido en el mundo del quehacer antropológico, pues todos somos seres complejos en situaciones aún más complejas, por ello solo he pretendido interpretar una fracción de este mundo de significados, y para conseguirlo he utilizado algunos conceptos como herramientas; pero a veces he sido “arrastrada por una ola de significados” donde estos conceptos/herramientas se dispersan, volviéndose contra mí, al no haber comprendido del todo su funcionamiento, como tecnologías que son.

Selene, una mujer Rarámuri universitaria, se convirtió metafóricamente en la primera “ola de significados que me arrastró”. Ella me había dicho que muchas veces se había sentido en medio de situaciones desagradables bajo las miradas de quienes la percibían y juzgaban como mujer indígena, y que había terminado por entender que era diferente; otras veces había afirmado que los hombres Rarámuri caminaban por delante de las mujeres

y que no eran “considerados” con ellas. Esos habían sido algunos comentarios de Selene que me habían hecho creer que se sentía en un mundo opresivo, y entonces esto coincidía con mis “preceptos” teóricos, y “entendía” que para ella ser una mujer Rarámuri significa vivir en un mundo opresivo.

La “ola que me arrastró” vino un día que yo había tratado de explicar en una conferencia, que presencié Selene, porque creía que todas las mujeres nos habíamos construido atravesando relaciones de opresión. Sentí que ella no estuvo de acuerdo con mis aseveraciones, pero no encontró la forma de explicarme el porqué, así que me respondió que no le pidiera tratar de explicarse por el momento, sino que yo solo observara y escribiera lo que quisiera. En un principio me sentí culpable por practicar la “violencia epistémica” a la que hace alusión Spivak (2003, p. 317), caí en la cuenta de que había tratado de imponerle a Selene un binarismo entre el oprimido/no oprimido y me pregunté si esa “precaria subjetividad” a la que alude Spivak, de no poder hablar por sí misma, estaba en Selene o en mí; en todo caso la responsabilidad de crear la situación era mía, por mirar en Selene solo desde una *condición* y una *situación* que ella me había descrito, pero no ser capaz de hacer explícita la *subjetividad* que también me había permitido conocer, porque ciertamente ella cree que en el mundo hay opresión (es una situación), pero elije no sentirse oprimida, esa es su subjetividad.

La condición de la mujer Rarámuri, sus orígenes

El pueblo Rarámuri o Tarahumara, habita en su mayoría en el suroeste de Chihuahua, México, en el territorio conocido como Sierra Tarahumara: una vasta región que engloba 60.000 kilómetros cuadrados y ocupa dieciocho de los 67 municipios chihuahuenses. Son el grupo originario más numeroso de la región con una población² de 85.316 personas. Comparten este territorio con tres grupos indígenas más, con los que tienen una buena relación, y con los *chabochi*, que en la lengua Rarámuri (yuto-nahua) significa de “ideas enredadas” y cuya “clasificación” corresponde a personas mestizas u “occidentalizadas”, mismas con los que los Rarámuri más tradicionales prefieren evitar el contacto, debido a las relaciones de dominación que los *chabochi* han reproducido desde la colonización y hasta nuestros días, continuando con el despojo de territorios y exclusión de los Rarámuri, así como la intención de “educarles” a través de un proceso de asimilación.

Las desventajas para los Rarámuri, como para la mayoría de los indígenas, en relación a los mexicanos “occidentalizados” se reflejan en varios ámbitos, entre ellos el educativo,³ pues este sistema en México se divide en dos: uno formal y uno indígena, lo que cómo señalan Gardea y Nevá-

rez (2012, p. 1832) ya sugiere que “la educación indígena carece de formalidad”. Además el sistema educativo formal (para mestizos) comprende preescolar, primaria y secundaria, mientras que para los indígenas solo preescolar, y primaria, es decir un nivel menos: la secundaria, a la que deberán integrarse por su cuenta enfrentando el modelo educativo de la clase dominante, donde la educación deja de ser bilingüe para convertirse en una educación completamente castellanizada, que si bien incluye el inglés como asignatura, no hace lo mismo con ninguna lengua indígena y, además, suele impartirse en escuelas carentes de los recursos necesarios para preparar a los indígenas y que éstos se puedan incorporar en el bachillerato y posteriormente en la universidad, sí así lo desean y consiguen. Difícilmente lo consiguen, debido a que, además de provenir de una educación académica de bajos recursos, deben hacer frente a los problemas de pobreza y desigualdad social.

Bajo este esquema y tratando de disminuir los índices de desigualdad, el gobierno federal les ha otorgado, tanto a los Rarámuri como a otros mexicanos, apoyo a través de distintos programas gubernamentales, que facilitan su educación básica, tal como ha hecho el programa “Oportunidades”, instaurado a finales de la década de 1990, cuya finalidad es disminuir la pobreza, a través de la seguridad alimentaria y de las transferencias económicas asociadas con la asistencia escolar de los niños y las niñas (con un mayor incentivo para ellas) en el nivel escolar secundario: una estrategia para tratar de nivelar las oportunidades entre mujeres y hombres.

