



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES DE CUAUTLA
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

**VIOLENCIA ESTRUCTURAL E INTERSECCIONALIDAD EN LA INSERCIÓN Y
SALIDA DEL FICHAJE Y/O TRABAJO SEXUAL INDÍGENA EN SAN
CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS**

**TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES**

PRESENTA

Mtro. Ángel Zarco Mera

DIRECTORA

Dra. Marta Caballero García

COMITÉ TUTORIAL

Dra. María Elena Ávila Guerrero

Dra. Morna Macleod Howland

COMITÉ AMPLIADO

Dra. Luz María González Robledo

Dra. Miriam de la Cruz Reyes

Dra. Graciela Freyermuth Enciso

Dra. Ana Paulina Gutiérrez Martínez



Cuautla, Morelos, México. Mayo de 2019

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

RESUMEN

INTRODUCCIÓN...6

CAPÍTULO 1. ANTECEDENTES DEL TRABAJO SEXUAL...11

Antecedentes históricos del trabajo sexual...11

Conceptualización del trabajo sexual...14

El estudio del trabajo sexual...16

Europa...8

Asia...21

América Latina...24

México...27

Regímenes legales de la prostitución...31

El modelo prohibicionista...31

El modelo abolicionista...32

El modelo reglamentarista...34

El modelo laboral...35

La legislación mexicana...37

El trabajo sexual en México: cuerpo y control social...39

La construcción del trabajo sexual como problema estructural e individual en México...39

Poder, control social y trabajo sexual...44

Bibliografía...48

CAPÍTULO 2. MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL...53

La violencia estructural...53

Violencia estructural y género...61

Violencia estructural, etnicidad y racismo...63

Violencia estructural y pobreza...64

Violencia estructural y otros ejes de opresión...65

Violencia estructural y agencia humana...65

Violencia estructural e interseccionalidad...73

Otros estudios sobre violencia social en Latinoamérica...76

Bibliografía...78

CAPÍTULO 3. METODOLOGÍA DEL ESTUDIO...80

El punto de partida teórico-metodológico del estudio...80

<i>El Positivismo en las Ciencias Sociales nacientes...</i>	81
<i>La Fenomenología de Husserl...</i>	83
<i>Weber y la comprensión...</i>	86
<i>El Interaccionismo simbólico y la posterior descripción densa de Geertz...</i>	88
<i>Etnometodología...</i>	92
<i>Las llamadas corrientes Poscoloniales...</i>	94
Descripción del tipo de estudio y técnicas de investigación...	95
Criterios de inclusión de los/las participantes...	99
Procesamiento y preanálisis de la información...	101
La investigación social en los bares de San Cristóbal: el papel del investigador y la integración al campo...	102
Bibliografía...	106
CAPÍTULO 4. CONTEXTO ETNOGRÁFICO: LA REGIÓN ALTOS Y LA CIUDAD DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS...	109
Algunos indicadores de población: grupos étnicos y rezagos...	109
Migración interna de la población indígena chiapaneca...	111
Migración internacional de la población indígena chiapaneca...	114
Mujeres transmigrantes en Chiapas...	123
San Cristóbal de las Casas: ciudad multicultural y enclave interétnico de los Altos de Chiapas...	130
<i>Jóvenes y mujeres indígenas en San Cristóbal de las Casas...</i>	142
Bibliografía...	150
CAPÍTULO 5. VIOLENCIA ESTRUCTURAL E INTERSECCIONALIDAD EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS...	157
Caracterización general del fichaje y el trabajo sexual en San Cristóbal de las Casas...	157
Migración, género e ingreso al fichaje y /o trabajo sexual en San Cristóbal de las Casas...	168
<i>El ingreso al fichaje y/o al trabajo sexual...</i>	172
Relaciones interétnicas en los restaurantes bares...	178
Salir del fichaje y del trabajo sexual...	183
Bibliografía...	188
CONCLUSIONES...	189
Bibliografía...	192

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a la Dra. Marta Caballero García por su constante apoyo durante todo mi proceso doctoral. Ella ha sido una firme motivación para la realización de esta tesis y su entusiasmo y guía han resultado claves para finalizar este proceso. Agradezco también a la Dra. Morna Mcleod Howland porque sus observaciones a los avances de la tesis fueron muy importantes y contribuyeron a darle una dirección correcta a los capítulos. Van también mis más grandes agradecimientos a la Dra. Graciela Freyermuth Enciso, por seguir mi trayectoria académica y formar parte de esta nueva aventura, por recibirme como estudiante huésped y por ser una luz de conocimiento en mi camino. Va también mi gratitud a la Dra. María Elena Ávila Guerrero, por estar durante mucho tiempo pendiente de mis avances y darse siempre un espacio para orientar comentar mi trabajo u orientar el rumbo.

Quiero agradecer también a mi querida colega y amiga la Mtra. Raquel Rojas Lozano porque desde que esta tesis empezaba a ser sólo algunas ideas, su lectura de mis avances y sus comentarios siempre me ayudaron a encaminar y a esclarecer mis ideas. Agradezco también al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por (CONACYT) por el soporte recibido durante el tiempo que duró el programa doctoral. Finalmente agradezco a mi familia por su cariño y aliento incesante.

RESUMEN

A partir de los conceptos de violencia estructural e interseccionalidad, exploro los fenómenos sociales del fichaje y el trabajo sexual indígenas. La violencia estructural y la interseccionalidad permiten analizar el cruce de problemáticas sociales como la migración, las relaciones de género, la pobreza, el racismo, así como la discriminación étnica y por ocupación. La confluencia en la vida de una mujer de distintas identidades que la colocan en una situación de opresión y de vulnerabilidad de sus derechos humanos, son el objeto de estudio de esta tesis. A través de la participación en la vida cotidiana y de entrevistas con diversos actores, analizo las razones por las que mujeres migrantes indígenas deciden entrar a fichar y/o realizar trabajo sexual y por qué algunas deciden dejarlo.

INTRODUCCIÓN

Chiapas es uno de los estados más pobres en México y ocupa el segundo lugar nacional con mayor número de población indígena. Con altos índices de marginación, la población indígena y en especial las mujeres son más vulnerables a la pobreza y tienen menores oportunidades laborales y de acceso a la educación.

En México la migración a las ciudades en busca de mejores alternativas de vida, está caracterizada por tener un carácter juvenil. La migración a las ciudades en Chiapas, no sólo involucra a los varones, sino a un número cada vez más creciente de mujeres jóvenes.

Diversos procesos sociales como el levantamiento armado de 1994 y la militarización general del estado, la baja productividad y la degradación del campo, conflictos agrarios y religiosos, la caída en los precios de los productos agrícolas y el acelerado crecimiento demográfico, influyeron en la movilidad poblacional y el boom del fichaje y el trabajo sexual en el estado. En este contexto se ha documentado la emergencia y proliferación del fichaje y el trabajo sexual indígena en la ciudad de San Cristóbal de las Casas.

La ciudad les permite a las jóvenes migrantes un ejercicio más “libre” de su sexualidad, pero al mismo tiempo una mayor vulnerabilidad frente al embarazo adolescente, infecciones de transmisión sexual, el abandono escolar, la precariedad laboral, la disponibilidad de apoyos en momentos de crisis, así como menor margen de negociación respecto de las desigualdades de poder entre hombres y mujeres. Las jóvenes son más vulnerables en estos temas no sólo respecto de los hombres, sino también frente a otras jóvenes no indígenas.

El fichaje y el trabajo sexual se presentan en ocasiones como la única alternativa laboral y de sobrevivencia. Para algunas jóvenes estas opciones representan una elección temporal, mientras superan algún momento de crisis o en

tanto su situación económica mejora. No obstante, después de varios años, no abandonan esta actividad.

Algunas jóvenes indígenas se inician como ficheras y/o trabajadoras sexuales en los contextos urbanos. Para documentar y entender la emergencia y crecimiento del fichaje y el trabajo sexual indígena en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, es necesario comprender y profundizar en las formas complejas en que se entrelazan diversas identidades en los procesos de inserción y salida (o no) de mujeres jóvenes indígenas en dichas actividades.

Preguntas de investigación

¿Cuáles son las formas en que distintos ejes de opresión se articulan para configurar escenarios sociales que presentan el trabajo sexual como alternativa laboral y de vida, así como otros que impiden o permiten a mujeres indígenas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, dejar esta actividad?

- ¿Cuáles son las formas en que la pobreza, la clase social, el género, la etnia, la condición migratoria, el racismo, entre otras formas de opresión, se articulan para configurar escenarios sociales que presentan el trabajo sexual como alternativa laboral y de vida, así como otros que impiden o permiten a mujeres indígenas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, dejar esta actividad?
- ¿Por qué a algunas mujeres indígenas, se les presenta el trabajo sexual como una alternativa laboral y de vida, a ellas y no a otras mujeres indígenas migrantes?
- ¿Por qué una vez insertas en el trabajo sexual y con mejores ingresos, después de un tiempo considerable, algunas mujeres indígenas no salen del trabajo sexual?

Objetivo general

Comprender e interpretar las dinámicas de intersección de distintos ejes de opresión, para configurar escenarios sociales en los que el trabajo sexual se presenta como alternativa laboral y de vida a mujeres indígenas, así como para delinear otros escenarios que les impiden o permiten dejar esa actividad laboral

Objetivos específicos

- Comprender e interpretar las características del trabajo sexual indígena en los Altos de Chiapas.
- Comprender e interpretar por qué se presenta el trabajo sexual como una alternativa laboral y de vida, a ellas y no a otras mujeres indígenas migrantes
- Comprender e interpretar por qué una vez insertas en el trabajo sexual y con mejores ingresos, después de un tiempo considerable, no salen del trabajo sexual.

Durante el primer capítulo de esta tesis realizo un recorrido histórico por el trabajo sexual y por su conceptualización, para adscribirme a una definición amplia que al mismo tiempo sea útil para los objetivos del presente trabajo. Posteriormente doy un panorama del trabajo sexual en el mundo y especialmente en México. En este primer capítulo también indago acerca de los regímenes legales del trabajo sexual y de la discusión conceptual que se da alrededor de éstos. Finalmente profundizo en la legislación mexicana alrededor del fenómeno, así como su construcción histórica en nuestro país como un problema nacional pero también individual.

El capítulo dos presenta la perspectiva teórica desde la que estoy planteando la lectura del fichaje y el trabajo sexual indígenas en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Dos conceptos teóricos principales guían esta mirada: el concepto de violencia estructural y el de interseccionalidad. Muestro el proceso de construcción de estos conceptos, que como se verá, resultan complementarios y permiten

construir una visión más general a la vez que compleja del problema de investigación.

En el tercer capítulo resalto, a través de una revisión de corrientes teórico-metodológicas de las ciencias sociales, algunos puntos que me parecen imprescindibles en una mirada metodológica actual como científico social: la importancia del estudio de la vida cotidiana; el cuestionamiento de los saberes y del papel tradicional del investigador en el campo; la revaloración de los conocimientos locales y de la perspectiva de los actores y sujetos sociales; el entendimiento de los procesos de interpretación y comprensión propios de nuestra disciplina; y la tensión entre la agencia humana y el constreñimiento estructural, que se encuentra también en capítulo de Marco teórico y que es una preocupación constante a lo largo de esta tesis. Por otra parte, el capítulo metodológico incluye también, la descripción de las técnicas de investigación utilizadas, los criterios por los cuales se incluyó o descartó a los participantes en el estudio, las pautas éticas que guiaron el trabajo de campo, la forma en que se procesó y analizó la información recabada y finalmente, una reflexión acerca del trabajo de campo en los bares de San Cristóbal y la integración del investigador en la zona de estudio.

El capítulo cuatro consiste en un acercamiento al contexto regional que enmarca a la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Mediante un examen histórico de los procesos de migración interna en el estado de Chiapas, la migración internacional indígena, del estado y de la ciudad de San Cristóbal como lugares clave en el proceso transmigratorio principalmente centroamericano de personas que se dirigen a los Estados Unidos de América (EUA), me propongo dibujar el panorama etnográfico en el que tiene lugar el fenómeno social a estudiar. Así mismo, una mirada histórica sobre la misma ciudad y acerca de las relaciones interétnicas que la caracterizan, así como del papel de los y las jóvenes y mujeres en el ámbito urbano, permitirán encuadrar las vidas y experiencias de las y los entrevistados para el estudio.

El capítulo cinco contiene los resultados de la investigación, de las entrevistas realizadas y la observación durante el trabajo de campo. Se presenta la situación de las mujeres migrantes indígenas que realizan trabajo sexual y se compara con la de aquellas mujeres migrantes indígenas que no se dedican a esta actividad. Se expone la experiencia de mujeres centroamericanas que realizan trabajo sexual y/o fichaje, para compararla con las MMITS, así como para dar luz sobre algunos temas como las relaciones interétnicas en los bares y el racismo. Finalmente se exponen las experiencias de mujeres que han dejado la actividad del fichaje y/o trabajo sexual para tratar de realizar una interpretación acerca de por qué lograron abandonar dicho trabajo.

CAPÍTULO 1. ANTECEDENTES DEL TRABAJO SEXUAL

El objetivo de este capítulo es dar al lector una visión general del estudio del trabajo sexual, su historia, conceptualización, las maneras en que se ha investigado como objeto de estudio, así como las formas en que se regula y su construcción como problema estructural e individual, de poder y de control social en nuestro país.

Antecedentes históricos del trabajo sexual

El trabajo sexual, actualmente incluido como una más de las múltiples actividades que incluye la industria del sexo, no es el oficio más antiguo del mundo, aunque la afirmación contraria se haya convertido en un mito. El intercambio de sexo por un bien material o simbólico, implica una transacción comercial. Por lo tanto, este tipo de prácticas se dieron en grupos sociales que ya habían alcanzado ciertas formas de acumulación de bienes, donde otros oficios se habían especializado antes para lograr acumular e intercambiar (Trejo y Álvarez, 2007).

Existen registros de la prostitución desde civilizaciones antiguas, como Sumeria, Babilonia, Mesopotamia, Grecia, Roma, Egipto. Al mismo tiempo, se han documentado diferentes formas de ejercer la prostitución en estas diferentes sociedades. Se tienen registros de ciertas formas de prostitución sagrada desde el siglo XIV antes de la era cristiana. Herodoto reportó algunas costumbres en Babilonia y Chipre, según las cuales, las mujeres babilonias debían prostituirse con un desconocido al menos una vez en su vida. Este acto sexual a cambio de dinero, se llevaba a cabo en el templo de Afrodita, donde el desconocido daba a la mujer una moneda que inmediatamente se convertía en sagrada. En Chipre, durante los ritos dedicados a Adonis, las mujeres debían raparse la cabeza para mostrar su duelo ante la muerte del Dios y las que se rehusaran, tenían que “poner su belleza en venta” (Rubio, 1999)

De hecho, ya en algunos textos sagrados se pueden encontrar indicios de la existencia de la prostitución. En la Biblia aparece una famosa cita condenatoria que dice: “Cuando Yavé comenzó a hablar por medio de Oseas le dijo al profeta: Anda y cástate con una de esas mujeres que se entregan a la prostitución y ten hijos de esa prostituta, porque el país se está prostituyendo al apartarse de Yavé” (Ríos, 2003). En el Corán la prostitución no aparece explícitamente porque es inadmisibles para la religión islámica, pero sí se castigan las relaciones extramaritales y prematrimoniales, pues se otorga un respeto social absoluto al matrimonio. De esta forma, la normatividad coránica reprime y castiga a toda mujer que cometa actos sexuales fuera de esta institución sagrada, pues la unión matrimonial se considera una condición indispensable para el coito: “Sobre la fornicación: contra aquellas de vuestras mujeres que cometes fornicación, buscad cuatro testigos de entre vosotros. Si dan fe contra ellas, metedlas cautivas en las habitaciones hasta que las llame la muerte o Dios les de un procedimiento” (Carmona Benito, 2007).

Otra forma de prostitución que ya se identifica después de Cristo, es la hospitalaria, presente entre pueblos esquimales y en algunos textos judíos, en la que el jefe de familia ofrecía a los huéspedes y viajeros, las mujeres de su casa, en afán de buenas maneras, que probablemente incluía también una estrategia de sobrevivencia de la unidad doméstica (Herrerías Guerra, 1988; Ríos, 2003). No obstante, a pesar de que algunos autores plantean que la prostitución como la concebimos actualmente, surge con el nacimiento de la propiedad privada, cuando la conciencia social reprueba y prohíbe las relaciones sexuales fuera del matrimonio (Franco Guzmán, 1973), desde mi punto de vista, la prostitución como se conoce en la era moderna, tiene sus antecedentes en la Edad Media, con las prácticas contradictorias de corrupción, y permisibilidad por un lado, pero por el otro de condena y censura que imponía la iglesia a las prostitutas y a las mujeres solas y/o viudas. Desde entonces, como ahora, ya se condenaban censurables las prácticas sexuales fuera del matrimonio, pero sobre todo, surge al mismo tiempo la figura de la prostitución como un mal necesario, aunque reprobable. En esa época empiezan las reglamentaciones sobre los prostíbulos o “lupanares” y el ejercicio público y

oficial de la prostitución en países como Francia, Italia, Inglaterra. Alemania y España, que incluían reglas sobre la conducta, la forma de vestir y los lugares que podían ocupar las prostitutas, así como los castigos impuestos a las que no las cumplieran. Se afirmaba que gracias a la presencia de las prostitutas, “las mujeres decentes podían salir sin temor a la calle” (Franco Guzmán, 1973).

En México, existen datos de formas de trabajo sexual desde la época precolombina. Los aztecas aceptaban la prostitución, aunque se distinguía con ciertas marcas a las prostitutas, untándoles el cabello con resina o quemándoselos. Sin embargo, la prostitución estaba reservada sólo para las mujeres plebeyas, pues en caso de que una noble se dedicara a la prostitución, se le condenaba a muerte. Con la llegada de los españoles y la imposición de sus creencias religiosas, el derecho español se fue transformando paulatinamente en un derecho de Indias. En el derecho indiano la mujer era vista como una menor de edad, sólo podía ser esposa o monja, porque la figura de soltera no existía y de hecho se castigaba. La doble moral católica sigue permitiendo o tratando de “reglamentar” la prostitución, permitiéndola, e impone distinciones en la ropa, derechos diferenciados –se les restringe el derecho de paso por ejemplo- y lugares específicos para las prostitutas. Surge la figura de los Recogimientos, lugares a donde se mandaba a las viudas, solteras, divorciadas y prostitutas (Herrerías Guerra, 1988; Ríos, 2003).

Después de la Independencia los Recogimientos se fueron convirtiendo en cárceles y la prostitución experimentó reglamentaciones relacionadas principalmente con la higiene pública y con el combate a las enfermedades venéreas. A fines del siglo XIX y principios del XX inician los Códigos sanitarios que regulan la prostitución como hoy la conocemos, registrando a las prostitutas en padrones, identificándolas con credenciales e imponiéndoles controles médicos, a través de instituciones de sanidad y de inspectores sanitarios (Núñez Becerra, 2002).

Conceptualización del trabajo sexual

La definición clásica de la prostitución, según el Diccionario de la Real Academia, se refiere a: “tener relaciones sexuales con alguien a cambio de dinero”.

El problema que plantea tal definición, es lo que se puede entender por “relaciones sexuales”. En la actualidad la prostitución ha tomado formas muy diversas, que van más allá de las relaciones sexuales tradicionales. En medio del desarrollo de la sociedad moderna se ha conformado toda una industria del sexo. Así, ahora se intercambia sexo por dinero a través del teléfono o de Internet, actividades sexuales pagadas que no están definidas por el coito tradicional. Tener “relaciones sexuales” con alguien por dinero, actualmente no implica necesariamente un intercambio físico de fluidos sexuales. Las relaciones sexuales virtuales o a distancia también se pueden llevar a cabo a cambio de dinero y siguen siendo relaciones sexuales. El trabajo sexual entonces, no siempre incluye un contacto directo, cuerpo a cuerpo con el cliente y en esta noción se entiende como trabajo sexual a los masajes eróticos, el sexo por Internet y vía telefónica, estéticas o baños públicos en los que se ofertan servicios sexuales, el trabajo de *scort* o de compañía, los *table dance* y la labor de fichera (Zarco, 2008).

La conceptualización del fenómeno, al menos de hace una década a nuestros días, indica un desplazamiento en el uso del término prostitución, saturado de una carga estigmatizadora y asociado con la violencia, la explotación, la marginalidad hacia el vocablo “trabajo sexual” o “trabajadora sexual” (Bindman y Doezema, 1997; Bindman, 2004), y que se asocia más con el entendimiento de la actividad de las trabajadoras del sexo, como una actividad laboral igual que cualquier otra e igualmente objeto de derechos que protejan la integridad humana y laboral de quienes la ejercen.

El término “trabajo sexual” o “trabajadora sexual”, plantea Jo Doezema en su célebre reporte sobre prostitución, *Trabajo sexual y derechos humanos*, fue acuñado por las y los propios trabajadores sexuales para referirse a un tipo de actividad que genera ingresos económicos para mujeres y hombres, más que para

calificar social o psicológicamente a un tipo especial de mujer u hombre, de tal manera que puede verse como cualquier otro tipo de actividad económica (Doezema, 1997). Por su parte, Delacoste y Alexander se refieren al trabajo sexual como una actividad incluida en la industria del sexo, en la que la fuerza de trabajo es el cuerpo y lo que se vende es un servicio (Delacoste y Alexander, 1998). Desde estas nuevas aproximaciones, es posible utilizar una concepción más amplia del trabajo sexual entendido no sólo como una herramienta analítica, sino como un concepto operativo que tiene que ver con los derechos laborales de los y las trabajadoras/es del sexo (Bindman, 2004). El término “trabajo sexual” da a quienes se dedican a esta actividad un sentido de sujetos (Agustín, 2004).

Aunque en México son pocas y pocos trabajadores sexuales los que reivindican este término y los derechos laborales de las y los trabajadores del sexo no son respetados en la práctica ni están oficialmente reconocidos, conceptualmente el término es permite avanzar hacia una mirada más justa del fenómeno y evita la carga estigmatizadora que tiene el vocablo *prostitución*.

En México y particularmente en el estado de Chiapas, el ejercicio del trabajo sexual muchas veces incluye labores de fichaje. Es difícil determinar la frontera entre el fichaje y el trabajo sexual tradicional, pues la relación entre ambos se expresa de maneras diversas. Por lo anterior, resulta necesario definir el término fichera. Según el Diccionario del español usual en México: “

fichera s f mujer que se dedica a acompañar a los clientes de un bar, a bailar y a beber con ellos, a la que entregan una ficha por cada periodo de tiempo o por cada bebida ordenada: *trabajar de fichera, una película de ficheras*” (Lara Ramos, 2000).

Tal ficha es canjeada por dinero al final del día. La ficha tiene varios objetivos, uno es mantener un control sobre el horario de trabajo de las ficheras, pues muchas veces las fichas se canjean al final del día por dinero en efectivo, Así, no se pueden retirar del de trabajo hasta que se cumpla el horario de atención o bien evitan perder

las fichas mientras trabajan, ya sea debido a robos, a la alcoholización en el lugar de trabajo a cualquier tipo de violencia que ocurra en el lugar.

El fichaje moviliza la sexualidad en formas diferentes. En este caso se compra compañía femenina y entran en juego caricias y en ocasiones besos; aunque esto no excluye la posibilidad de negociar relaciones sexuales tradicionales (Zarco, 2008), la mayoría de las mujeres que participaron en este estudio, evitaban las caricias y los besos de los clientes con diferentes estrategias, que veremos más adelante, aunque en ocasiones ceden con alguien que es de su agrado o que es su “marido” o novio.

El estudio del trabajo sexual

En la actualidad, el trabajo sexual es un fenómeno multifacético, cuyo estudio casi siempre implica hacer referencia a otras problemáticas asociadas. Tratándose de un fenómeno tan complejo, unas veces se acentúan algunas de sus caras y otras veces otras, sin que esto signifique que unas son más importantes que el resto. A continuación haré una revisión de algunos de los principales temas que aparecen en los estudios sobre trabajo sexual en el mundo.

La investigación sobre trabajo sexual, como veíamos anteriormente, está vinculada a sus diversas formas de legislación y se relaciona entre otros fenómenos sociales, con la explotación del trabajo sexual a través de estudios que abordan la trata y/o tráfico de personas, el trabajo sexual infantil o la salud poblacional; otras líneas de investigación abordan la relación entre el trabajo sexual y los derechos de las y los trabajadoras/es sexuales.

Una muy amplia línea de estudios analiza la relación entre trabajo sexual y salud. Se analiza principalmente la relación entre trabajo sexual, VIH/SIDA y otras Infecciones de Transmisión sexual (ITS), en una gama de temas que involucran estudios de prevalencia de la enfermedad o enfermedades, prácticas sexuales, educación entre pares y otros programas educativos, conocimientos y actitudes de

los involucrados en el trabajo sexual, apoyo social, procesos de empoderamiento, uso e intercambio de jeringas en usuarios de drogas intravenosas, prácticas sexuales de los clientes del trabajo sexual. Estos estudios se han realizado con distintos grupos de trabajadoras y trabajadores sexuales, como transexuales, homosexuales, heterosexuales. Al menos desde el siglo XIX se han tomado medidas para proteger la salud de la población de las entonces conocidas como enfermedades venéreas y se ha asociado a las trabajadoras sexuales como portadoras de estas enfermedades. Los controles sanitarios tienen de hecho la función de proteger a la sociedad de estos padecimientos. Desde inicios de la epidemia del VIH/Sida, se ha clasificado a las trabajadoras sexuales como un “grupo de riesgo” para la transmisión del virus. Sin embargo, diversos estudios han demostrado la baja prevalencia de este sector poblacional con respecto al VIH. Un estudio realizado en 1997 con trabajadoras sexuales de la Ciudad de México, demostró que la prevalencia del virus en las mujeres entrevistadas era del 0.6% (Uribe-Salas et al, 1997). Otra investigación efectuada en 2003 en la frontera México-Guatemala, en la región del Soconusco, con casi 500 trabajadoras sexuales, arrojó un 0.6% de prevalencia de VIH en la población sujeto de estudio (Uribe-Salas et al, 2003). Un texto que revisa la evolución del VIH/Sida hasta 2008, no coloca a las trabajadoras sexuales como “uno de los sectores sociales que mantienen prácticas de riesgo” (Magis et al, 2008), en una de sus estimaciones hacia finales de la década de los ochenta, justo cuando se empezó a categorizar a estos “grupos de riesgo”. No obstante, en el mismo apartado, dedicado a las cifras de prevalencia “en poblaciones de mayor vulnerabilidad”, incluye finalmente a las trabajadoras sexuales y da un estimado de prevalencia de 1% para ellas en 2005, mientras que para Usuarios de Drogas Intravenosas, para el mismo año era de 16%; 10% para Hombres que tienen Sexo con Hombres, cuya prevalencia a fines de los ochenta era de 15%; y de 12% para Hombres en Trabajo Sexual (Magis et al, 2008). Independientemente de la vulnerabilidad en la que se encuentran al realizar su trabajo, ¿será que detrás de los esfuerzos por conocer la dinámica de la epidemia, muchos de ellos serios, se les sigue viendo como en el siglo XIX, asumiéndolas automáticamente como portadoras de enfermedades, tratando de defender la moral

pública y la salud de la gente “decente”? ¿No se trata de una versión sofisticada del control sanitario decimonónico? Estas son preguntas para futuras investigaciones.

Otros temas frecuentes asociados al estudio del trabajo sexual, son los derechos humanos, la violencia, la estigmatización y la migración e inmigración.

Europa

La producción académica sobre trabajo sexual ha estado fuertemente relacionada con sus formas de legislación. En el viejo continente el trabajo de grupos feministas, activistas, académicos y de colectivos de trabajadoras/es del sexo, han influido en la discusión y en la producción teórica de las implicaciones del trabajo sexual. Al parecer las posiciones teóricas se agrupan en una interpretación extrema del abolicionismo y una versión combinada de reglamentarismo y el sistema laboral. Estas dos posturas, al menos desde los años sesenta, parecen irreconciliables, (Osborne, 2004; Mestre, 2004).

Más de cinco décadas después Beatriz Gimeno plantea desde el feminismo y los estudios de género (Gimeno, 2012), la persistencia de estas dos posiciones encontradas, la del abolicionismo, llamada por ella antiprostitución, y la reglamentarista/laboral, identificada por la autora como proprostitución.

La antiprostitución aboga por la abolición de la prostitución y no por su reglamentación, estipula que la prostitución está estrechamente relacionada con desigualdades de género, sociales y con anomalías estructurales que se deben corregir a partir de prohibiciones y políticas federales. La proprostitución promueve la reglamentación, legislación y reconocimiento de la prostitución y se enmarca en la lucha por los derechos de las trabajadoras sexuales.

Las posturas antiprostitución reclaman a las proprostitución, que con el establecimiento de derechos y obligaciones, se perpetúa un mal que debería ser cortado de raíz, además de que les reprochan el no ver o dejar de lado cuestiones

estructurales como la desigualdad y la explotación. Según Gimeno, pareciera que el argumento principal que sostiene la postura antiprostitución, se refiere a que las trabajadoras y trabajadores del sexo, tienen como única opción, laborar en la prostitución, en realidad sin su consentimiento. Es decir, que la estructura social les ha limitado la cantidad de opciones o la posibilidad de acción y de decisión, de tal manera, que el trabajo sexual es su única salida. No obstante el argumento fuerte de la antiprostitución es que la prostitución no es compatible con la igualdad, más bien, que perpetúa la desigualdad (Gimeno, 2012).

La proprostitución, establece que ante la dificultad de transformar las estructuras sociales actuales y frente a las dificultades que enfrentan las trabajadoras y trabajadores del sexo, lo mejor es reglamentar la prostitución desde la lucha por sus derechos humanos, laborales, de salud, etc. La perspectiva proprostitución reprocha a la antiprostitución, la debilidad del argumento del consentimiento o de la única opción, que se encuentra rebasado por los cambios en las sociedades actuales, en los que de hecho algunas mujeres deciden, de entre algunas opciones, dedicarse a la prostitución. La autora se define como antiprostitución, su postura indica que el Estado no debe permitir, ni reglamentar, ni legitimar el uso del trabajo sexual, que claramente expresa no solamente tensiones de desigualdad de género y sociales, sino detrás de ello, implicaciones éticas y filosóficas importantes, y que se debe eliminar (Gimeno, 2012).

Las autoras que esbozan líneas arriba estas dos posturas de la teorización sobre el trabajo sexual, escriben principalmente desde la sociología, la antropología, la filosofía y los estudios de género, así como desde el activismo feminista principalmente español y europeo. En España no se prohíbe el trabajo sexual pero en la práctica funciona con ciertas formas de reglamentarismo.

En Alemania, país en el que se encuentra legalizado el trabajo sexual desde 2002, el negocio del trabajo sexual produce 6 000 millones de euros al año, ingresos similares al volumen de ventas de la compañía Adidas. Este país enfrenta una

realidad que caracteriza al escenario de trabajo sexual en toda Europa: la inmigración extranjera. En las principales ciudades alemanas, más del 65% de trabajadoras sexuales, son inmigrantes extranjeras. Para los estados que despenalizan el trabajo sexual, la inmigración extranjera, que se caracteriza por su clandestinidad y que es mayoría –como en España-, se convierte en un colectivo objeto de estigmatización y víctima de explotación, pues la legalización del trabajo sexual aplica para las connacionales. Por otro lado, la legalización en Alemania expresa diversas contradicciones en la práctica, pues a pesar de que se aprobó un decreto regulador de los derechos de las trabajadoras sexuales, a la hora de aplicarlo, se topa con diversas legislaciones punitivas del trabajo sexual, que son viejas y que no se han actualizado. Los esfuerzos por legislar en pro de la despenalización en Alemania, no se han reflejado en la eliminación de la discriminación de las trabajadoras sexuales nacionales, en la profesionalización del trabajo sexual, al tiempo que estigmatizan y excluyen a las trabajadoras sexuales inmigrantes (Henning, 2007).

En Holanda se legalizó el trabajo sexual a través de la Ley Holandesa de octubre de 2000, que tenía entre sus principales objetivos, mejorar y proteger a las trabajadoras sexuales, impedir el trabajo sexual indocumentado y de menores, así como la prostitución forzada. La legalización holandesa ayudó a darles autonomía a las trabajadoras sexuales, de la explotación de los dueños de burdeles, del acoso policiaco y de los controles sanitarios. La Ley ha enfrentado problemas de aplicación, como en Alemania, pues en lugar de hacer contratos laborales, los dueños promueven el trabajo autónomo de las mujeres, como de *freelance*, se han negado a dar el beneficio de baja por enfermedad y algunas mujeres se negaban a darse de alta en Hacienda por no ver claros los beneficios de la Ley y así evitar poner ellas algo que no estaban recibiendo. Sin embargo, cada vez más los servicios sociales y las instituciones laborales intervienen en los burdeles e imponen fuertes impuestos a los locales que no cumplen la reglamentación; las trabajadoras sexuales ahora pueden ir a poner una queja en la policía por cualquier maltrato, pues empiezan a ser consideradas trabajadoras que cotizan para una pensión,

como en muchos otros oficios. Otro logro derivado de la Ley ha sido que los grandes bancos han ido aceptando a las trabajadoras sexuales como clientes, como otro trabajador más, algo que fue difícil al principio, pero que permite a las trabajadoras del sexo tramitar una hipoteca. El estigma del trabajo sexual es difícil de erradicar, pero Holanda ha ido avanzando en la mejora de las condiciones laborales y humanas de las trabajadoras del sexo (Altink, 2007).