Cabe mencionar que si bien es cierto que el pueblo Rarámuri es un pueblo seminómada que ha usado desde siempre la movilidad como medio de supervivencia, las migraciones a la ciudad se intensificaron durante las décadas de 1950 y 1960 y no han cesado desde entonces, debido a la devastación de su territorio por parte de los *chabochi* (RAMOS; BAUSTISTA, 2010) y en este proceso migratorio las mujeres experimentan una integración social muy débil, creando comunidades separadas del resto de la sociedad con condiciones de vida sumamente precarias, teniendo que recurrir, como una forma de capital cultural, al *kórima*, que significa “comparte conmigo”, una práctica tradicional del pueblo Rarámuri que mantiene el equilibrio entre los que poseen más recursos y los que menos tienen, donde compartir es una acción cotidiana y recíproca; sin embargo en las calles y demás espacios públicos de la ciudad esto es poco o nada comprendido por la “mayoría mestiza” que miran esta práctica como mendigar, y a las mujeres Rarámuri como subordinadas.

La situación: mujeres Rarámuri universitarias

En la Universidad de la Ciudad de Chihuahua, donde se centra mi investigación, del total de 25.039 alumnos matriculados,⁴ solo 112 estudiantes son Rarámuri, y representan el 0,44% de la población estudiantil. Del total de la población Rarámuri universitaria, 56 son mujeres, esto es el 50% de la población Rarámuri de la universidad, pero apenas un 0,22 % de toda la población universitaria. Además del reducido número de estudiantes indígenas matriculados en la universidad, llama la atención que no suelen acceder a carreras de prestigio como medicina o derecho.

Lo anterior se explica en gran parte porque las carreras de “prestigio” son también elitistas en una ciudad pequeña y poco diversa como Chihuahua, en comparación con otras ciudades donde las mujeres indígenas han logrado acceder a carreras de prestigio como es el caso de Bogotá (ROLDAN, 2005) o Santiago (MAILLARD et. al, 2008) donde los encuentros permeados por la multiculturalidad hacen que las relaciones interculturales sean más fluidas. Sumado a ello, estas carreras demandan un mayor capital económico y social, que las mujeres Rarámuri difícilmente consiguen por pertenecer a un grupo que ha sido excluido de muchas formas por la sociedad mayoritaria.

Además de las desventajas académicas con respecto a los estudiantes mestizos, las mujeres Rarámuri deben resolver otros problemas que implican, en la mayoría de los casos, la migración a la ciudad. De las siete estudiantes con las que realicé observación directa, seis de ellas migraron a la ciudad para poder continuar con sus estudios, mientras que solo una de ellas creció en el ámbito urbano. La mayoría de las mujeres que migran para seguir con sus estudios universitarios se hospedan en la Casa del Estudiante;⁵ seguido de aquellas que comparten gastos con hermanos o amigas, o pagan asistencia a particulares por módicas cantidades, pero, aún así, algunas de ellas se ven obligadas a trabajar como empleadas domésticas o dependientas de una tienda para obtener ingresos para sí mismas o para sus familias.

Por otra parte, hay una compleja red de instituciones y organizaciones que apoyan a los jóvenes indígenas para que éstos accedan a la universidad. Estas entidades van desde fundaciones nacionales e internacionales, hasta el Estado y la propia universidad; todas ellas trabajan de forma conjunta a través de Programa Universitario Indígena o bien de forma separada para brindarles a los jóvenes indígenas atención. Sin toda esta red de apoyo, el ingreso y la permanencia de las mujeres Rarámuri en la universidad sería más difícil de lo que ya es, pues no solo deben resolver situaciones económicas adversas o barreras académicas, sino que además deben enfrentar

el choque cultural en un medio social citadino donde se categoriza a las mujeres Rarámuri como empleadas domésticas, como demuestra este testimonio de un gestor⁶ muy allegado a las mujeres Rarámuri:

Sabemos que las mujeres indígenas enfrentan una doble o triple discriminación, por ejemplo cuando ellas suben al autobús y muestran su identificación de estudiantes, los conductores no les creen muchas veces, les dicen ‘no es verdad, tú no eres estudiante, tú has de trabajar limpiando casas’, eso es algo que no les dicen a los hombres.

Vemos entonces la primera pista: ser una mujer Rarámuri significa, para algunos actores de la vida urbana y cotidiana, ser una mujer que está “sujeta” a las relaciones de producción, marcadas por su clase, por su etnicidad, pero también por su sexo. Para ellos, una mujer Rarámuri es una “sujeta” atada a su propia identidad, de forma coincidente con los mismos términos en los que Foucault definió al sujeto (1988).

Las mujeres Rarámuri enfrentan de esta manera los espacios de la ciudad y de la universidad, como aquellos dominados por los hombres y por las mujeres *chabochi*, pues a pesar de que estas últimas también viven relaciones de opresión por su género, como plantea Beltrán, también son parte de las clases dominantes y “expresan la polaridad occidental-originario” donde ellas representan de alguna forma heredada lo “occidental” y las mujeres Rarámuri “lo originario” (2004, p. 43). Durante los primeros cursos académicos, cuando las fronteras étnicas se encuentran más marcadas, las mujeres *chabochi* no comparten con las Rarámuri espacios como la biblioteca, pues temen “perder su prestigio y sus privilegios” si se relacionan con ellas, lo que me lleva a recordar que para que un privilegio exista tienen que existir derechos negados, así que para las mujeres *chabochi* ser una mujer Rarámuri significa ser una mujer con derechos negados.

Los hombres no son solidarios con las mujeres Rarámuri ante estas problemáticas: ni los *chabochi* ni los Rarámuri. Éstos últimos no son solidarios, en principio, por la creencia que existe al interior de la cultura de que hay que mantener cierta distancia de las mujeres para respetarlas y que además ellas son independientes, tal y como explica este promotor⁷ cultural:

Las mujeres Rarámuri siempre han mantenido distancia de los hombres, por ejemplo si yo voy a la Sierra Tarahumara, y voy caminando en el monte y me encuentro a una prima no la puedo saludar, es que no hay que tocarla, porque se cuida

su integridad, es verdad que se casan jóvenes y hay libertad sexual, pero no mientras son niños, no; es decir, hay un momento en el que se pueden liberar pero también hay otro en el que a la mujer se le cuida del contacto, aunque de forma contradictoria las mujeres son muy independientes, yo creo que por influencia judeocristiana. Los hombres van a caballo y las mujeres a pie, o ellos tres pasos adelante, igual que aquí. Ellas saben cuidarse solas. Así que los hombres no apoyan mucho a las mujeres... no lo hacen tampoco en la universidad: los hombres apoyan a los hombres y las mujeres a las mujeres.

Vemos una pista más: para los hombres que conocen de cerca la cultura Rarámuri o que pertenecen a ella, ser una mujer Rarámuri significa ser una mujer independiente, como una derivación del respeto que se le tiene, aunque ello también implica una “relegación”. Pareciera que la situación no ha cambiado mucho en quinientos años, pero ello no significa que los Rarámuri se encuentren atrapados en el pasado, sino que de alguna forma las estructuras coloniales heredadas preservan cierta independencia en las mujeres y su forma de agencia, pues como explica Butler, siguiendo a Foucault, la paradoja de la subjetivización reside en que las condiciones y procesos de subordinación convierten al sujeto en consciente de sí mismo y en agente social (BUTLER, 1997bb; FOUCAULT [1980, 1983] apud MAHMOOD, 2008, p. 180), por eso aunque las mujeres Rarámuri no reciban apoyo de los hombres Rarámuri; al conservar la independencia que han aprendido desde niñas, sus decisiones se respetan, permitiéndoles convertirse libremente en universitarias, sin tener que enfrentar la encrucijada relativa al replanteamiento de las identidades de género y de etnia, que podrían parecer “un salto al vacío” como en el caso de las mujeres gitanas, descrito por Abajo y Carrasco (2004). Es fácil confirmarlo en la expresión de una mujer Rarámuri: “Yo no tuve que pedirle la opinión a mis padres ni a nadie para volverme universitaria, porque yo hago lo que quiero”.⁸

Sin embargo, surge la pregunta ¿Al dejar la sierra y su dinámica que las preserva en cierta medida del contacto masculino, cómo han de enfrentarse las mujeres Rarámuri a un ambiente nuevo y tan masculino,⁹ como es la universidad en la ciudad, sin la solidaridad de los hombres Rarámuri ni de las mujeres *chabochi*? Esta pregunta es respondida de nuevo por la experiencia del promotor¹⁰ cultural:

Las mujeres tienen más éxito académico, porque nosotros los hombres somos más cobardes, para ir a pedir un libro nos da vergüenza. Las mujeres planean y calculan más. Cumplen más

sus metas, buscan recursos. ¿A quién ves pidiendo en las calles? A las mujeres para sus hijos. Es que a veces ellas ven a los hombres como sus hijos.

De esta forma el promotor cultural alude a dos generaciones distintas de mujeres Rarámuri: las de generaciones anteriores que llegaron a la ciudad buscando sustento para sus familias y las mujeres Rarámuri jóvenes que ahora han llegado a la ciudad para formarse como profesionista. Ambas comparten una tendencia con algunas mujeres de otras minorías étnicas, como es el caso de las chicas marroquíes en el estudio de Ponferrada que “muestran identidades más flexibles y favorables a traspasar las fronteras étnicas que sus homólogos varones” (GIBSON, 1988; WATERS [1996] apud PONFERRADA, 2012, p. 3), buscando un beneficio para sí mismas pero también para sus comunidades, tal como las mujeres gitanas estudiadas por Abajo y Carrasco (2004) que preferían elegir profesiones que posibilitaran cierto “retorno a la comunidad”. Los propios varones universitarios Rarámuri vislumbran estas tendencias en sus compañeras:¹¹

Los hombres y las mujeres piensan distinto y somos distintos. Las mujeres indígenas protegen más a su familia. Los hombres salen y no sienten obligación o deber moral de regresar a su comunidad. Creo que las mujeres eligen carreras que tienen un beneficio más propio a la comunidad. Las mujeres son más sociables y responsables, puede ser hasta biológico, tienden a tener más confianza. Los profesores piensan que a las mujeres se les dificulta más vivir aquí, por lo que las atienden mejor. Los hombres se exponen menos a riesgos, por eso los profesores tratan de apoyarlas.

Es posible constatar las afirmaciones de este chico Rarámuri al escuchar las expresiones de un tutor¹² académico: “Las mujeres siempre tienen que trabajar más, tienen que hacerse cargo de una familia y de su profesión si quieren estudiar, son más fuertes”.