En Suecia, país en que el trabajo sexual era legal, se aprobó en 1999 una ley que prohíbe la compra de servicios sexuales. La lógica prohibicionista de la ley sueca está fundamentada en un principio básico: que todas las mujeres trabajadoras sexuales, son víctimas de la violencia masculina. Por eso la ley penaliza la figura del cliente. No obstante, la ley sueca no tiene en cuenta a las trabajadoras sexuales que de hecho quieren dedicarse al trabajo sexual. Una fuerte crítica al prohibicionismo sueco consiste en que ve a las mujeres como menores de edad y que lejos de erradicar el trabajo sexual lo convierte en una actividad clandestina, ocasionando así la reaparición de padrotes y otros crímenes como el robo y el chantaje a las trabajadoras sexuales, que tienen que ir a las casas de los clientes sin saber quiénes son ellos, de tal manera que no pueden controlar su actividad laboral y se vuelven vulnerables violencias de diversos tipos, ahora sin la protección de las trabajadoras sociales. A la ley de prohibición en Suecia también se le reprocha el perpetuar el estigma hacia el trabajo sexual, pues las mujeres que lo ejercen, son despedidas de sus trabajos o pierden la custodia de sus hijos, mientras tienen que seguir pagando impuestos (Jacobson, 2007). No obstante, la ley sueca fue apoyada por grupos feministas; mientras que otras posiciones indican una disminución el número de inmigrantes trabajadoras sexuales, así como en el tráfico de mujeres explotadas sexualmente (Ekberg, 2004).

Asia

En un estudio sobre las bases económicas de la industria del sexo en el sudeste asiático, Lin Lean Lim examina la realidad de cuatro países de esa región, a saber:

Indonesia, Malasia, Filipinas y Tailandia, aunque ofrece algunos datos sobre el trabajo sexual para los países asiáticos en general (Lim, 1998).

En Indonesia y Malasia el trabajo sexual es ilegal, aunque se castiga bajo leyes islámicas. En Filipinas y Tailandia es ilegal, de tal manera que tienen un régimen prohibicionista. La autora analiza cómo la prostitución, un oficio antiguo, en el escenario mundial actual se ha complejizado y extendido de tal forma, que se puede hablar de una industria, que contribuye de manera importante en cada país, a la generación de empleos, al presupuesto nacional, al intercambio de divisas extranjeras e incluso a la reducción de la pobreza. Alrededor de la industria del sexo se erige una fuerte estructura organizativa, con ingresos económicos exorbitantes y una serie de intereses creados que incluyen a las familias de las trabajadoras sexuales, los establecimientos y comercios relacionados, agentes individuales, funcionarios corruptos y los gobiernos locales y nacionales. Todo lo anterior sin contar a las trabajadoras sexuales, que parecen ser las menos beneficiadas. A un nivel más amplio, menciona las políticas macroeconómicas de los gobiernos, que de una manera u otra contribuyen al crecimiento de la industria, la pobreza y las condiciones económicas de desamparo en que viven grandes proporciones de la población de los países del mundo, las estructuras organizativas cada vez más complejas de la industria, que rebasan fronteras nacionales y promueven el trabajo sexual, la explotación sexual y el tráfico de personas (Lim, 1998).

La condición de ilegalidad y clandestinidad que caracteriza al trabajo sexual, hace difícil calcular el número de mujeres que se dedican a dicha actividad. Sin embargo, se tienen algunas estimaciones que indican que en la década de los noventa, entre un 0.25 y un 1.5% de la población femenina de Indonesia, Malasia, Filipinas y Tailandia, se dedica al trabajo sexual y que la industria del sexo representa entre el 2 y el 14% del PIB de estos países. Aunque se trata de estimaciones, dan una visión de la magnitud del crecimiento de la industria del sexo en esa región. Entre 140 000 y 230 000 trabajadoras sexuales en Indonesia, de 43

000 a 142 000 en Malasia, entre 10 000 y 600 000 en Filipinas y de 200 000 a 300 000 en Tailandia (Lim, 1998).

Respecto a los efectos económicos que la industria el sexo tiene para otros actores, no sólo para las trabajadoras sexuales, el Ministerio de Salud tailandés realizó un estudio en 1997, que estimaba que de un total de 104 262 trabajadores de 7 759 establecimientos donde se ofrecían servicios sexuales, 40 000 no se dedicaban al trabajo sexual, pero se beneficiaban directa o indirectamente del dicha actividad. Se trataba de empleados de limpieza, meseros/as, camareros/as, cajeros/as, guardias de seguridad, *valet parkings*. En Malasia, un estudio parecido reportaba a otros actores, como vendedores de comida, de tabaco y bebidas alcohólicas, arrendatarios de inmuebles. En filipinas se incluye a agencias de turismo, hoteles, saunas, *karaokes*. Podemos agregar taxistas en Chiapas, médicos particulares que realizan exámenes periódicos, farmacéuticos. Pero las autoridades gubernamentales también reciben ingresos considerables del trabajo sexual, ya sea ilegalmente mediante sobornos y otras formas de corrupción y chantaje o por la concesión legal de licencias y el gravamen de impuestos a establecimientos, hoteles, bares, y restaurantes entre otros (Lim, 1998).

En un estudio más reciente la autora plantea la problemática del tráfico de personas en el mundo y en Asia. Un reporte del Departamento de Estado de los Estados Unidos de América, del año 2000, revela que el tráfico de personas es la mayor fuente de ingresos mundiales del crimen organizado, después del tráfico de drogas y de armas. Sólo en la década de los noventa más de 30 millones de mujeres y niños fueron traficados dentro y fuera del sudeste asiático con fines sexuales y de trabajo forzado. La autora resalta el tráfico de mujeres africanas a regiones de Asia, Europa y Australia y el crecimiento del tráfico de personas entre los países asiáticos. Con la desintegración de la Unión Soviética, se disparó el tráfico de personas desde Europa Central y Europa del Este. Para 2004 se calcula que entre 120 000 y 170 000 mujeres estaban siendo traficadas hacia Europa occidental. Los principales países de origen son Bulgaria, Kasajstán, Moldavia, Rumania, Rusia y Ucrania

(Lim, 2004). Podríamos agregar las grandes oleadas de latinoamericanas y africanas del norte a España y otros países europeos.

América Latina

En el contexto mundial de la industria del sexo, Latinoamérica se caracteriza por proveer grandes contingentes de mujeres al resto del mundo, principalmente a Europa y los Estados Unidos de América.

Es durante la década de los ochenta que la migración femenina latinoamericana y del Caribe aumenta, debido en buena medida al empobrecimiento de los países de la región, resultado de los ajustes estructurales en los modelos económicos de los gobiernos y al deterioro social producto de las guerras internas. Una de las características de la migración femenina, es que se trata de una migración autónoma, las mujeres viajan solas, ya no como dependientes del esposo ni como cuidadoras de los hijos, ni como parte de una familia. Las mujeres migrantes para trabajo sexual y doméstico, conforman dos de los grupos mayoritarios de migrantes en todo el mundo. No obstante, dentro del territorio latinoamericano, el trabajo sexual y el doméstico han estado presentes desde hace mucho tiempo. La militarización, el auge de la industria turística, prácticas de explotación y esclavismo moderno, así como la creación de zonas francas, siempre han necesitado de trabajadoras sexuales y domésticas en la región (Azize Vargas, 2004).

La ilegalidad de la migración como derecho humano en el mundo y el endurecimiento de los controles para la migración legal en los países ricos, han afectado de manera especial a las mujeres migrantes. En Europa por ejemplo, las leyes de inmigración restringen de manera especial la migración legal de mujeres solteras y en ocasiones imponen exámenes médicos para detectar infecciones de transmisión sexual (Azize Vargas, 2004).

La migración femenina en la actualidad, incluso la asociada al trabajo sexual, ha dado a las mujeres una autonomía que no tenían antes. El hecho de poder decidir

por sí mismas en el país de destino, sin el control del marido y la responsabilidad de los hijos, les otorga cierta independencia económica y libertad de movimiento, lo que les protege hasta cierto punto de los abusos policiales y de otro tipo. Algunas mujeres pueden sin problema realizar trabajo sexual durante algunos meses en el país de destino y regresar a su país a ocupar el rol de esposa y madre. Las mujeres migrantes de alguna manera se han convertido en transgresoras del orden establecido (Rodríguez, 2007). En un artículo sobre trabajo sexual y migración latinoamericana, Yamila Azize documenta cómo la migración femenina provoca cambios en la organización familiar, en las prácticas anticonceptivas y en la maternidad. . Mujeres migrantes jamaicanas, portuguesas y turcas, mostraron cambios luego de migrar, en sus patrones de fertilidad, el uso de anticonceptivos y en la toma de decisiones al interior del núcleo familiar. De hecho, menciona sobre las mujeres que migran de México a Estados Unidos de América, que prefieren continuar viviendo fuera de su país, mientras que los hombres prefieren regresar (Azize Vargas, 2004).

A partir de una revisión del comportamiento del trabajo sexual en Colombia, durante la segunda mitad del siglo XX, Carlos Iván García menciona que desde 1948 a la fecha del estudio (2002), Colombia tenía un régimen legal abolicionista. Sin embargo, de manera local, muchos municipios y algunos departamentos han reglamentado de diversas formas el trabajo sexual. El resultado dice el autor, ha sido un régimen reglamentarista y “caótico” en la práctica, pues otros municipios no lo tienen reglamentado. Las regulaciones incluyen el establecimiento de zonas de tolerancia, prohibición de la entrada a menores, normatividades relativas al consumo de bebidas, la música y en general, aspectos relativos a la “higiene pública” (García Suárez, 2002). Al parecer, en países latinoamericanos y en general en aquellos que tienen reglamentación federal abolicionista, pero que en la práctica normativizan de manera desorganizada el trabajo sexual, prevalecen los preceptos higienistas, que aparecieron en el siglo XIX y principios del siglo XX y detrás de ellos, ideologías moralistas y religiosas.

El mismo autor señala que en Colombia, esta oleada de reglamentarismo en departamentos y municipios, inició hacia la década de los ochenta. Anteriormente, desde inicios de la segunda mitad del siglo XX, predominaban en ese país discursos morales de inspiración católica, de urbanidad, de higiene y de pedagogía, de eugenesia, raciales e incluso psiquiátricos para explicar el “problema” (las comillas son mías) del trabajo sexual. En los ochenta estas narrativas empiezan a perder peso y dejan el camino a explicaciones que ponían énfasis en la desestructuración social, el desempleo, la pobreza, las migraciones campesinas, las redes de tráfico, la intolerancia religiosa y el machismo. Finalmente el autor plantea que en la actualidad existen contradicciones entre reglamentaciones más actuales y viejas disposiciones y decretos que siguen vigentes (García Suárez, 2002). Lo anterior implica además, la coexistencia actual de explicaciones e ideologías contradictorias y hasta antagónicas en relación al trabajo sexual, una suerte de modernidad y premodernidad que se mezclan y tornan nebulosa y más compleja la realidad del trabajo sexual en Colombia y otros países latinoamericanos.

Por otra parte, en Perú los esfuerzos y discursos que iniciaron un llamado a reglamentar el trabajo sexual, iniciaron en la segunda mitad del siglo XIX y se extendieron hasta la primera década del siglo XX. Entre 1910 y 1930 el reglamentarismo se arraiga. Sin embargo la institucionalización del reglamentarismo saca a flote problemas a los que no daba solución, el principal de ellos, la existencia del trabajo sexual clandestino y empieza a surgir una corriente abolicionista del trabajo sexual, que pone énfasis en la educación sexual, combatir las enfermedades venéreas y rehabilitar a las trabajadoras sexuales. Durante las décadas de los treinta y los cuarenta predomina una fuerte discusión entre reglamentaristas y abolicionistas, que termina en el cierre del barrio destinado al trabajo sexual en Lima. Sin embargo, esta medida no previó la extensión del trabajo sexual por toda la ciudad. A pesar de los momentos en que el abolicionismo tuvo cierta fuerza en Perú, la historia del trabajo sexual en ese país ha estado marcada por una orientación reglamentarista (Nencel, 2000).

Desde una perspectiva de género, Lorena Nencel examina cómo la identidad de la prostituta en Perú es construida, en el discurso y en la práctica, a partir de una relación entre trabajo sexual, sexualidad masculina y regulación. Desde el siglo XIX la concepción del trabajo sexual como un “mal necesario”, determina la existencia de una idea de la sexualidad masculina como un instinto insaciable e incontrolable, que plantea un dilema moral: cómo aplacar ese deseo sexual sin destruir el tejido social. En el discurso reglamentarista predomina una construcción esencialista de la prostituta. No obstante, la autora analiza la otra cara de la moneda, es decir, la construcción de la identidad como una representación subjetiva del yo y revisa cómo las trabajadoras sexuales, se apropian de los estereotipos, se resignan a ellos, los desafían o los resisten. Así, propone una mirada de la identidad de género como algo no fijo y fluido. Los significados externos, preexistentes y fijados, impuestos a la identidad de género de las trabajadoras sexuales, conforman lo que la autora llama “claustros de género”. Las mujeres que realizan trabajo sexual re trabajan y rechazan la imposición de concepciones fijas de la “puta”, niegan la imagen de promiscuas que se les imputa y ven en su labor “un trabajo como cualquier otro” (Nencel, 2000).

México

En 1865 se promulgó en México el primer decreto que intentaba reglamentar el trabajo sexual en el país. Directamente traído de la experiencia francesa en materia de higiene y salud pública, que había reglamentado el trabajo sexual unas décadas atrás, este modelo fue aplicado por autoridades sanitarias y policiales. Para 1867 se habían registrado 598 prostitutas. La reglamentación y el conteo de trabajadoras sexuales habían comenzado. En un estudio realizado en 1872, se estimó una cantidad de casi 10 000 trabajadoras sexuales y para 1906 la cifra se había elevado a 20 000. En el último cuarto del siglo XIX, con la industrialización de la capital del país, el número de trabajadoras sexuales se había duplicado y la cantidad de trabajadoras domésticas aumentó considerablemente. De hecho, existía una relación clara entre el trabajo doméstico y el sexo servicio: de 208 trabajadoras domésticas en 1905, 162 se dedicaban también a la prostitución. (Bliss, 2003).

En los intentos por tener estimaciones más amplias no sólo de las cifras, sino de las motivaciones del trabajo sexual, los estudios sobre trabajo sexual de la época, uno de 1872 y otro de 1906, indagaban acerca de los contextos sociales de donde provenían las trabajadoras sexuales y uno de sus indicadores era la ocupación. En ambos estudios las trabajadoras sexuales reportaron tener otra ocupación aparte del sexo servicio. Dichas ocupaciones eran sirvienta, costurera, lavandera, tortilleras, planchadoras, tabaqueras. En el contexto de urbanización de la capital, la migración fue otro fenómeno que caracterizó al trabajo sexual, principalmente ya iniciado el siglo XX. En 1906, el 61% de las trabajadoras sexuales, eran originarias de estados del interior de la república, principalmente los más cercanos a la capital. La industrialización no otorgó a los migrantes rurales las promesas anunciadas de trabajos fijos, pero la migración había dado a muchas mujeres independencia de la vida familiar, tiempo libre y disponibilidad de dinero, lo que las volvía independientes de optar por el trabajo sexual en épocas difíciles (Bliss, 2003). Es decir, que desde hace más de un siglo, la migración se ha presentado a las mujeres en el mundo como una opción para salir del yugo familiar y conyugal, de su claustro de género, como decía Nencel, les ha permitido cierta libertad de acción, de decisión y de elección, a la par que les ha brindado herramientas para modificar su rol y su toma de decisiones al interior del grupo familiar.