Las declaraciones anteriores nos permiten entrever una pista más: para quienes rodean a estas mujeres, ser una mujer Rarámuri significa ser una mujer flexible y protectora; pareciera que los “suyos” le adeudan mucho, pero no sienten necesidad de retribuir nada, ya que dada su flexibilidad también son fuertes y pueden con la carga: una carga que es muy pesada y por ello los “otros”, los dominantes (como los profesores) sienten la necesidad de protegerlas.

Es muy frecuente que hombres y mujeres Rarámuri aluden a las mujeres como más responsables y preocupadas por el bienestar de los demás.

Incluso en una reunión masiva de estudiantes indígenas, cuando un estudiante les pidió a sus compañeros que indicaran quién estaba orgulloso de su madre, la totalidad lo hizo; mientras que no se obtuvo el mismo resultado al preguntar por el orgullo hacia sus padres varones.

Muchos de los hombres Rarámuri piensan esto, que las mujeres son más responsables porque es una cuestión biológica, pero yo concuerdo con que el género no es una propiedad de los cuerpos ni algo existente desde el origen de los seres humanos, es “el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales” – en palabras de Foucault – por el despliegue de “una amplia tecnología política” ([1980] apud LAURETIS, 1991), y las mujeres Rarámuri han sabido encontrar resquicios de poder, como veremos a continuación.

La subjetividad de las mujeres Rarámuri universitarias

Las mujeres Rarámuri universitarias han tratado de encontrar las ventajas de ser mujer, tal como lo hicieron sus “antepasadas” durante la colonización al alejarse del contacto masculino, pues los miran a los hombres como los primeros represores, aún para ellos mismos.

Durante el grupo focal del 7 de noviembre de 2012, escuché sus opiniones cuando pregunté qué significa ser mujer:

Selene: Lo mejor, me puedo arreglar de muchas maneras, puedo hacer muchas cosas. Los hombres no pueden hacer muchas cosas porque les dicen cosas feas.

Simona: A las mujeres también, si te ven construyendo una casa, te van a decir cosas feas.

Selene: Tú sabes si hacerles caso, yo me siento libre, digo ‘*qué bueno que fui mujer, puedo maquillarme y hacer cosas que un hombre no*’... una mujer puede dar vida.

Alejandra: Podemos expresarnos más.

Azucena: Puedes alcanzar muchas cosas, pero a veces no puedes hacer algunas cosas por ser mujer, por ejemplo, cuando vas a buscar un trabajo a veces no puedes conseguirlo por el hecho de ser mujer. A veces te acosan y tú te preguntas, “¿por qué no le dije nada o porque no me defendí?”. Para mí ser mujer es luchar cada día, es poder sobresalir, es decir yo puedo, lo merezco, a mí me gusta, es decidir lo que quiero.

Cuando llevé a cabo este grupo focal Azucena estaba por concluir su carrera y afirmaba que su paso por la universidad la había transformado como mujer, le explicaba a sus compañeras que no se precipitaran al afirmar que después de terminar su carrera regresarían a la Sierra, pues seguramente su paso por la universidad cambiaría su forma de ver el mundo, y en cierta forma es verdad, porque mientras que para muchas de las chicas de los primeros cursos ser mujer significaba la posibilidad de engendrar hijos y dar vida, para Azucena como hemos visto, ser mujer significa “luchar cada día” y decidir lo que se quiere, lo que en principio muestra una resistencia a las relaciones de dominación y un deseo de emancipación, una expresión elemental de agencia social, de resistencia a la opresión. Esta es una pista más, para las mujeres Rarámuri ser mujer significa dar vida, pero también poder transformarse, expresar sentimiento y luchar contra la opresión.

Es necesario aclarar a estas alturas que las mujeres Rarámuri universitarias no suelen usar el concepto de opresión, sino el de discriminación, pero al utilizar este último aluden a él para describir situaciones de subordinación, exclusión, o en las cuales son tratadas como inferiores, por ello el concepto de opresión resulta más sintético. Ellas están conscientes de vivir en un mundo opresivo, es decir de su *condición* de mujeres, pero al conformar su identidad (desde su *subjetividad*) han elegido construir para sí mismas también una forma de estar en mundo. En palabras de Lévi Strauss “no se puede vivir un mundo no pensado, y ese mundo pensado se encuentra reflejado en todas las actividades de la vida cotidiana” ([1992] apud BARTOLOMÉ 2006, p. 84). Por ello Selene ha decidido vivir en el mundo visto desde sus ojos, y sentirse libre.

Simona rompe frecuentemente los roles de género; por ejemplo solía trabajar con su padre en un negocio de mantenimiento de neumáticos automotrices y cuando en una ocasión otra mujer le increpó que ese era un trabajo de hombres y que ella era una “marimacha” por hacerlo, Simona respondió “si es por trabajar y ganarse la vida uno, pues entonces lo soy”.

La situación que atravesó Simona y que atraviesan otras mujeres Rarámuri cuando, por ejemplo, se les relega únicamente al trabajo doméstico es una muestra de que la opresión de las mujeres está determinada por la división genérica del trabajo y la especialización por sexo, al igual que los espacios sociales de producción/reproducción, creación/procreación; por la propiedad privada, las relaciones antagónicas de clase; por todas las formas de opresión basadas en criterios de edad, raciales, étnicos, religiosos, lingüísticos, nacionales etc. La triple opresión de las mujeres indígenas es genérica (al vivir en un mundo patriarcal), clasista y de discriminación étnica (LAGARDE, 2009, p. 11; 108) como ya hemos visto anteriormente.