La militarización de la época revolucionaria disparó el comercio sexual, aunque su control y registro se dificultaron. En 1906 el porcentaje de trabajadoras sexuales, según el total de la población del país era del 2%. Sin embargo, el 98% de las trabajadoras sexuales registradas, estaba en el grupo de edad de 15 a 30 años, que representaba el 12% del total de mujeres de la República. La juventud de las trabajadoras sexuales marcaría el periodo comprendido entre 1920 y 1940, pero también su presencia en las calles. Entre el periodo que va de 1921 a 1937, se empezaron a imponer mayores impuestos a los burdeles, luego restricciones a las mujeres públicas para atraer clientes, limitaciones a su movilidad geográfica,

después se legisló para prohibir la presencia de mujeres en los lugares que vendían alcohol. Posteriormente los grupos de vecinos, asociaciones de médicos y colectivos feministas se movilizaron para influir en las políticas relativas al comercio sexual, promoviendo educación y asistencia social a jóvenes solteras, políticas de eugenesia y exigiendo que se acabara con el ruido proveniente de los burdeles, en una clara tendencia a terminar con la reglamentación y propugnar por el abolicionismo (Bliss, 2003).

Después de la Segunda Guerra Mundial, México se adhirió al Convenio Internacional para la Represión de la Trata de Mujeres Mayores de Edad y la Explotación de la Prostitución, que simbolizaba la inclinación de muchos países hacia el abolicionismo. En la década de los cuarenta, se terminó con la reglamentación en el Distrito Federal, al derogarse el último precepto de 1926 que regulaba el trabajo sexual. Actualmente a nivel federal y en el Distrito Federal, los códigos penales sancionan los delitos relacionados con el trabajo sexual. Sin embargo, a partir de la década de los noventa México cuenta con un régimen mixto, pues son 13 los estados de la república que reglamentan el trabajo sexual en sus leyes estatales de salud (Trejo y Álvarez, 2007).

En un artículo sobre la prostitución callejera de los noventa, Marta Lamas plantea que la utilización del término trabajo sexual, implica una visión contractualista de la prostitución, que deja de lado las razones por las que las mujeres se insertan en esta actividad, como la doble moral, el desigual acceso a las oportunidades educativas, la carencia de seguridad social y la división sexual del trabajo. La autora desestima la visión de la prostitución como un mal necesario y menciona que no es que los hombres tengan un mayor lívido que las mujeres, sino que éstos tienen mayor poder económico y político como género y por eso pueden buscar y contratar prostitutas. Aunque en la actualidad cada vez más mujeres logran una situación de poder económico y político, por lo que el trabajo sexual masculino es cada vez más visible (Lamas, 1993). En este sentido, Pilar Rodríguez expone que actualmente las mujeres han ganado más independencia del hombre y del

control social, pues han podido incursionar más en el aparato productivo. Ahora muchas mujeres cuentan con autonomía económica y quieren divertirse; pone el ejemplo de que hoy en día, en ciertos estratos sociales y en varios países, una despedida de soltera, incluye la contratación de un *boy* (Rodríguez, 2007).

El trabajo sexual es, dice Lamas, una institución patriarcal, que refleja el ordenamiento jerarquizado de género. La autora plantea que se tiene que discutir la relación entre libertad y dinero en esta visión contractual del trabajo sexual y sugiere a la investigación feminista poner su atención en la manera en que son aceptados de manera tan natural los estereotipos de género ligados al trabajo sexual, como la división de mujeres entre “putas” y “decentes”, así como cambiar el foco del estudio del trabajo sexual de la oferta, a la demanda (Lamas, 1993).

La producción académica acerca del trabajo sexual en el mundo parece tener dos aristas principales: por un lado el aspecto económico del trabajo sexual, que produce recursos impresionantes a niveles nacionales y mundiales, de los que participan diversos actores y se expresa en distintas dinámicas; por otro lado, la discusión entre abolicionismo y reglamentarismo/laboral. Si bien la cuestión económica tiene una importancia mayúscula, su examen sería objeto de toda una investigación aparte y excede los alcances del presente estudio, de tal forma que dedicaremos nuestra atención en esta revisión teórica, al debate entre la postura abolicionista y la reglamentarista/laboral.

Las dos posturas extremas de la producción académica sobre trabajo sexual y su legislación en el mundo y principalmente en Europa, reflejan un debate teórico ya añejo en las ciencias sociales: la discusión entre estructura y agencia. El trabajo sexual como fenómeno social es un espacio en el que se expresa la tensión entre la estructura y el individuo, entre el constreñimiento macro y la libertad de acción, decisión y elección.

Regímenes legales de la prostitución

La manera en que se ha hecho teoría o se ha estudiado el trabajo sexual en el mundo, se encuentra estrechamente relacionada con las principales formas en que se legisla esta actividad en diferentes países.

Frente a la tarea de lidiar con el fenómeno del trabajo sexual, los modernos estados nacionales han encarado el problema desde distintas ópticas. Existen cuatro tipos principales de marcos jurídicos a través de los cuáles los países han encarado el trabajo sexual en el mundo (Briz y Garaizabal, 2007). Tres de ellos ya tradicionales, a saber: el sistema prohibicionista, el abolicionista, el reglamentarista (Trejo y Álvarez, 2007), y uno más reciente: el sistema laboral (Wijers, 2004).

El modelo prohibicionista

Legisla en el sentido de penalizar el trabajo sexual. Es el más represivo, pues prohíbe la prostitución y la considera como un delito en sí misma. Todas las actividades alrededor de esta actividad están prohibidas y en teoría se castiga a todas las partes implicadas, incluidas las prostitutas y los clientes, aunque en la práctica la mayoría de los países omiten el castigo a la figura del cliente.

Si bien este modelo tiene como objetivo erradicar la prostitución, no existe evidencia histórica ni reciente de que en ninguno de los países en los que se la aplica, se haya logrado eliminarla de alguna manera. Al contrario, tal legislación ha clandestinizado la práctica de la prostitución y la ha colocado en posiciones de riesgo laboral y de salud mayores. Por otra lado, al considerarla ilegal, considera a las prostitutas como delincuentes y las ha colocado a merced del manejo de terceras personas, permitiendo así el dominio de la actividad a dueños de burdeles y otros intermediarios, como proxenetas, policías y funcionarios. La prostitución se ha convertido bajo este régimen en un negocio lucrativo, del que han sido excluidas sistemáticamente las prostitutas. El prohibicionismo está representado principalmente por la legislación de los Estados Unidos de América –excepto el estado de Nevada-, Canadá y Tailandia (Wijers, 2004).

El modelo abolicionista

La legislación federal de la mayoría de los países en el mundo, incluidos los que pertenecen a la Unión Europea, se asienta en el modelo abolicionista, el ejemplo más claro es Suecia. El abolicionismo como política legislativa, surgió después de la Segunda Guerra Mundial, tras el Convenio Internacional para la Represión de la Trata de Mujeres Mayores de Edad y la Explotación de la Prostitución (Trejo y Álvarez, 2007). Si bien el objetivo último del abolicionismo es la erradicación del trabajo sexual, la premisa principal de este régimen consiste en que lo que se penaliza no es la prostitución en sí misma, sino la “explotación de la prostitución ajena”, es decir, cualquier forma de intermediación por terceras partes. Desde este punto de vista, las prostitutas no son vistas como delincuentes, sino como víctimas y la prostitución existirá siempre y cuando haya proxenetas o personas que la ofrezcan y se beneficien del trabajo ajeno, pues son quienes inducen a las mujeres a prostituirse (aunque en ocasiones no es así, pues algunas mujeres deciden por sí mismas dedicarse a tal actividad). Así, la abolición de la prostitución es la solución a la explotación y abusos de que son víctimas las mujeres por terceras personas. Tal abolición se logrará penalizando a quienes reclutan, organizan o sacan beneficio de la prostitución que otras u otros ejercen.

Diversos colectivos de trabajadoras y trabajadores sexuales han develado el carácter proteccionista del movimiento abolicionista. Comúnmente dirigido por grupos feministas, el abolicionismo infiere que las prostitutas son víctimas de la explotación en un sistema jerarquizado de género, que les impide darse cuenta de su situación y que les deja como única opción de sobrevivencia, el trabajo sexual. Según algunos simpatizantes de la política regulacionista, en los debates internacionales, estatales y locales sobre la legislación de la prostitución, el abolicionismo no ha incluido la voz de las propias prostitutas y no las concibe como sujetos capaces de tomar las riendas de su actividad y de luchar por sus propios derechos (Garaizabal, 2004). Si bien en la actualidad la inclusión de las trabajadoras sexuales en el debate y en la producción incluso académica, son cada vez más comunes.

Por otra parte, en la práctica este tipo de legislación pasa por alto uno de los principios básicos del sistema laboral en su forma más pura: la elección individual de la prostitución como ocupación, argumento que se ha convertido en la principal objeción hacia el abolicionismo. El hecho de abolir el trabajo sexual, deja sin opción a aquellas mujeres que por derecho y decisión propia, deciden dedicarse a esta actividad, aquellas personas que frente a un abanico de opciones de desarrollo, optan por dedicarse al trabajo sexual.

Al poner énfasis en la penalización de terceras personas, se infiere que las trabajadoras sexuales pueden desarrollar su actividad siempre y cuando lo hagan solas y sin depender de otros. Sin embargo, si bien tal principio no castiga en teoría a las trabajadoras sexuales, al aplicarse sí castiga el ejercicio de su profesión, situando su desarrollo en los márgenes de la ilegalidad.

En la actualidad, al castigar a terceras personas con el fin de “proteger a las trabajadoras sexuales”, en diversos países europeos, como es el caso de Francia, Italia, Suecia, Gran Bretaña e Irlanda, dos trabajadoras sexuales no pueden vivir en un mismo apartamento o bien una trabajadora sexual no puede compartir los ingresos de su trabajo con su pareja, su familia o sus hijos, pues en el primer caso una de ellas y en el segundo sus familiares, pueden ser acusados de proxenetismo. De esta manera, a la larga tales medidas suponen para las trabajadoras sexuales una mezcla inevitable de soledad, estigmatización y marginación social (Wijers, 2004; Mestre, 2004).

Esta perspectiva quedó expresada de manera oficial y mundial en la “Convención para la supresión del tráfico de personas y la explotación de la prostitución ajena”, de 1949, y ha sido ratificada hasta nuestro días, si bien por pocos países, en diversos tratados y acuerdos internacionales sobre la abolición de la explotación del trabajo sexual infantil y la trata de personas (Trejo y Álvarez, 2007).

El modelo reglamentarista

Se puede encontrar en las legislaciones de países de América Latina, como Ecuador, Perú, Nicaragua. En la Unión Europea -así como en la mayoría de los países del mundo con un sistema abolicionista- casi todos los estados miembros reglamentan de forma más o menos extensa el ejercicio del trabajo sexual; el ejemplo más claro de reglamentarismo en Europa, es el de Suiza. Se da entonces una mezcla entre abolicionismo y reglamentarismo. Lo cual refleja cierta paradoja si tomamos en cuenta que el objetivo principal del abolicionismo es el de erradicar el trabajo sexual. Una de las posibles razones de “tolerar” o considerar “un mal necesario” a una actividad que en el papel se trata de eliminar, consiste en que la reglamentación también hace partícipes a los gobiernos locales de las ganancias de la industria del sexo. En algunos países por ejemplo, se han aplicado impuestos especiales para los lugares que ofrecen servicios sexuales.

Desde la concepción reglamentarista, el trabajo sexual es visto como algo moralmente condenable, pero al mismo tiempo imposible de erradicar socialmente. Más que una lacra de la sociedad, se asume como un mal necesario e inevitable. Se le acepta de forma ambigua y se le considera una amenaza para la salud y el orden públicos. Para proteger a la sociedad de este mal, el trabajo sexual es controlado mediante una reglamentación que tiende a mantener la salud, el orden y la moral públicos. Se busca “satisfacer las necesidades masculinas”, proteger a las mujeres “decentes”, captar recursos del pago de impuestos, indirectamente se invisibiliza a las trabajadoras sexuales como un actor social, pues carecen de derechos legales como trabajadoras y el estado no toma ninguna responsabilidad con relación a sus condiciones laborales.

La reglamentación se lleva a cabo en casi todos los países a través ciertos mecanismos de control recurrentes, como el registro obligatorio, portación de tarjetas de identificación “sanitarias”, controles médicos prescritos que velan por la “salud pública”, prohibiciones para ejercer la prostitución fuera de ciertas áreas

designadas, multas o penas de arresto al trabajo sexual en las calles mediante las leyes locales contra el vagabundeo, faltas a la moral, restricciones inmigratorias. La confinación del trabajo sexual en zonas específicas, apartadas de la mirada pública, cuidando las buenas conciencias, descarga sobre las trabajadoras sexuales una suerte de marginación social y promueve la estigmatización de la prostitución y de las mujeres que se dedican a ella. (Trejo y Álvarez, 2007; UGT, 2006; Wijers, 2004). El sistema reglamentarista se encuentra presente en las legislaciones de países asiáticos como Malasia, Filipinas, Tailandia y Vietnam (Lean Lim, 1998; Breyer, 2001). Actualmente existe una producción muy amplia de artículos científicos acerca del trabajo sexual en países asiáticos, en los que debido en parte a su sobrepoblación y a los procesos globalizatorios, el trabajo sexual ha tenido un importante repunte.

Así, en la práctica la reglamentación pone en la mesa la doble moral con la que se maneja en gran parte del mundo el “problema” del trabajo sexual. Los tres sistemas tienen sus propias contradicciones y frecuentemente aparecen combinados en lo que se conoce como sistemas mixtos¹. El abolicionismo y el reglamentarismo tienen cierto grado de prohibición de la prostitución, al mismo tiempo que, como ya vimos, se combinan entre las leyes escritas que prohíben a nivel nacional y las legislaciones permisibles, aplicadas a nivel local.

El modelo laboral

El trabajo sexual evoluciona conforme evolucionan y se complejizan las sociedades. Actualmente, nuevas realidades determinan muy diversas formas en las que se expresa el trabajo sexual en el mundo, a la par que exigen nuevas respuestas de las sociedades y de los gobiernos. Durante las últimas tres décadas, la organización cada vez mayor de las y los trabajadoras/es del sexo en el mundo, ha devenido en el cuestionamiento de las formas tradicionales de legislar la prostitución, de modelos que no toman en cuenta la voz ni los derechos de las y los trabajadoras/es sexuales. Han surgido nuevas perspectivas que incorporan las visiones de los directamente involucrados en el trabajo sexual. Desde estas nuevas visiones, ya no se les excluye

del debate, sino que se considera su participación en el mismo como un requisito indispensable en la formulación de políticas relativas al trabajo sexual.

La sociedad no ha conferido a las trabajadoras sexuales los mismos derechos que otorga al resto de los trabajadores dentro de una misma frontera nacional. En los últimos años los/las trabajadores del sexo se han organizado para reclamar tales derechos. El objetivo principal de este sistema legal, también conocido como de despenalización, es el reconocimiento del trabajo sexual como una actividad legítima y la legalización de los negocios relacionados con la prostitución, de tal forma que quede regulada bajo leyes laborales y civiles, en lugar de penales, lo cual colocaría el énfasis del debate fuera de consideraciones de tipo moral (Briz y Garaizabal, 2007).

Tal propuesta incluye no sólo a las trabajadoras sexuales, sino a todas aquellas mujeres envueltas en el trabajo informal, al pugnar por la protección legal y la mejora de sus condiciones de trabajo. Se asume que la aceptación de la prostitución como una actividad laboral pondría fin también a los abusos y la violencia que caracteriza al sector, pues se vería beneficiado por la reglamentación en materia laboral que rige para cualquier otro trabajo remunerado.

Se plantea que la legislación del trabajo sexual para ser contemplado dentro de las leyes laborales nacionales, daría a las y los trabajadora/es del sexo una visibilidad y confianza tales, que los empodere y les permita quitarse de encima prejuicios y estigmas, al dignificar su trabajo y ponerlo al nivel y bajo la protección laboral de la que goza cualquiera otra ocupación. Balancearía la situación desigual de poder que gozan los dueños de burdeles y centros nocturnos, al dar poder de negociación a las y los trabajadores sexuales para defender sus intereses laborales y organizarse en torno a estos, contar con protección legal en caso de enfermedad o desempleo, con seguridad social y acceso igualitario a servicios de salud. Ejemplos de estos procesos de legislación laboral del trabajo sexual se encuentran ya en Alemania y Holanda.

Uno de los problemas principales que presenta el sistema laboral, sobre todo en países receptores de grandes oleadas de inmigrantes, consiste en que el reconocimiento legal del trabajo sexual, frecuentemente termina estableciendo una línea divisoria entre trabajadoras/es sexuales originarios y aquellos que son inmigrantes, colocando una inevitable etiqueta a trabajadoras/es sexuales “legales” e “ilegales” (Wijers, 2004). Situación harto complicada, considerando que estos países las cifras del trabajo sexual revelan una mayoría inmigrante, que quedaría operando en la ilegalidad, en condiciones de riesgo y vulnerabilidad (Covre, 2004). En México por ejemplo y particularmente en la zona de estudio del presente trabajo, las trabajadoras sexuales originarias de países centroamericanos, son mayoría.

La magnitud y extensión de la industria del sexo en las últimas dos décadas, se ha atribuido a cambios en las condiciones políticas, civiles y económicas, pero también a la creciente movilidad poblacional (ONUSIDA, 2003). En este sentido cabe recalcar que en la mayoría de los países o ciudades del mundo con altas tasas de inmigración, las leyes relativas al trabajo sexual van más frecuentemente de la mano con el endurecimiento de la legislación anti inmigrantes, principalmente en países europeos.

La legislación mexicana

Por su parte, México ha contado a nivel nacional con un régimen abolicionista. En la constitución no aparece la figura de la prostitución ni para prohibirla ni para reglamentarla, pero en el Código Penal Federal sí se contemplan castigos para delitos relacionados con la prostitución, especialmente aquellos en que se ven involucrados terceras personas que se benefician de la explotación sexual ajena, se castiga el lenocinio y la trata de personas, la prostitución sexual infantil; la figura del cliente no se encuentra penalizada. Sin embargo, desde finales del siglo XIX y principios del XX, ya se empezaban a decretar leyes y bandos que implicaban algunas formas de regulación de la prostitución (Herrerías Guerra, 1988).

Actualmente, en el plano estatal son trece los estados de la República que reglamentan el trabajo sexual a través de sus leyes estatales de salud: Aguascalientes, Baja California, Coahuila, Colima, Durango, Guerrero, Hidalgo, Michoacán, Nuevo León, Querétaro, Sinaloa, Zacatecas y Chiapas (Trejo y Álvarez, 2007). De esta manera, nuestro país es abolicionista a nivel federal, pero en el nivel estatal y local (municipal), incluso en estados que no tienen oficialmente reglamentado el trabajo sexual, funciona un régimen reglamentarista. Así que México cuenta con un sistema mixto de legislación del trabajo sexual.

La reglamentación en el caso de Chiapas establece ciertos requisitos que como ya vimos, se contemplan en casi todas las legislaciones reglamentaristas a nivel mundial. En México la forma específica de aplicarlas y darles peso, recae muchas veces en los bandos municipales, como la ubicación de zonas de tolerancia del trabajo sexual en ciertos lugares, generalmente en las afueras de las ciudades; la conformación de un registro de trabajadoras sexuales, su credencialización y la aplicación de exámenes médicos periódicos; la inspección y vigilancia de estos mecanismos de control ocurre a través de agentes “sanitarios”. Todo lo anterior regulado por una instancia municipal de control sanitario.

De esta forma en Chiapas como en otros estados de la República, se regula la prostitución pero no se la reconoce. Igual que en muchos otros países, se establecen sanciones y obligaciones para las trabajadoras/es sexuales, pero no se les reconoce ningún derecho laboral y sus derechos humanos son constantemente violentados, se les excluye de la sociedad y se les estigmatiza, pero se cobran tarifas especiales a los giros de los centros nocturnos para que continúen operando, al mismo tiempo que se deja la negociación de las condiciones laborales del trabajo sexual, en manos de intermediarios, de las autoridades sanitarias municipales, de la policía, de los dueños de locales, lo que facilita la formación, desarrollo y expansión de prácticas de corrupción y de mafias adscritas al crimen organizado.

El trabajo sexual en México: cuerpo y control social

En la era moderna, el trabajo sexual ha representado un problema para las sociedades en las que se presenta. En México la forma en que se enfrenta y se manifiesta, ha ido de la mano del desarrollo del conocimiento médico europeo, que se importa y delinea las formas de darle tratamiento a un comportamiento desviado y anormal.

El objetivo de este apartado es realizar un acercamiento a la forma en que, desde la medicina hegemónica, el trabajo sexual ha sido construido como un problema de salud. La hegemonía de un saber médico que cruza desde diversos ángulos la expresión del trabajo sexual, determina las formas en que el fenómeno es visto, atendido en términos de salud pública, estudiado y legislado. En el nivel de la constitución de la persona, el modelo hegemónico médico controla también las maneras en que los cuerpos son vistos y moldeados, al tiempo que ejerce control y vigilancia sobre ellos.

El desarrollo del conocimiento médico como expresión de poder y como instrumento de dominación, permea todos los aspectos de la vida social e individual de las personas. Esta mirada dominante y hegemónica se manifiesta también en el ámbito del trabajo sexual en México, desde hace al menos un siglo y medio. Hace falta revisar y repensar las formas en que el trabajo sexual ha sido tratado, tanto conceptual como política e institucionalmente, para explorar la posibilidad de construir una nueva forma de conceptualizar la relación entre trabajo sexual y sociedad en nuestro país.

La construcción del trabajo sexual como problema estructural e individual en México

La asociación del trabajo sexual como un problema de salud pública está estrechamente relacionada con la aparición de la epidemiología como disciplina científica. En el mundo, hasta el siglo XVI la mayoría de los recuentos poblacionales tenía como propósito, casi exclusivamente determinar la aplicación de impuestos al pueblo y reclutar individuos para el ejército. Fue con el nacimiento y florecimiento

de las naciones modernas europeas que inician los esfuerzos por conocer con más precisión las fuerzas del Estado y se empiezan a contabilizar un sinnúmero de características de la población, en una labor que se denominó *estadística*. La estadística de salud en la modernidad surge con el registro y análisis de los nacimientos y muertes que realizaba la iglesia católica para conocer el volumen de sus feligreses y planificar la instauración de templos. Posteriormente, en el siglo XVII una serie de estudios que analizan diversas variables en los registros de nacimientos y defunciones, encuentran patrones constantes y diferencias entre muertes rurales y urbanas, así como entre grupos de edad, dando origen a investigaciones epidemiológicas más complejas (López Moreno et al, 2000). La estadística tiene como objetivo no sólo contabilizar a la población, sino crear un cuerpo de datos que le permitieran al Estado ejercer un control más minucioso y directo sobre ciertos aspectos problemáticos de la vida social.

A principios del siglo XIX es reglamentada la prostitución en Francia y entre 1863 y 1867 la administración imperial francesa en México, introduce un nuevo régimen de estudios y registros estadísticos para tratar los problemas de salud pública. Directamente traído de la experiencia francesa, este nuevo modelo de medición poblacional, así como de reglamentación, especifica el registro de todas y cada una de las prostitutas y la aplicación de exámenes periódicos para detectarles sífilis y otras enfermedades venéreas, en un programa de control sanitario y de seguridad pública. En 1865 sale a la luz el decreto que reglamenta la prostitución, a cargo de las autoridades sanitarias y para 1867 ya existían los primeros censos de prostitutas en el Distrito Federal (Bliss, 2003).

La reglamentación de la prostitución tiene su antecedente en el surgimiento de la medicina de las epidemias, durante el siglo XVIII. En 1776 surge en Francia la Real Sociedad de Medicina, encargada de estudiar las epidemias. Formada por un grupo de expertos, tenía un papel de investigación, de elaboración de medicamentos, pero también de control y prescripción. La organización de la Real Sociedad incluía la repartición de médicos en todos los territorios que registrarán

una gran cantidad de datos que incluían resúmenes de la región, las habitaciones, el vestido, las cosechas, las personas, pero también las pasiones dominantes y la educación moral de los habitantes de la comarca. La Real Sociedad sesionada junto a la Asamblea Nacional y su estatus alcanzaba el de los poderes Judicial y Ejecutivo. De hecho, se propone la creación de un Tribunal de Salubridad, que junto con la Real Sociedad, definirían los libros de medicina que se tenían que leer, los que se debían redactar, así como “los cuidados que se deben prestar a las enfermedades que reinan” en la sociedad. La mirada médica se erige con una autonomía y un poder tal, que sólo es controlada por ella misma. El espacio médico no sólo coincide con el espacio social, sino que lo atraviesa completamente. La medicina a través de los médicos, se convierte en una especie de vigilante social. Se requiere del control estadístico de la salud, no sólo ya a través del registro de nacimientos y defunciones, sino de una cantidad muy amplia de variables que tienen como objetivo controlar el estatus clínico de la sociedad, en algo que Foucault llama “un estado civil de la patología” (Foucault, 2001).

Según Foucault el miedo que caracterizaba a las enfermedades en la Edad Media, época de guerras y caracterizada por apoplejias y fiebres hécticas, es sustituido a partir de los siglos XVI y XVII por un individualismo que promueve la lujuria, la gula y con ellas, las enfermedades venéreas. Durante el siglo XVIII la búsqueda del placer pasa por la imaginación y florecen el teatro, las novelas, “se vela de noche, se duerme de día” y se exalta el ocio. Lo anterior, en estados nacionales caracterizados por la tiranía de la riqueza sobre la pobreza. En este contexto, florece la práctica del trabajo sexual como resultado del desarrollo de la conciencia médica pero también como un ámbito de control y sujeción de los cuerpos de los individuos. La medicina, con una carga positivista y científica, se propone conocer los males de la sociedad, para poder ejercer, desde el poder, una ferrea vigilancia de la salud de las personas y sus cuerpos (Foucault, 2001).

La medicina no sólo aporta una definición del *hombre enfermo*, sino también una concepción del *hombre saludable*, propone la existencia de un *hombre modelo*.

En este sentido, adquiere una posición normativa que la autoriza no sólo a promover una vida prudente, sino a dirigir las relaciones físicas y morales de los individuos (Foucault, 2001 –con cursivas en el original-).

El prestigio de la medicina como ciencia del hombre, ya en el siglo XIX, no reside, dice Foucault, en la conformación de conceptos biológicos, sino en el hecho de que dichos conceptos se encuentran situados en una estructura apoyada en la oposición de lo sano y lo mórbido, lo normal y lo patológico (Foucault, 2001).

Como ya vimos, el modelo francés de higiene pública, junto con toda la conciencia médica de control social, es introducido a México. Aunque actualmente nuestro país cuenta con un régimen abolicionista a nivel federal, en el nivel estatal en varios estados se ejecutan políticas reglamentaristas. De hecho, los municipios tienen una Dirección, Departamento o Consultorio que hasta hace unos años se seguían llamando de “Control sanitario”, que es el organismo encargado de las funciones logísticas de la regulación, con inspectores sanitarios, frecuentemente un médico, exámenes médicos mensuales relativos al VIH/SIDA y otras infecciones de transmisión sexual, que se aplica a la población de trabajadoras sexuales censadas, tarjetas sanitarias que funcionan al mismo tiempo como registro de los exámenes médicos y como permisos para ejercer.

El surgimiento de la reglamentación en Francia y luego en México, responde a la búsqueda del placer, a la emergencia de un egoísmo que caracteriza a los nuevos estados nacionales. Sin embargo, al mismo tiempo, la medicalización de lo social se plantea mantener a la sociedad sana y ello implica la vigilancia y el control de los lugares insalubres, así como de las personas anormales. En este sentido, las mancebías o prostíbulos surgen como espacios de diversión y liberación, pero representan también, en palabras de Foucault, el objeto de los esfuerzos por “instaurar en la vida de los hombres las figuras positivas de la salud, de la virtud y de la felicidad” (Foucault, 2001).

En México y en algunos países de Latinoamérica, los regímenes reglamentaristas del trabajo sexual surgen a fines del siglo XIX y principios del XX. Pasado el primer cuarto del siglo XX aparecen en estos países, como respuesta al reglamentarismo, nuevas propuestas abolicionistas, que se instauran como leyes federales a fines de la primera mitad del siglo pasado. Los afanes abolicionistas emergen como respuesta contra los vicios del reglamentarismo, principalmente la explotación del trabajo sexual ajeno, de infantes y la trata de personas. Así, las legislaciones abolicionistas dirigen su mirada al castigo de proxenetas, empresarios y todos aquellos involucrados en la explotación sexual de las mujeres, que son vistas como víctimas de poderes que no pueden controlar, incluido el poder de género, pues entre los abolicionistas aparecían colectivos feministas (García Suárez, 2002; Nencel, 2000; Bliss, 2003).

Sin embargo, *abolir* significa derogar o desaparecer una ley o costumbre¹. Los intentos del abolicionismo lograron establecerse como leyes nacionales pero no pudieron erradicar en la práctica diversas legislaciones locales que reglamentaban el trabajo sexual y que continuaron vigentes, en algunos casos, mientras que en otros, los gobiernos locales, ante la vigencia del trabajo sexual, se vieron en la necesidad de volver a reglamentarlo. Los regímenes prohibicionistas, que surgen en las últimas décadas del siglo XX, son nuevos esfuerzos por abolir el trabajo sexual. De esta manera, podemos hablar, al menos en términos conceptuales, de la contraposición de dos grandes regímenes del trabajo sexual, uno que intenta abolirlo o prohibirlo y otro que quiere reglamentarlo y/o legislarlo.

En el reglamentarismo pervive la mirada médica que vigila y controla al individuo, su cuerpo y la salud de la sociedad, mientras que el abolicionismo y el prohibicionismo encierran la necesidad de castigar las conductas anormales, de corregir a los desviados para preservar la salud y la virtud públicas. Ambas

¹ Ver la definición del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, en línea: <http://lema.rae.es/drae/?val=abolir>

tendencias ideológicas conviven en una compleja expresión del trabajo sexual en México.

Poder, control social y trabajo sexual

La medicina moderna, según Foucault, nace en los últimos años del siglo XVIII y tiene un origen positivista, cuando más allá de toda teoría, voltea la mirada hacia “la modestia eficaz de lo percibido”. Lo anterior dice el autor, se debió a un cambio en la visión del mundo, hacia una mirada positiva, empírica. Así empiezan los primeros médicos clínicos. Ver es percibir y en ese percibir, la mirada empírica está ligada a la solidez del cuerpo. La verdad se encuentra en la densidad de las cosas, en lo corporal y en su oscuridad (Foucault, 2001). El dominio que la medicina alcanza sobre el mundo de lo social, pasa, desde sus inicios, por el dominio y control del cuerpo.

La perspectiva científico-positiva que caracteriza a la medicina, con el desarrollo de la anatomía y la maduración de la fisiología, perdura durante todo el siglo XIX (Entralgo, 2006). Foucault plantea la emergencia, en el siglo XIX, del cuerpo social como nuevo principio, conformado por la suma de las voluntades de los individuos. De este cuerpo social cuidadosamente protegido, se excluye, se oculta, la anormalidad, la degeneración, la delincuencia y en este sentido, el trabajo sexual como una de sus más claras expresiones. Pero la idea de que el consenso hace aparecer al cuerpo social, es una ilusión. Lo que le da corporeidad a la sociedad es “la materialidad del poder en los cuerpos mismos de los individuos” (Foucault, 1992), en los cuerpos de las trabajadoras sexuales.

Según Burrit y Dumit desde el siglo XX un número creciente de ámbitos de la vida social, han sido definidos como problemas médicos. La salud ha devenido una responsabilidad moral. Los modelos estadísticos del riesgo y la probabilidad se han instalado en el ámbito de la responsabilidad personal y forman parte de las conversaciones diarias. El asentamiento del conocimiento médico en la vida cotidiana ha ido acompañado de una transformación en la forma en que el cuerpo

es construido, visto y en la manera como hablamos de éste. La cirugía estética y el uso de medicamentos para mejorar las funciones cognitivas, por ejemplo, están acompañados de imposiciones culturales acerca de cómo se debe moldear y mejorar el cuerpo (Burrit y Dumit, 2007). En el trabajo sexual el instrumento de trabajo es el cuerpo y su espacio también se encuentra estratificado en función de categorías de género, clase, etnia y nacionalidad. De esta forma, ante las imposiciones de la imagen corporal, sólo algunas mujeres pueden responder y ajustarse a las exigencias del conocimiento médico hegemónico.

A partir de la década de los sesenta, la pesada y constante materialización del poder en los cuerpos de los individuos, empezó a atenuarse y adoptó formas más relajadas. El poder no funciona ya de forma negativa vía la represión, vigilancia, disciplina y castigo del cuerpo, sino que se introyecta en la subjetividad del individuo y se expresa de formas positivas, por medio de los deseos y el placer. El poder no te prohíbe ya buscar el placer, pero te exige estar delgado (Foucault, 1992).