Quizá en primera instancia, las Rarámuri universitarias no conocen la propuesta de Chela Sandoval (2004) acerca de la metodología de las oprimidas, pero aplican bien sus “tecnologías”. Lo hacen “al generar formas de agencia y conciencia que pueden crear modos efectivos de resistencia bajo las condiciones culturales de la postmodernidad” (2004, p. 85). Al menos Simona aplica las siguientes tecnologías: la primera, “lectura de signos”, es decir, ella mira profundamente y se da cuenta que a las mujeres también se les oprime, pero de inmediato aplica las siguientes tecnologías; la segunda, que consiste en desafiar los signos ideológicos dominantes a través de su “de-construcción”: el acto de separar una forma de su significado dominante. Y podemos decir que llega hasta la tercera fácilmente “meta-ideologizar” o apropiarse de formas ideológicas dominantes y utilizarlas para transformar sus significados en un concepto nuevo. Lo hizo al responder que, si trabajar y ganarse la vida significaba ser “marimacha”, entonces lo era: no aceptó la acepción peyorativa y dominante de este calificativo, sino que la transformó para sentirse orgullosa. Así que ser una mujer Rarámuri, para una mujer Rarámuri significa afirmarse en sus propios términos.

La opresión de género es más sentida para ellas al explicar las relaciones con los hombres Rarámuri en sus comunidades de origen, pero la opresión étnica lo es al relacionarse durante los primeros cursos con sus compañeras mestizas de la universidad, pues perciben que éstas las excluyen y no las integran fácilmente a los equipos de trabajo y rara vez les dirigen la palabra. Es aplicable aquí la afirmación de Spivak respecto a que “para la ‘figura’ de la mujer, la relación entre mujer y silencio puede ser tramada por las mujeres mismas; las diferencias de clase y raza son incorporadas en tal cargo” (2003, p. 327). Esto es algo de los que las mujeres Rarámuri tienen conciencia, pero no lo expresan o no reaccionan ante ello a primera vista, sino que buscan el consejo de algún profesor o alguien que parezca ser confiable e inteligente, para después aplicar los consejos sugeridos. También optan por aplicar las estrategias más inmediatas como hacer énfasis en una apariencia “occidental”, pues si bien es cierto que algunas de ellas ya vestían de esa forma en sus lugares de origen en la Sierra, otras no lo hacían con frecuencia, así que en la universidad comienzan a usar con más frecuencia los jeans, rizan sus cabello y ponen especial cuidado en uso del maquillaje. Ser una mujer Rarámuri significa para ellas poder transformarse.

Entonces es posible comprobar que “la vestimenta forma parte de las prácticas a través de las cuales las jóvenes construyen su identidad como seres sociales” (PONFERRADA, 2012, p. 10). De la misma forma, Draper anota que el desarrollo del yo requiere una vestimenta, y en la escuela los jóvenes juegan con su forma de vestir para seguir así en “el juego” de tomar una posición (DRAPER, 1995, p. 86). Entraríamos aquí en la discusión de

si como plantea Simone de Beauvoir las modas se han aplicado a menudo a separar el cuerpo femenino de su trascendencia, si el maquillaje sirve para la petrificación del cuerpo y del rostro, y si éste último se vuelve una máscara (2013 [1949]).

Posiblemente el maquillaje sí se vuelve una máscara para el juego, pero no es una máscara “opresiva” ni es petrificante en el caso de las mujeres Rarámuri, porque no la usan a diario como una imposición, no se permiten caer en tal situación, no “sufren” tampoco llevando zapatos altos; a veces simplemente combinan su traje tradicional con maquillaje, y lucen resplandecientes en medio de esta identidad híbrida: una mezcla enriquecida donde incorporan los elementos que mejor les sirvan a su emancipación y juegan con ellos, como declara más arriba Selene: “*qué bueno que fui mujer, puedo maquillarme*”, y así lo siente: como una fortaleza para entrar en la batalla de la identidad.

Como plantea Navaz, más allá de las identidades unívocas y contenidas que reivindican los discursos nacionalistas y etnicistas, los y las agentes poscoloniales provienen de espacios híbridos, creolizados, intersecciones de culturas que ya no pueden estar basadas en las dicotomías (2008, p. 53), no existe tal situación en que las mujeres Rarámuri sean solo mujeres indígenas y no mestizas, sin embargo para obtener el apoyo de ciertas instituciones será necesario que ellas aparenten ser mujeres indígenas sin “perder su esencia unívoca”, algo difícil de conseguir en un espacio occidentalizado como la universidad.

Pero ese tránsito de ir y venir de una “identidad” a “otra” se vuelve sencillo con el tiempo para las mujeres Rarámuri, que tornan a su vestimenta étnica y al rostro desmaquillado, si esto es requerido por una autoridad académica o por un gestor para participar en algún evento donde sea importante “resaltar” su identidad étnica, práctica que es discutible pero que por el momento uso para ejemplificar la versatilidad que tienen las mujeres Rarámuri para negociar la forma en que son vistas: recuren a su “aparición étnica” para aparecer por ejemplo frente al gobernador del Estado de Chihuahua al inaugurar un espacio de radio para la lengua indígena, es decir para convertirse en representantes importantes de su grupo étnico en calidad de universitarias.