Foucault no niega la importancia del aparato jurídico del Estado, pero lejos de localizarse en su dominio, el poder se expresa en mecanismos que se encuentran por debajo del estado, a su lado, de manera cotidiana. Se debe tener en cuenta la fuerza del estado, pero lo que se necesita transformar, son los pequeños espacios, relaciones, instancias en los que se expresan diversos micropoderes de formas complejas (Foucault, 1992).

Por su parte, Beck plantea que durante el siglo XX, la medicalización describe un proceso de control social, en el cual fenómenos que son identificados o entendidos como no médicos o no problemáticos se convierten en fenómenos definidos y tratados como problemas médicos, usualmente en términos de enfermedad o desorden (Beck, 2007). Así, el trabajo sexual y sus nuevas expresiones, como el *sex phone*, el sexo por internet, los anuncios periodísticos, las agencias de escorts, se convierten en nuevos objetivos del poder medicalizador de lo social.

La medicalización de la vida social es un proceso por medio del cual la vida cotidiana ha estado cada vez más, bajo el dominio, influencia y supervisión médica. De tal forma la medicalización es conceptualizada como parte de un desencanto que es emblemático de la modernización. El proceso de medicalización se puede observar en varios niveles, uno de ellos, a nivel conceptual, cuando un modelo médico es usado para “ordenar” o definir un problema social; otro, a nivel institucional, cuando una organización o un actor político adopta una aproximación médica para tratar un problema en particular; un tercero, el nivel interaccional, como parte de la relación médico paciente (Beck, 2007). El trabajo sexual se puede identificar en los tres niveles: en el conceptual, por la forma en que se concibe de manera social, estatal o nacional el trabajo sexual y la vía en la que se legisla; en el nivel institucional se puede ubicar el fenómeno del trabajo sexual, a través de los modelos de tratamiento médico, en el espacio social e individual, del “problema” del trabajo sexual, porque el reglamentarismo y el abolicionismo se pueden entender también como modelos de medicalización del trabajo sexual y de control y dominación los cuerpos de las trabajadoras sexuales. En este sentido, el modelo hegemónico de la biomedicina, determina también, el tipo de abordaje social para controlar el trabajo sexual. En un nivel más amplio, no importa tanto la salud de una trabajadora sexual, como la salud de la población, mientras que en un nivel individual, impone las formas en que la salud de las trabajadoras sexuales debe ser tratada y entendida, así como la forma en que sus cuerpos deben ser vistos, moldeados y deseados. El control del poder sobre las personas y sus cuerpos, se expresa también en la forma en que los cuerpos de las trabajadoras sexuales pueden ser utilizados, por ejemplo, el *sexo premium*, que consiste en pagarle más a una trabajadora sexual para no usar condón, expresa el poder de un género sobre otro. Muchas veces las trabajadoras sexuales deben enfrentar su falta de poder para negociar el uso del condón e incluso para que se les pague después de un servicio.

Entendida así, la medicalización es un proceso de control social en distintos niveles, que tiende a derrocar o desbancar nociones vernáculas de la salud y sustituye costumbres populares de sanación y curación, por prácticas terapéuticas científicamente informadas. El biocapital global y los mercados económicos transnacionales, están involucrados en la orientación que toma la investigación biomédica y la manera en que se produce y se provee la atención médica (Beck, 2007).

En este sentido, el modelo hegemónico de la biomedicina, determina también el tipo de abordaje social para controlar el trabajo sexual. En este proceso, relega el conocimiento y los procedimientos terapéuticos ya sean étnicos o populares que las trabajadoras sexuales, desde sus orígenes culturales, utilicen, de hecho los desaprueba y los somete, descalificándolos. Una de las formas en que se expresa el poder del modelo médico hegemónico, consiste en la subordinación y marginación de los modelos subalternos y alternativos (Menéndez, 1993). En un nivel más amplio, no importa tanto la salud de una trabajadora sexual, como la salud de la población, mientras que en un nivel individual, impone las formas en que la salud de las trabajadoras sexuales debe ser tratada y entendida, así como la forma en que sus cuerpos deben ser vistos, moldeados y deseados. El control del poder sobre las personas y sus cuerpos, se expresa también en la forma en que los cuerpos de las trabajadoras sexuales pueden ser utilizados, por ejemplo, el *sexo premium*, que consiste en pagarle más a una trabajadora sexual para no usar condón, expresa el poder de un género sobre otro. Muchas veces las trabajadoras sexuales deben enfrentar su falta de poder para negociar el uso del condón e incluso para que se les pague después de un servicio.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, Laura, (2004). "Lo no hablado: deseos, sentimientos y la búsqueda de "pasárselo bien", en Osborne, Raquel (ed.), *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, Ediciones Bellaterra, España.
- Altink, Sietske, (2007). "Holanda. Budeles legales" en Briz, Mamen y Garaizabal, Cristina (Coords.), *La prostitución a debate. Por los derechos de las prostitutas*, Talasa ediciones, Madrid.
- Amarasingham Rhodes, Lorna, (1996). "Studying Biomedicine as a Cultural System", en Sargent Carolyn. y Johnson, Thomas *Medical Anthropology Contemporary Theory and method*, Greenwood Press, Londres, pp 165-182
- Azize Vargas, Yamila, (2004). "Empujar las fronteras: mujeres y migración internacional desde América Latina y el Caribe", en Osborne, Raquel (ed.), *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, Ediciones Bellaterra, España.
- Beck, Stefan, (2007). "Medicalizing culture(s) or culturalizing medicine(s)", en Burrit y Dumit. *Biomedicine as culture*, Routledge.
- Beyrer, Chris, (2001). "Shan women and girls and the sex industry in Southeast Asia; political causes and human rights implications", en *Social Science & Medicine*, Volume 53, Issue 4, August 2001, Pages 543-550.
- Bidman, Julia, (2004). "Trabajadoras/es del sexo, condiciones laborales y derechos humanos: problemas "típicos" y "protección atípica", en Osborne, Raquel (ed.), *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, Ediciones Bellaterra, España.
- Bindman y Doezema, (1997). "Introduction", en *Redefining Prostitution as Sex Work on the International Agenda*, a report written with participation of Jo Doezema, Network of Sex Work Projects.
- Bliss, Katherine Elaine, (2003). "Figuras revolucionarias: prostitutas, trabajo y comercio sexual en la Ciudad de México, 1900-1940", en Gutiérrez de Velazco, Luzelena, *Género y Cultura en América Latina. Arte, historia y estudios de género*, El Colegio de México.
- Briz, Mamen y Garaizabal, Cristina (Coords.), (2007). *La prostitución a debate. Por los derechos de las prostitutas*, Talasa ediciones, Madrid.

- Burrit y Dumit, (2007). "Introduction", en *Biomedicine as culture*, Routledge, USA
- Carmona Benito, Sara, (2007). *Ellas salen. Nosotras salimos. De la situación de la mujer marroquí y su sexualidad a la prostitución en las calles de Casa Blanca*, Ed. Icaria, Barcelona.
- Covre, Pia, (2004). "¿De prostitutas a sex workers?", en Osborne, Raquel (ed.), *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, Ediciones Bellaterra, España.
- Delacoste, Frédérique y Pricilla Alexander (Comps.), (1998). *Sex Work: Writings by women in the sex industry*, Clei Press, San Francisco.
- Ekberg, Gunilla, (2004). "Sobre la ley sueca que prohíbe la compra de servicios sexuales: las mejores prácticas para la prevención de la prostitución y la trata con fines de explotación sexual, instituto Social y Político de la mujer, Buenos Aires, Argentina. Disponible en: http://www.ispm.org.ar/pdfs/ley_sueca_prohibe_compra_servicios_sexuales.pdf, Consultado: 26 de abril de 2013.
- Finkler, Kaja, (1993). "El cuidado de la salud. Un problema de relaciones de poder" Campos Navarro, Roberto. *La Antropología Médica en México* vol. 2, Universidad Autónoma de México, México, pp 203-221-
- Foucault, Michel, (2001). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, SIGLO XXI Editores, Argentina.
- Foucault, Michel, 1992. *La microfísica del poder*, Caps. 6, 9, 11 y 12, Las ediciones de La Piqueta, Madrid.
- Franco Guzmán, Ricardo, (1973). *La prostitución*, Editorial Diana, México.
- Garaizabal, Cristina, (2004). "ONG y derechos humanos: la experiencia de Hetaira", en Osborne, Raquel (ed.), *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, Ediciones Bellaterra, España.
- García Suárez, Carlos Iván, (2002). "La prostitución en la segunda mitad del siglo XX. Dinámica de la mo(ral)dernización", en Martínez, Aida y Rodríguez, Pablo, *Placer, dinero y pecado. Historia de la prostitución en Colombia*. Ed. Aguilar.
- Gimeno, Beatriz, (2012). *La prostitución*, Ed. Bellaterra, Barcelona

- Henning, Rosina Juanita, (2007). "Alemania. Prostitutas de cristal" en Briz, Mamen y Garaizabal, Cristina (Coords.), *La prostitución a debate. Por los derechos de las prostitutas*, Talasa ediciones, Madrid.
- Herrerías Guerra, Sara Irma, (1988). *Evolución histórica de la prostitución*, Tesis de maestría, Facultad de Derecho, UNAM, México D.F.
- Jacobson, Pye, (2007). "Suecia. El malo de la película" en Briz, Mamen y Garaizabal, Cristina (Coords.), *La prostitución a debate. Por los derechos de las prostitutas*, Talasa ediciones, Madrid.
- Kottow, Miguel y Bustos, Reynaldo, (2005). "Cuestionamientos del modelo científico-natural. Antecedentes de la antropología médica" en *Antropología Médica*, Editorial Mediterráneo, Santiago de Chile, pp 24-34.
- Lamas, Marta, (1993). El fulgor de la noche. Algunos aspectos de la prostitución callejera en la ciudad de México, en *Debate feminista*, Septiembre de 1993.
- Lara Ramos, Luis Fernando (Coord.), (2000). *Diccionario del español usual en México*, COLMEX, Centro de Estudios lingüísticos y literarios.
- Lim, L. L. (Ed.), (1998). *The sex sector. The economic and social bases of prostitution in Southeast Asia*, International Labour Office, Ginebra.
- Lim, L. L., (2004). "El sector del sexo: la contribución económica de la industria", en Osborne, Raquel (ed.), *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, Ediciones Bellaterra, España.
- López Moreno, et al, (2000). "Desarrollo histórico de la epidemiología: su formación como disciplina científica, en *salud pública de México / vol.42, no.2, marzo-abril de 2000*.
- Magliozzi, Pietro, (1997). "Reseña de Christian, Paul, *Medicina antropológica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile. (Título original: *Anthropologische Medizin*, Springer Verlag, 1989; traducción de Fernando Lolas Stepke), en *Ars Médica. Revista de estudios científico humanísticos*, Universidad católica de Chile, Vol 12, núm. 12.
- Menendez, Eduardo, (1993). "Modelo Hegemónico, modelo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales" en Campos Navarro, Roberto. *La Antropología Médica en México* vol. 2, Universidad Autónoma de México, México, pp 97-114

- Mestre, Ruth, (2004). "Las caras de la prostitución en el estado español: entre la Ley de Extranjería y el Código Penal", en Osborne, Raquel (ed.), *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, Ediciones Bellaterra, España.
- Nencel, Lorena, (2000). *Mujeres que se prostituyen. Género, identidad y pobreza en el Perú*, Centro de la Mujer Peruana "Flora Tristán", Lima, Perú.
- Núñez Becerra, Fernanda, (2002). *La prostitución y su represión en la ciudad de México (siglo XIX): prácticas y representaciones*, Gedisa, España.
- Osborne, Raquel, (2004). "Introducción", en Osborne, Raquel (ed.), *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, Ediciones Bellaterra, España.
- Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/SIDA (ONUSIDA), (2003). *Trabajo sexual y VIH/SIDA. Actualización técnica*, Génova, Suiza
- Quijano, Anibal, (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of world systems research*, vi, 2, summer/fall 2000, 342-386.
- Ríos, Guadalupe, (2003). "Breve historia de la prostitución en México", en *Tiempo y escritura*, disponible en: <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/brevehistoriadelaProstitucion.htm>
Consultado: 02-12-08.
- Rodríguez, Pilar, (2007). "Mujeres con capacidad de agencia" en Briz, Mamen y Garaizabal, Cristina (Coords.), *La prostitución a debate. Por los derechos de las prostitutas*, Talasa ediciones, Madrid.
- Rubio, Gonzalo, (1999). "¿Vírgenes o meretrices? La prostitución sagrada en el antiguo oriente", en *Gerión*, No, 17, Universidad Complutense, Madrid, España.
- Torralla, Francesc, (2008) "El ser humano, una realidad personal" en Boixareu, Rosa María (coord.), *De la antropología filosófica a la antropología de la salud*, Herder, Barcelona. pp 23-31
- Trejo García, Elma Del Carmen y Álvarez Romero, Margarita, (2007). *Estudio de legislación internacional y derecho comparado de la prostitución*, Servicios de investigación y análisis, Subdirección de política exterior, Cámara de diputados, LX Legislatura, México.
- Walsh, Catherine, (2005). "Introducción, (Re)Pensamiento crítico y (De)Colonialidad", en: Catherine Walsh, (edt), *Pensamiento Crítico y matriz (de) colonial, Reflexiones*

Latinoamericanas, Universidad Andina Simón Bolívar, Editorial Abya-Yala, Quito, p. 13-35.

- Wijers, Marjan, (2004). "Delincuente, víctima, mal social o mujer trabajadora: perspectivas legales sobre la prostitución", en Osborne, Raquel (ed.), *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, Ediciones Bellaterra, España.
- Zarco Mera, Ángel, (2008). *Migración y trabajo sexual indígena en San Cristóbal de las Casas, Chiapas: implicaciones en salud sexual y reproductiva*, Tesis de Maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Uribe-Salas F, Hernandez-Avila M, Conde-Gonzalez CJ, Juarez-Figueroa I, Allen B, Anaya-Ocampo R, et al (1997). "Low prevalence of HIV infection and sexually transmitted disease among female commercial sex workers in Mexico City". *Am J Public Health*; 87:1012-5
- Uribe-Salas, Felipe, et al. (2003). "Sociodemographic dynamics and sexually transmitted infections in female sex workers at the Mexican-Guatemalan border", en *Sexually transmitted diseases*, vol. 30, no3, pp. 266-271, Lippincott, Hagerstown, MD, USA.
- Magis Rodríguez C., Breavo García E. et al. (2008) *Eñ VIH y el SIDA en México al 2008. Hallazgos, tendencias y reflexiones*, México, D.F. CENSIDA.

CAPÍTULO 2. MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL

El marco conceptual que guiará el análisis de la presente investigación, tiene sus bases en el estudio de la violencia estructural, especialmente el realizado por Paul Farmer. La violencia ha sido estudiada desde diferentes disciplinas y ángulos teóricos. No obstante, la investigación sobre violencia estructural está estrechamente relacionada con la irenología o estudio de la paz. Así entonces, la paz no se define por la ausencia de conflictos armados, más bien se entiende que no hay paz en el mundo o en un Estado nación determinado, si en el mundo o en ese país perviven la pobreza, la desigualdad, la violación de los derechos humanos, las asimetrías de género, el racismo, la represión o la alienación (entendidos como formas de violencia). Se trata entonces de un estado de cosas caracterizado por una violencia sistemática enraizada en la estructura social.

La violencia estructural

El concepto de violencia estructural fue utilizado por primera vez en 1975, en el marco de una resolución de la UNESCO (Resolución 18 C/11.1) con motivo de su reunión denominada: “La contribución de la UNESCO a la paz y las funciones de la UNESCO en relación con la promoción de los derechos humanos y la eliminación del colonialismo y del racismo” (Joxe, 1981).

La definición de violencia que manejaba la UNESCO en dicho encuentro, que reunió a una serie de expertos de todo el mundo en el estudio de la paz y las causas y formas de la violencia, tendía un lazo estrecho entre la paz, la justicia y el respeto a los derechos humanos, considerando la violación de estos derechos y la injusticia social, como formas de violencia. La resolución de la UNESCO derivó en una serie de investigaciones desarrolladas por especialistas de diversas disciplinas, la mayoría de los cuáles participaron en la reunión de 1975.

En 1981 Alain Joxe utiliza el término violencia estructural, cuando al hablar de las causas de la violencia, se refería a un cierto tipo de violencia generada por

quienes ejercen el control sociopolítico, produciendo conocimiento en ámbitos estratégicos como el policial político, la política militar y la militarización de la economía, para conseguir en la práctica el control social, utilizando incluso los resultados de las investigaciones sobre la violencia y sus determinantes, para promover más violencia (Joxe, 1981: 16-17).

Por otra parte, Rasheeduddin Khan, al realizar un análisis de la violencia política y tomando al estado o soberanía territorial como unidad de estudio, plantea la existencia de tres modalidades de violencia estructural: la económica, la política y la referida a contextos coyunturales.

El autor identifica cuatro tipos de sistemas económicos: el primitivo, el tradicional, el moderno capitalista y el moderno socialista. Por otra parte, un sistema político se puede identificar por la orientación del régimen, por la identificación de dónde se encuentran ubicados el poder y la base de legitimidad, así como por la forma constitucional, ya sea un régimen autoritario o una democracia liberal o socialista. El contexto coyuntural se refiere a la orientación sociopolítica general en que se encuentra actualmente un país o pueblo. El autor identifica cinco contextos coyunturales: a) colonial-lucha por la liberación; b) postcolonial-independencia naciente; c) ex-colonial-neo-metropolitano; d) socialismo en construcción; e) socialismo consolidado.

Las manifestaciones y la índole de la violencia estructural en cada uno de estos patrones y contextos coyunturales, son diferentes y requieren estudiarse extensivamente. Rasheeduddin supone que la violencia es endémica a cada una de estas categorías, es decir, que la violencia es intrínseca a los seres humanos porque no hay sociedad ni persona que se encuentre completamente exenta a toda manifestación de violencia (Rasheeduddin, 1981)..

Pero, según Rasheeduddin, es Johan Galtung quien al elaborar la primera tipología en ciencias sociales acerca de la violencia sistemática y de sus

dimensiones, profundiza en el análisis de la violencia estructural e “identifica la ‘desigualdad’, especialmente la desigualdad en la distribución del poder, como la ‘fórmula general que subyace tras la violencia estructural’” (Galtung, citado en Rasheeduddin, 1981: 193). Ya desde este momento, es para Galtung fundamental la idea de “actor”, plantea Rasheeduddin (Rasheeduddin, 1981).

Galtung propone que para que un ser humano se realice como tal, debe tener cubiertas una serie de necesidades y/o derechos que no sólo están relacionados con la supervivencia, sino que se refieren también a cuestiones fisiológicas, ecológicas, sociales, de libertad, políticas, jurídicas, de trabajo, de relación con la sociedad, relación con otros, relación con uno mismo y relación con la naturaleza (Ver Cuadro 1) (Galtung, 1969).

Cuadro 1.

Tipologías de la violencia		
Cuadro 2. Necesidades básicas, materiales y no materiales		
Categoría	Necesidades y/o derechos	Bienes
Supervivencia	Individual: frente a accidentes, homicidio Colectiva: frente a ataques, guerra	Seguridad
Fisiológicas	Hacia adentro: nutrición, aire, agua, sueño Hacia afuera: movimiento, excreción	Alimentos Agua
Ecológicas	Climáticas: protección contra la intemperie Somáticas: protección contra la enfermedad	Vestido, vivienda Medicación
Sociales	Comunidad: amor, sexo descendencia Cultura: expresión, diálogo, educación	Escolaridad
Libertad	Derecho a viajar y a acoger viajeros Derecho de expresión y de impresión	Transporte Comunicación
Política	Derecho de formación de la conciencia Derecho de movilización Derecho de confrontación	Reunión, información Partidos Elecciones
Jurídicas	Derecho a la protección jurídica	Tribunales, etc.
Trabajo	Derecho al trabajo	Puestos de trabajo
Relación con la sociedad	Necesidad de creatividad, autoexpresión en el trabajo Necesidad de comprender las condiciones de la propia vida Necesidad de actividad, de ser sujeto y no solo objeto o cliente Necesidad de tiempo libre, de nuevas experiencias, necesidades intelectuales y estéticas	
Relación con otros	Necesidad de comunidad, de compañerismo, amistad, solidaridad, apoyo	
Relación con uno mismo	Necesidad de bienestar, felicidad, alegría	

	Necesidad de protagonismo, de realizar el yo potencial Necesidad de dar a la vida un significado, sentido o finalidad	
Relación con la naturaleza	Necesidad de algún tipo de comunión con la naturaleza	

Tomado de: Galtung, Johan (1981). "Contribución específica de la irenología al estudio de la violencia: tipologías", en Joxe, Alan - La Violencia y sus causas. París, Francia. UNESCO, 1981

En el cuadro elaborado por Galtung, éste realiza una clasificación de necesidades básicas, mariales y no materiales, pero además de una serie derechos humanos indispensables para la autorrealización humana. Incluso algunas de las necesidades enunciadas por el autor, se reclaman actualmente como derechos humanos fundamentales, como el derecho al agua o a la salud, entre otros.

Galtung plantea la existencia de tres dimensiones o categorías de la violencia estructural: la pobreza, la represión y la alienación estructuralmente condicionadas. La pobreza se refiere a la privación de las necesidades básicas, la represión, a la privación de los derechos humanos y la alienación, a la privación de necesidades superiores (Ver Cuadro 1).

Volviendo al Cuadro 1, la primera categoría (supervivencia) se refiere al daño corporal causado por un autor que ejerce violencia. Para caracterizar el primer tipo de violencia estructural, plantea Galtung, debemos ir más allá de esta primera categoría y preguntarnos por qué es necesaria la presencia de un autor que despliega la violencia. Se puede causar daño al cuerpo humano por otros medios, sin necesidad de la existencia de un autor específico. Así aparece la pobreza estructuralmente condicionada, como primera categoría de la violencia estructural. Para entender la segunda categoría de la violencia estructural, habría que preguntarse por qué la violencia se debe dirigir al cuerpo humano, para ser considerada como tal. La represión es una forma de violencia que no necesariamente se dirige al cuerpo humano. Entonces surge esta represión o "intolerancia represiva", como segundo tipo de violencia estructural. La pregunta que guía a la tercera categoría, se refiere a por qué la violencia se asocia generalmente con regímenes represivos. No es necesario un Estado represivo para que exista violencia. Surge entonces la alienación o "tolerancia represiva" como el

tercer tipo de violencia estructural. La injusticia social, la falta de autonomía, la fragmentación o división social y la marginación, son mecanismos que cruzan las tres dimensiones de la violencia estructural (Galtung, 1981).

Una década más tarde, en su obra *AIDS and accusation. Haiti and the geography of blame*, Paul Farmer (1992) plantea el análisis de la violencia estructural como un fenómeno social en un mundo donde los eventos a nivel global, tienen una expresión y un efecto a nivel local. Narra la historia de una mujer y su sobrina, que trabajaba en Nueva York. Como resultado de la estigmatización de los haitianos como grupo de riesgo durante la naciente epidemia de VIH/Sida, la joven sobrina es despedida de su trabajo, aunque se hizo una prueba y dio negativa. Como consecuencia del despido de su sobrina en Nueva York, la mayor de las hijas de la informante de Farmer en Haití, tuvo que abandonar la escuela. Corría el año de 1986 y la narración expresa la forma en que la pérdida de un trabajo en uno de los centros neurálgicos de la economía mundial, afecta de manera drástica la vida de una chica en una zona rural de uno de los 25 países más pobres del mundo y el más pobre de América Latina en aquel entonces. La narrativa examina también la construcción de las explicaciones y los significados atribuidos al origen de una enfermedad a nivel global y sus efectos en el entendimiento del padecimiento en el ámbito local.

Los lazos entre lo global y lo local, conectan también procesos económicos y políticos con otros de tipo personal y emocional. Las fronteras entre lo global y lo local, entre lo urbano y lo rural son, dice el autor, borrosos.

Este tipo de análisis permite también conectar procesos de migración local o interna, como en el caso de las entrevistadas para este estudio, con otros de migración internacional o bien, las experiencias de las mujeres migrantes de comunidades indígenas a contextos urbanos en Chiapas, con fenómenos estructurales como la pobreza, el racismo, la inequidad de género y la discriminación por ocupación.

Para Farmer los lazos entre lo local y lo global frecuentemente son la expresión de fuerzas históricas y de una economía política de gran escala, que muchas veces no son visibles para el observador, pero son cruciales para entender el fenómeno y la respuesta social ante éste. Es tarea de la antropología, menciona el autor, entender estas conexiones y dar luz sobre los efectos de fuerzas de gran escala en escenarios de pequeña escala (Farmer, 1992).

La herramienta que propone el autor para llevar a cabo esta tarea es la etnografía, a través de una antropología interpretativa, una “epidemia de significados” – en la tradición de la “madeja de significados” de la descripción densa, propuesta por Clifford Geertz (2005) –. Las respuestas a las preguntas de la antropología interpretativa, dice Farmer, requieren una aproximación histórica, porque muchas veces los significados que un pueblo otorga a una determinada enfermedad, epidemia u otro fenómeno social, son construidos a través del tiempo y tienen que ver con su pasado (Farmer, 1992).

Desde esta perspectiva teórica, los análisis antropológicos deben partir de la experiencia de los sujetos o de otra manera corren el riesgo de ser lejanos a las condiciones humanas en que esos sujetos viven. En este sentido, el autor continúa la tradición teórica de Galtung. No obstante, prosigue Farmer, este acercamiento etnográfico a la experiencia individual, remite también a un análisis macro, porque conecta eventos que afectan a las personas, como la pobreza, el sufrimiento, el poder, pero también a un grupo, comunidad o a una nación con procesos globales. Aspectos que desde esta perspectiva (una antropología interpretativa) adquieren claridad y de otra manera, permanecen ocultos al análisis social (Farmer, 1992).

El énfasis de la aproximación teórica de Farmer en la experiencia de las personas, concuerda con el trabajo realizado en este estudio, porque la entrevista en profundidad permite acercarse a esas experiencias. La construcción de los

significados que las personas atribuyen a su realidad social, su situación personal y su vida emocional, se expresa en esas experiencias y en la narración que de ellas elaboran. Los contenidos narrativos de estas experiencias, la observación participante y la observación bibliográfica del contexto social, nacional y global en los que las personas se desenvuelven y se encuentran incluidas, permiten identificar los lazos entre estas experiencias y procesos sociales más amplios.

En la década pasada Farmer analiza, a través de las historias de hombres y mujeres que viven y mueren con VIH/Sida en el Haití rural de los años ochenta, en el marco del *boom* de la epidemia en aquel país, cómo en un contexto donde impera la extrema pobreza, el racismo y la inequidad de género, los individuos crecen y se desarrollan con oportunidades de educación, de empleo y de desarrollo, limitadas. Narra cómo a pesar de sus esfuerzos por superar la pobreza, sus trayectorias de vida se configuran de tal forma que parecen llegar a un callejón sin salida. Para las mujeres y hombres cuyas historias describe el autor, el VIH/sida no es el peor de sus sufrimientos, sino que viven una cadena de tragedias personales y familiares que se ligan en un “largo padecer” o “lamento”. Expone a través de estas narrativas, que el sufrimiento, la violencia y la miseria existen, son un hecho. No obstante, la pobreza, el racismo institucionalizado y la inequidad de género, también son causa de injusticias y grandes daños a las vidas de las personas (Farmer, 2003).

La situación de las mujeres en el Haití en que Farmer realiza sus estudios, tiene varios rasgos en común con la de las mujeres indígenas migrantes en San Cristóbal de las Casas: en ambos casos se trata de mujeres migrantes de zonas rurales a contextos urbanos, en la ciudad trabajan como sirvientas –una de las principales opciones laborales para una joven migrante en San Cristóbal-, son extremadamente pobres y vulnerables. Farmer explica cómo los soldados, únicos varones asalariados en la zona central de Haití, eran una opción viable para la jóvenes en esa región, aun cuando se sabía que muchos eran casados y con hijos; se asumía que tenían varias mujeres pero aun así se les veía como un ticket de salida a la situación de pobreza, hambre y carencias en que ellas vivían. En San

Cristóbal de las Casas, para las jóvenes indígenas que trabajan en cantinas o bares –incluso para otras que no trabajan en bares o cantinas-, los soldados son vistos también como buenos prospectos para “marido”, porque tienen sueldos fijos. Un día encontré a una entrevistada, comerciante de café en un mercado popular de la ciudad, y me presentó a unos jóvenes con los que iba caminando. Cuando me presentó a uno de ellos, hizo una deferencia especial hacia él con la mano, acompañada de una sonrisa de orgullo en su rostro y me dijo: “él es soldado”. Varias de mis entrevistadas y conocidas, habían tenido en su vida como pareja a un soldado o había sido padre de alguno de sus hijos. Varios de ellos, igual que en la narración de Farmer, resultan ser casados y con hijos.

Aunque sólo una de las mujeres indígenas migrantes que trabajaron en bares o cantinas de San Cristóbal de las Casas, había migrado desde pequeña proveniente de Guatemala, otras entrevistadas para este estudio, eran migrantes internacionales provenientes de Centroamérica. En el capítulo metodológico se detallan los criterios de selección de los entrevistados.

Para una definición del concepto principal que nos ocupa en este capítulo, Farmer menciona que el término violencia estructural “es apto porque dicho sufrimiento es ‘estructurado’ por fuerzas y procesos históricamente dados (y con frecuencia económicamente dirigidos), que conspiran -ya sea a través de la rutina, el ritual o, como es más frecuente, el lado duro de la vida- para constreñir la agencia”. Las elecciones individuales, “grandes y pequeñas, son limitadas por el racismo, el sexismo, la violencia política y la apabullante pobreza” (Farmer, 2003: 40 –la traducción es mía).

Fenómenos sociales como la desigualdad de género, la etnicidad, el racismo y el nivel socioeconómico, juegan un papel importante al empujar a los individuos y grupos a situaciones de vulnerabilidad frente al sufrimiento humano extremo. No obstante, expone el autor, es necesario evitar los reduccionismos al considerar a

estas fuerzas aisladamente. Más bien actúan de manera simultánea y cada una tiene un peso específico en contextos o escenarios distintos (Farmer, 2003).

Farmer es para los objetivos de esta investigación, el autor que mejor expone el análisis de la violencia estructural, porque vincula una serie de ejes de opresión, que se han vuelto centrales en el estudio de las sociedades modernas y son tópicos de discusión actual en las ciencias sociales, como el racismo, la desigualdad de género, la etnicidad, la pobreza, la injusticia social, entre otros. Estos ejes de opresión se intersectan en contextos sociales específicos y en la vida de las personas, configurando escenarios y experiencias personales que expresan esa complejidad. Además porque atina a observar que la violencia estructural en las sociedades modernas, no puede ser estudiada sin considerar los lazos estrechos entre los aspectos locales y los procesos globales, entre las fuerzas y capacidades personales y las restricciones estructurales. Por otro lado, la consideración de los aspectos históricos como componentes importantes en el devenir de los grupos sociales y el entendimiento de sus determinantes estructurales, en especial de la expresión de la violencia estructural, es otro de los puntos sobresalientes en el análisis de Farmer.

Violencia estructural y género

Acerca del género Farmer comenta que el sufrimiento no afecta igual a los hombres que a las mujeres, pero de entre todas las mujeres, son las mujeres pobres las más vulnerables a sufrir violencia, ya sea doméstica o extra doméstica, como las violaciones, el acoso, la falta de acceso a educación elemental, servicios de salud, atención nutricional y por tanto, riesgo de enfermarse. Las muertes maternas, por ejemplo, afectan sólo a las mujeres, pero incluso en este campo, el 99.8% de los decesos por esta causa en 1995, se dieron en países en vías de desarrollo. No obstante, incluso en países europeos y en Estados Unidos de América (EUA), el género es un problema de inequidad, que se refleja en la división diferenciada de las tareas del hogar y el apoyo para educación, el acceso a la propiedad y a la herencia, al empleo, a la salud, entre otros ejemplos (Farmer, 2003).

Sobre la violencia estructural y las mujeres Elise Boulding escribe:

Las mujeres experimentan más agudamente que los hombres tanto la violencia estructural como la del comportamiento, debido a que las definiciones sociales de su configuración biológica les atribuyen una categoría secundaria particular (su feminidad) como limitación de su condición social en todos los niveles de una jerarquía social dada. En consecuencia, la desigual distribución de los recursos, que se determina jerárquicamente en todas las sociedades, salvo en las más elementales, acentúa la desigualdad de las mujeres (Boulding, 1981: 267).

Las estructuras patriarcales, menciona la autora, impiden a las mujeres ejercer las funciones económicas, culturales y políticas que pudieran desempeñar, debido a estereotipos dominantes acerca de lo que es adecuado para ellas (Boulding, 1981).

Un aspecto más de la violencia estructural hacia las mujeres, se revela en la situación de las mujeres en edad de procrear, pero que no tienen una pareja, ya sean solteras, viudas, separadas, divorciadas o las mujeres que migran solas. Estas mujeres, que abarcan un tercio del total, son más vulnerables a la explotación económica o a las violaciones, porque no cuentan con un patriarca que las proteja (Boulding, 1981).