Construyen/reconstruyen su identidad incorporando a ella formas multidimensionales de otras identidades, algunas impuestas y otras elegidas. Por ejemplo aquella a la que Castells ha llamado *Identidad legitimadora*: introducida por las instituciones dominantes para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales (CASTELLS, 2001, p. 30), es aquí donde las mujeres Rarámuri se autodenominan sin mayor problema como indígenas, siguiendo las categorías impuestas por el Estado o por la

universidad, pero lo hacen a su manera, convencidas de que ser indígena significa hablar dos lenguas, conocer dos culturas, poseer mayor conocimiento, y lo demuestran cuando deben hacerlo, cuando entre la misma comunidad de universitarios indígenas se organizan espacios para difundir su cultura, ellas son las primeras invitadas, y recurren de nuevo a su lengua, al traje étnico, pero ahora por iniciativa propia, para dejar en claro que son indígenas a la hora de aportar sus conocimientos, lo hacen como una forma de resistencia. Ser una mujer Rarámuri significa para ellas ser una mujer llena de riqueza cultural que debe ser mostrada en un momento determinado para reivindicar un espacio social.

También construyen una *identidad proyecto*: cuando basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social (CASTELLS, 2001, p. 30). Construyen identidades proyecto para salir de la opresión patriarcal y/o liberar “a los suyos” del yugo de la clase dominante como explican a continuación: “Yo cuando termine la carrera de administración voy a poner una tienda de telas en mi comunidad, pero será barata, para que las mujeres puedan pagar por ellas, porque ahora quienes las venden son gente que no es de la sierra y las venden muy caras, y hacen que las mujeres sean más pobres”¹³ o esta expresión más explícita: “Yo no voy a volver a la Sierra de forma definitiva, no estoy de acuerdo con la forma de pensar de mi padre y de la mayoría de los hombres, trataré sin embargo, de ayudar a las comunidades con distintos proyectos, pero será yendo y viniendo”.¹⁴

La identidad es entonces un esbozo de “quienes podríamos ser”, es un proceso en marcha, y para realizar este esbozo solemos visualizarnos desde diferentes dimensiones, por ello las mujeres Rarámuri tienen en cuenta dimensión étnica de su identidad, proyectan sus estudios como forma de agencia para su liberación como mujeres, pero también como mujeres indígenas, lo hacen porque les ha tocado el tiempo idóneo para hacerlo, pues como puntualiza Gerd Baumann acerca de las identidades étnicas: cuando la temperatura social se enfría, es posible que se éstas se congelen y se endurezcan cada vez más, pero cuando el clima social se calienta pueden descongelarse y derretirse adoptando nuevas formas. Desde este punto de vista la etnicidad no es una identidad por naturaleza, sino una identificación que se crea a través de la acción social (BAUMANN, 2001, p. 35-36).

Vemos entonces que estas identidades étnicas, “congeladas” por mucho tiempo en el “molde” dispuesto por el Estado, se descongelan ahora en un mundo neoliberal y globalizado, en donde todos estamos a la deriva; es tal vez por ello que muchas identidades étnicas resurgen como una for-

ma de afianzamiento, tal y como propone Zygmund Bauman. Por ello ser Rarámuri y mujer significa para la gran mayoría de las mujeres Rarámuri universitarias un orgullo, sienten admiración por ellas mismas, o por sus madres y hermanas, pues “han llegado lejos a pesar de las adversidades”, como es común escucharles decir. Ser una mujer Rarámuri significa saber aprovechar las oportunidades, resistiendo las adversidades.

Conclusión

Ser una mujer Rarámuri significa para quienes han conquistado una cuota mínima de poder, como en el caso de conductores de autobuses, por ejemplo, o mujeres *chabochi*, ser una mujer con derechos negados, marcada por su clase y etnia; mientras que para los “suyos” que no son iguales a ellas, como son sus familias y los hombres Rarámuri en general, significa ser flexible, protectora e independiente, pero también con derechos a decidir por sí misma, y afrontar sola la carga de sus decisiones.

Por otro lado, para los “encargados” de decidir sobre su educación en un espacio universitario, y que constituyen de forma distinta una clase dominante, como son algunos gestores y tutores, las mujeres Rarámuri no son un obstáculo para el cambio social, como fueron vistas hace quinientos años, sino que son reconocidas como actrices sociales que pueden contribuir a él, si se les brinda la protección requerida.

Para las mujeres Rarámuri universitarias, ser una mujer significa poder resistir, pero también transformarse y autoafirmarse, dar y “acarrear” vida. Por ello, partiendo desde sus construcciones como universitarias (agentes en contacto con los conocimientos hegemónicos), eligen transformar los significados dominantes, brindándole mayor valor a su experiencia subjetiva, para así poder sobrellevar las relaciones de opresión y seguir adelante con un proyecto de vida para ellas y los suyos; manteniendo al mismo tiempo una riqueza cultural reivindicada en un espacio social donde puedan sentirse libres porque lo son, y no porque su fuerza interior lo dicta.

Notas

1. En esta investigación el concepto de raza no es utilizado con frecuencia pero se entiende como antecesor del concepto de “etnicidad”, pues como declara Stolcke, este y el concepto de grupo étnico son conceptos recientes en su sentido de identidad cultural, y fueron adoptados y popularizados en el lapso entre las dos guerras mundiales, con la finalidad de sustituir el término raza y subrayar el carácter político e ideológico de las doctrinas y discriminaciones racistas, bajo los auspicios de la Unesco en la posguerra

(lo que en sí mismo implica un proceso de etnización). El término étnico se difundió a partir de entonces como repudio ético humanista a las doctrinas racistas de los nazis. Un giro del término, no obstante, no transforma la realidad, de acuerdo (STOLCKE, 2000).

2. Según datos del Censo General de Población 2010. Véase: <http://cuenta-me.inegi.org.mx/monografias/informacion/chih/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=08>
3. La educación básica en México comprende tres niveles: 1) preescolar, con una duración de tres años académicos, para niños entre tres y seis años; 2) primaria, con duración de seis años académicos, para niños de seis a 14 años; 3) secundaria, con una duración de tres años académicos, para adolescentes. Mientras que la educación media superior no es obligatoria, aunque sí un requisito para acceder a la universidad, y comprende el bachillerato y el profesional técnico, con una duración de dos a cuatro años. La mayoría de los mexicanos indígenas y mestizos se encuentran matriculados en escuelas públicas; de acuerdo a datos proporcionados por Pereyra (2009) se distribuyen así: 82,6% de los matriculados en preescolar pertenecen a escuelas públicas; 90,4 % de los matriculados en primaria; 85,8 % en las secundarias; 88,4 % en nivel medio superior; y 70,3 % en nivel superior
4. Datos proporcionado por el Programa de Atención a Estudiantes Indígenas PAEI-UACH, 2012.
5. Las casas del Estudiante Antonio Sosa Perdomo existen en Chihuahua desde el año 1962. Ofrecen albergue, alimentación y asesorías académicas a los estudiantes más pobres. Los moradores de las casas se han sumado a la lucha de la Federación Nacional de Estudiantes Revolucionarios Rafael Ramírez (FNERRR), para lograr mejores condiciones de vida para el estudiantado proveniente de los estratos más marginales de la sociedad.
6. Reynaldo, gestor de recursos, entrevista el 17 de diciembre de 2013.
7. Javier, promotor cultural. Entrevista realizada el 25 de noviembre de 2013.
8. Declaraciones hechas por Rosa, al responder una pregunta durante un Foro de Identidad Étnica, llevado a cabo por gestores académicos con estudiantes indígenas el 21 de septiembre de 2013.
9. Me refiero a Chihuahua como una ciudad masculina porque la situación de inseguridad para las mujeres se ha agravado en los últimos años. Una nota reciente (18 de mayo de 2014) en *el Diarios de Chihuahua*, en su edición digital, deja en claro que Chihuahua se encuentra entre las 15 peores ciudades de México para que una mujer pueda vivir. Véase: <http://eldiariodechihuahua.mx/notas.php?seccion=Opinion&f=2014/05/18&id=e0bce51e284099afa52a3864b8c5d82f>
10. Javier, promotor cultural. Entrevista realizada el 25 de noviembre de 2013.

11. Juan, Rarámuri universitario, durante su participación del grupo focal del 5 de noviembre de 2013. Salvador, tutor académico. Entrevista el 5 diciembre de 2013.
12. Salvador, tutor académico. Entrevista el 5 diciembre de 2013
13. Comentarios de Selene en una plática informal sostenida conmigo el 2 de octubre de 2012.
14. Azucena, durante la entrevista del 20 de noviembre de 2012.

Bibliografía

- ABAJO, José Eugenio; CARRASCO, Silvia. (Ed.). *Experiencias de trayectoria y éxito escolar de gitanas y gitanos en España: encrucijadas sobre educación, género y cambio cultural*. Madrid: CIDE/Instituto de la Mujer, 2004.
- ARELLANO, María Eugenia Chávez. Ser indígena en la educación superior ¿desventajas reales o asignadas?. *Revista de la Educación Superior*, v.XXXVII (4), n. 148, p. 31-55, oct./dic. 2008.
- BACHILLER, Carmen Romero. Indagando en la diversidad: un análisis de la polémica del *Hiyab* desde el feminismo interseccional. *Revista de Estudios de Juventud*, n. 89, 2010. Disponible en: < http://www.injuve.es/sites/default/files/2012/35/publicaciones/revista89_1.pdf >. Acceso en: 14/05/2014.
- BARTH, Fredrik. (Comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI, 2006.
- BAUMANN, Gerd. *El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. España: Paidós. 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidad*. Trad. Daniel Sarasola. Argentina: Losada, 2010.
- BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Trad. Juan García Puente. México: Debolsillo. 2013 [1949 (la 1ra. edición en francés)].
- BELTRÁN, Elizabeth Paredo. *Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, 2004.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura (v.2) – el poder de la identidad*. Trad. Carmen Martínez Gimeno. México: Siglo XXI, 2001 [1997 (la edición en la que se basa la traducción al español)].
- CDI. Tarahumara/Rarámuri. *Monografías*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. 2009. Disponible en: <http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=607&Itemid=62>. Acceso en: 5/02/2014.
- DEEDS, Susan. Double jeopardy: indian women in jesuit mission of Nueva Vizcaya. In: SCHROEDER, Susan; WOOD, Stephanie; HASKETT, Robert. *Indian Women in Early Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, 1997.

- DRAPER, Joan. Volviendo a ser “gobbo”: el restablecimiento de las relaciones de género después de una fusión de escuelas. In: WOODS, Peter; HAMMERSLEY, Martín. (Comp.). *Género, cultura y etnia en la escuela*. Barcelona: Temas de educación Paidós, 1995.
- DURKHEIM, Émile. *Educación y sociología*. Trad. Janine Muls de Liarás. Barcelona: Ediciones Península, 2003.
- FOUCAULT, Michel. El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, v.50, n. 3., p. 3-20, jul./sep., 1988.
- GARDEA, Noel Irán Bustillos; NEVÁREZ, Elías García. Interculturalidad y Educación Superior en la Universidad Tecnológica de la Tarahumara. Ponencia presentada en *Primer Congreso Internacional de Educación: construyendo inéditos viables*. 2012.
- GONZÁLEZ Rodríguez, Norma Luz. Mujeres indígenas Rarámuri universitarias. In: Celigueta, G.; Orobiobitg, G.; Pitarch, P. (Coord.). *Modernidad indígena, “indigeneidad” e innovación social desde la perspectiva del género*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2014.
- HALL, Stuart. Introducción: ¿quién necesita “identidad”? In: Hall, S.; GAY, Paul du. (Comp.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu Editores, 1996. p. 13-39.
- LA BARBERA, María Caterina. Género y diversidad entre mujeres. *Cuadernos Kóre*, v.1, n. 2, Revistas UC3M, 2010. Disponible en: <<http://e-revistas.uc3m.es/index.php/CK/issue/view/147>>. Acceso en: 24/04/2012.
- LAGARDE y de los Ríos, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monja, putas, presas y locas*. 5.ed. México: Universidad Autónoma de México, 2011.
- LAURETIS, Teresa de. La tecnología del género. In: ESCANDÓN, C. R. (Comp.). *El género en perspectiva de la dominación universal a la representación múltiple*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1991 [1986 (el texto original)].
- MAHMOOD, Saba. Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. Trad. María Vinós. In: NAVAZ, L. S.; CASTILLO, R. A. H. (Eds.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008.
- MAILLARD, Carolina; OCHOA, Gloria; Valdivia, Andrea. *Identidades étnicas y experiencias educativas: un estudio de caso en jóvenes universitarias indígenas de la región metropolitana (informe)*. Germina: Conocimiento para la acción, 2008.
- MAYORGA, Martha Lilia. Jóvenes indígenas en la Universidad de Colombia. In: RUIZ, M. P. (Coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- NAVAZ, Liliana Suárez. Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales. In: NAVAZ, L. S.; HERNÁNDEZ, A. (Ed.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra. 2008. p. 24-67.

- PEREYRA, Ana. La fragmentación de la oferta educativa: la educación pública vs. la educación privada. *SITEAL Boletín*, n. 8. 1999.
- PONFERRADA, Artega Maribel. Género y fronteras étnicas en las vidas escolares, familiares y sociales de niñas y jóvenes de origen extranjero en Cataluña. Ponencia presentada en el *VII Congreso Migraciones Internacionales en España: movilidad humana y diversidad social*. Llevado a cabo del 11 al 13 de abril de 2012.
- RAMÍREZ, Amelia García. *Indígenas universitarios en Chihuahua: a la búsqueda de un derecho negado*. Chihuahua, 2010. Tesis (licenciatura en) – Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua.
- RAMOS, María de Guadalupe Fernández; BAUTISTA, Arturo Herrera. Rarámuri Bakóchi rimuá eperé: los tarahumaras que viven y sueñan en la ciudad de Chihuahua. *Manovuelta*, año 5, n. 12, oct./dic. 2010.
- RESTREPO, Eduardo. *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2004.
- REYNAGA, Gurmencinda. Mujeres indígenas y la educación superior en el Perú. *Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior*, n. 5, p. 57-67. 2009.
- ROLDAN, Angela María Gil. *Tejiendo la vida universitaria en la capital: nuevos dilemas de la mujer indígena contemporánea*. Bogotá, 2005. Tesis (Magíster en Antropología Social) – Universidad de Los Andes.
- SANDOVAL, Chela. Nuevas ciencias: feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. In: HOOKS, B.; BRAH, A.; SANDOVAL, C.; ANZALDUÁ, G.; MORALES, A. L.; BHAVNANI, K.; COULSON, M.; ALEXANDER, M. J.; MOHANTY, C. T. *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Trad. Maria Serrano Gimenez, Rocio Macho Ronco, Hugo Romero Fernández Sancho y Álvaro Salcedo Rufo. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.
- SÉVERINE, Durin; TELLO, Diana García. Etnicidad y educación superior: indígenas universitarios en Monterrey. In: OLVERA, J. J.; VÁSQUES, B. D. (Coord.). *Procesos comunicativos en la migración: de la escuela a la feria popular*. Monterrey, 2011. p. 59-84.
- STOLCKE, Verena. ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?. *Política y Cultura*, Universidad Autónoma Metropolitana – Distrito Federal – México, n. 14, p. 25-60. 2000.
- SUÁREZ, Águeda Gómez. El sistema sexo/género y la etnicidad: sexualidades digitales y analógicas. *Revista Mexicana de Sociología*, v.71, n. 4, p. 675-713. 2009.

autora **Norma Luz González Rodríguez**
Universidad Autónoma de Barcelona

Recebido em 17/05/2015
Aceito para publicação em 3/11/2015