Es este tercio de mujeres sin pareja y fuera de la institución familiar patriarcal, el que es considerado como disponible, pues en la mayoría de las culturas existen duros castigos para el hombre que hace uso sexual de la “propiedad” de otro (Boulding, 1981 –las comillas son mías). En este sentido, Boulding agrega una dimensión más de análisis en el estudio de la violencia estructural y el género, pues pone el puntero en la situación de mujeres especialmente vulnerables. Me refiero a las mujeres migrantes y a las mujeres solas. En Chiapas, en especial en las comunidades indígenas de las región de Los Altos, como se verá más adelante, cuando una mujer se queda sola, sin pareja, se considera que transgrede ciertas

normas culturales, por ejemplo, se queda sin patrimonio territorial, porque la propiedad se hereda a los hombres; sus posibilidades de conseguir una pareja se reducen porque es una mujer que perdió el honor. Las mujeres que trabajan en bares o cantinas de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, son mujeres que migran solas a la ciudad, provenientes de comunidades indígenas del interior del estado o de algunos países centroamericanos, que se han quedado solas en la comunidad, en la ciudad, en su país, en el trayecto o han migrado solas.

Violencia estructural, etnicidad y racismo

Cuando Farmer habla de estos ejes de opresión, identifica como sinónimos a la raza y la etnicidad: “Factores sociales incluido el género, la etnicidad (‘raza’)...”. (Farmer, 2003:42). En este momento habría que hacer una acotación. Es cierto que el racismo es un fenómeno social complejo que se despliega a través de diversos mecanismos. No obstante, la raza como tal no existe. Coincido con Michel Wieviorka en que no existen diferencias genéticas significativas entre individuos pertenecientes a dos “razas” diferentes. Tales diferencias existen inclusive entre dos personas de una misma “raza” (Wieviorka, 1992). Para la presente investigación utilizaré en lugar de “raza”, el término “etnicidad”, pues como expone Rodolfo Stavenhagen, entre los elementos objetivos y subjetivos que comparten los miembros de un grupo étnico, se encuentran “atributos de índole física” (Stavenhagen, 1992). Cabe hacer mención de que el grueso de los estudios sobre racismo, se han llevado a cabo en países del Norte, en Europa o Estados Unidos de América, donde las diferencias en el color de la piel tienen una importancia mayúscula, mientras que en muchos países latinoamericanos el racismo tiene otro tipo de expresiones. No quiero con esto decir que el racismo por el color de la piel no existe en Latinoamérica, sino sólo resaltar que en nuestros países el fenómeno tiene expresiones particulares, que desde mi punto de vista, al menos en México y específicamente en la región donde se llevó a cabo este estudio, tienen que ver más con características de orden cultural.

Pero volviendo a Farmer y con la salvedad de las aclaraciones realizadas, sobre el tema el autor expone ejemplos de conflictos y matanzas étnicas en Rwanda y Burundi. Explica cómo entre blancos y negros, éstos últimos sufren los más altos índices de mortalidad y morbilidad, además de los niveles de pobreza más bajos, tanto en África como en los EUA. Establece un vínculo entre la pobreza y el mayor riesgo a enfermedades, así como mayores índices de mortalidad. En este sentido, resalta la importancia del estatus socioeconómico, cuya importancia es tanto o mayor que el papel de la raza al orillar a individuos o grupos al sufrimiento y la carencia extremos (Farmer, 2003).

Violencia estructural y pobreza

Los pobres del mundo son las principales víctimas de la violencia estructural. No sólo porque sean más proclives a sufrir, sino porque están más en riesgo de que su sufrimiento no se note (Farmer, 2003). En este sentido, el razonamiento de Farmer coincide con Boaventura de Souza Santos, quien propone su Sociología de las Ausencias, que es, afirma el autor, un movimiento insurgente, transgresor, que busca mostrar cómo lo que nos dice la razón hegemónica que no existe, en realidad es producido por ésta, como no existente, no creíble, descartable e invisible a su visión hegemónica, y nuestra labor como científicos sociales es darle visibilidad a estas realidades ocultas (De Souza Santos, 2006). Un informe de la Association for Women's Rights in Development (AWID) (2004) menciona que las situaciones en las que se cruzan diversas subordinaciones, suelen ocurrir en los márgenes de la estructura social, tienden a ser oscurecidas, en parte también porque las acciones y programas de estado e institucionales, son categóricas y verticales, de tal forma que no llegan a esos rincones (AWID, 2004). Así entonces, un análisis de la realidad social que dé cuenta de la violencia estructural y de la intersección de distintos ejes de opresión en la vida de mujeres pobres, indígenas, rurales, migrantes, ficheras, trabajadoras sexuales, ayuda a dar luz sobre esos resquicios.

Continúa Farmer elaborando este argumento y apunta que indagar en la naturaleza y dinámica de los mecanismos por los cuáles una persona es más

propensa a sufrir o a que sus derechos humanos sean violentados, mientras que otra se encuentre protegida de ello, permitirá romper el silencio sobre ese sufrimiento (Farmer, 2003). Es por tal razón, que las tesis de Farmer encajan con las preguntas centrales del presente trabajo de investigación: ¿por qué siendo mujeres pobres, indígenas, migrantes, que viven en la ciudad, las participantes en el estudio, trabajan en bares, expuestas a las adicciones, a la violencia física, de género, a la explotación laboral, mientras que otras, aunque pobres, mujeres, indígenas, migrantes, enfrentan la vida sin los mismos riesgos del sufrimiento extremo? Y ¿Por qué algunas de ellas logran dejar esa actividad? Es la intención de este estudio dar alguna luz al respecto.

Violencia estructural y otros ejes de opresión

Otras características sociales que sirven de pretexto para la discriminación, son la condición de inmigrante, de refugiado o la homosexualidad. Siempre relacionadas con la pobreza, donde se expresan de manera más aguda. Farmer dice que sería un error darle a uno solo de estos ejes del sufrimiento humano -inequidad de género, etnicidad, racismo, estatus socioeconómico, migración, condición de refugiado, orientación sexual –, un poder explicativo y causal. No obstante el autor sí ve en la pobreza uno de los ejes principales, que en combinación con otros, convierte en desdichada la vida de quien la padece (Farmer, 2003).

Violencia estructural y agencia humana

Vale la pena aquí recalcar, para evitar una errónea interpretación de un determinismo estructural, que Farmer advierte la importancia que tiene la necesidad de que el estudio de los fenómenos sociales que analizamos, debe partir de la experiencia de los sujetos. Señala Boulding que por muy oprimidos que estén los seres humanos, son al mismo tiempo sujetos activos, que objetos (Boulding, 1981); aunque contribuyan a la reproducción de las estructuras que los oprimen.

Por otro lado, coincido con John B. Thompson al proponer una visión dinámica de la relación entre el individuo y la estructura. Thompson plantea que la

relación entre individuo y sociedad es el objetivo central de la teoría social y que siempre que se le ha tratado de dar solución, se tiende a quedarse en un extremo de la explicación. La pregunta consecuente entonces para el autor, sería cómo y en qué formas el individuo se relaciona con la estructura social en que está inserto.

El autor analiza la teoría de la estructuración de Anthony Giddens. Esta teoría, menciona Thompson, sería el resultado del tránsito de una visión estática de la relación entre individuo y estructura, a una perspectiva dinámica de la misma. La teoría de la estructuración se refiere a “cómo la acción es estructurada en contextos de la vida cotidiana y cómo los caracteres estructurados de la acción son reproducidos, por la simple realización de una acción” (Thompson, 1998:1), es decir, a cómo las sociedades se reproducen por las actividades cotidianas de sus miembros, a través de sus prácticas sociales.

En un análisis adecuado de la relación entre acción y estructura, es posible reubicar el estudio del poder y la ideología. Anthony Giddens es el representante principal de la teoría de la estructuración y Thompson se propone indagar acerca del poder y la ideología a través de sus contribuciones (Thompson, 1998).

En la década de los ochenta Giddens lleva a cabo un compendio reflexivo acerca de la añeja discusión en las ciencias sociales entre estructura y acción. Giddens apunta cómo desde Comte hasta Levi-Strauss, ha existido una marcada división entre funcionalismo y estructuralismo por un lado; y hermenéutica y sociologías de la comprensión por el otro. Tanto estructuralismo como funcionalismo señalan un parentesco entre las ciencias sociales y las ciencias naturales. Defienden un punto de vista naturalista, se inclinan por el objetivismo y proclaman la preeminencia de lo social o de la estructura sobre el individuo. Mientras que en la hermenéutica por un lado, se establece el predominio de la subjetividad como el fundamento de la cultura, la historia y la base sobre la que se construyen las ciencias sociales y humanas; y por otro lado, las sociologías de la comprensión estudian la conducta humana a partir de la acción individual, el sentido y se habla poco de

constreñimiento En suma, las sociologías de la comprensión enaltecen la primacía del individuo, mientras que el funcionalismo y el estructuralismo, proclaman el reinado de la estructura –amen de las diferentes acepciones que cada una de estas dos corrientes tengan acerca del concepto de estructura- (Giddens, 1986).

Para Giddens la estructura social es producida por la agencia humana y al mismo tiempo es la herramienta con que se produce. “Todo acto de producción, es al mismo tiempo un acto de reproducción: las estructuras que permiten la acción, se reproducen cuando ésta se lleva a cabo” (Thompson, 1998:2). La acción y la estructura se intersectan en las actividades rutinarias de la vida cotidiana. Al respecto el propio Giddens señala.

Las actividades humanas sociales, como ciertos sucesos de la naturaleza que se auto-reproducen, son recursivas. Equivale a decir que actores sociales no les dan nacimiento sino que las recrean de continuo a través de los mismos medios por los cuales ellos se expresan *en tanto* actores. En sus actividades, y por ellas, los agentes reproducen las condiciones que hacen posibles esas actividades (Giddens, 1986: 40).

La acción para Giddens es un proceso continuo de intervenciones llevadas a cabo por individuos autónomos, y es intencional porque los individuos examinan constante y reflexivamente lo que hacen, cómo los otros ven lo que hacen y las circunstancias en que esto tiene lugar. Los individuos conocen muy bien el mundo en el que se mueven y son capaces de explicarse a sí mismos y a los otros, por qué actúan como lo hacen. No obstante, las explicaciones que los individuos dan de sus acciones, están limitadas tanto por las condiciones no reconocidas de la acción, como por las consecuencias no deseadas de la misma. Es decir, las consecuencias no buscadas de la acción, reproducen rasgos estructurales de ésta y se convierten en condiciones inadvertidas de nuevas acciones o de acciones futuras, lo cual permite la reproducción estructural continua (Giddens, 1986:42-43; Thompson, 1998).

La estructura para Giddens no se refiere a la descripción funcionalista de las relaciones que constituyen a las instituciones, sino a las reglas y recursos que entran en juego cuando se da la interacción (Thompson, 1998) y que permiten la reproducción de la estructura. Así entonces, el terreno de estudio de la ciencias sociales según Giddens, no sería "...la existencia de alguna forma de totalidad societaria, sino prácticas sociales ordenadas en un espacio y un tiempo" (Giddens, 1986: 40). Estructura se refiere entonces a las reglas y recursos como propiedades de las relaciones sociales que hacen posible, que prácticas sociales existan y se reproduzcan en el transcurrir de un tiempo y un espacio determinados (Giddens, 1986).

Giddens analiza estas reglas y recursos en tres dimensiones de la interacción: 1) la comunicación, 2) la formulación de normas y 3) el ejercicio del poder. Así, los individuos en la interacción establecen normas y echan mano de recursos relativos a la elaboración de 1) esquemas interpretativos, 2) normas y 3) facilitadores del ejercicio del poder, respectivamente, que a nivel estructural pueden ser analizados a su vez como 1) reglas semánticas (componentes de la estructura de significación), 2) reglas morales (componentes de la estructura de legitimación) y 3) componentes de la estructura de dominación. Estas tres modalidades se encuentran entrelazadas en la interacción, de tal manera que la acción más cotidiana, refleja aspectos superpuestos de la estructura, de tal forma que la aplicación de sanciones no puede estar radicalmente separada de la comunicación del sentido y a su vez ésta, del ejercicio del poder (Giddens, 1986; Thompson, 1998).

Las instituciones son para Giddens los agregados de prácticas de mayor duración espacio-temporal en un sistema social (Giddens, 1986). Las instituciones se estructuran de acuerdo a ciertas modalidades, de tal manera que, dependiendo del tipo de institución que se quiera estudiar, alguno de los aspectos de la estructura que ya definió (significación, dominación y legitimación), ocupa el primer lugar. En instituciones como el lenguaje, relacionado con modos discursivos y órdenes simbólicos, la significación tendrá el primer lugar (luego la dominación y

legitimación); en las instituciones políticas y económicas la dominación tiene el primer lugar (luego la significación y legitimidad), aunque Giddens introduce la distinción entre autoridad (capacidad de poder y dominio sobre las personas) para las instituciones políticas y la asignación de control para las instituciones económicas; mientras que en el estudio de las instituciones legales, la legitimidad ocuparía el primer lugar (seguida de la dominación y significación) (Giddens, 1986: 65-69; Thompson, 1998).

Thompson inicia su crítica a Giddens a partir de su noción de estructura, en particular del término “regla”. Para Giddens las reglas no pueden ser entendidas fuera de los recursos que facilitan el ejercicio del poder. No obstante, plantea Thompson, Giddens expone una noción ambigua de “regla” y no proporciona ejemplos “claros y consistentes” acerca de lo que es una regla relevante (algunas reglas son más importantes que otras). Thompson sostiene que es erróneo estudiar como si fueran sinónimos a las reglas y recursos por un lado y a la estructura social por el otro. Son distintos y se refieren a niveles de análisis diferentes. Otra crítica a la utilización del término “regla” en Giddens, se refiere a que existen ciertos puntos estructurales o marcos de referencia estructurales, que afectan diferenciadamente a los grupos, según su posición diferenciada en la estructura social, y que no pueden ser analizados en términos de “reglas” (Thompson, 1998).

La última crítica a la noción de estructura se refiere a que Giddens no da elementos para identificar los rasgos comunes de una multiplicidad de reglas que se refieren a una variación estructural específica, es decir, que no formula una noción de identidad estructural (Thompson, 1998).

Giddens plantea la existencia de tres principales niveles de abstracción en el análisis de las características estructurales de los sistemas sociales: 1) El nivel de los principios estructurales, que aborda **a)** las formas de articulación y **b)** diferenciación, de las instituciones que componen la sociedad; los principios estructurales son las formas de organización más viejas y arraigadas en la sociedad

y le permiten a Giddens la clasificación de tres tipos de sociedades –las sociedades tribales, las sociedades divididas en clase y las sociedades de clase del capitalismo moderno- (Giddens, 1986: 211-214). 2) En un nivel menor de abstracción se pueden identificar los rasgos estructurales de los sistemas sociales, como conglomerados estructurales, es decir, como conjuntos de reglas y recursos, que se expresan en relaciones de transformación-mediación. 3) Por último, el nivel de análisis más concreto se refiere a los ejes de la estructuración, es decir, “a las relaciones de coprecencia que se establecen entre los agentes de la interacción social” (Thompson, 1998:9).

Thompson le critica a Giddens que el intento por explicar estos tres niveles de análisis en términos de “reglas y recursos”, sigue sin sostenerse, porque contribuye a una confusión conceptual y devela una especie de obstinamiento “en una ontología implícita de la estructura”. Thompson sostiene que, igual que sucede con los niveles de análisis de la estructura social, el estudio de Giddens de la reproducción social en términos de reglas y recursos es insostenible, queda parcialmente resuelto y es muy simple. El análisis dice Thompson, debe distinguir entre el estudio de las instituciones y el de la estructura social (En Giddens la reproducción social en la interacción, reproduce a su vez la estructura social), aunque es posible que la reproducción de una institución implique la de la estructura social, pero no siempre es así (Thompson, 1998).

Al referirse a la acción, la estructura y la construcción, Giddens conceptualiza la acción en términos de un modelo estratificado que toma en cuenta 1) el control reflexivo de la acción cotidiana y 2) la racionalización y motivación, incluso inconsciente, de la acción. En este modelo como ya vimos, la acción reproduce la estructura y ésta se convierte a su vez en condición de la acción. Giddens plantea también que la importancia de la agencia humana, reside en que “un individuo pudo haber procedido de otra manera”. No obstante, en los casos en que la estructura no deja a un individuo más que una sola alternativa, la estructura misma está eliminando el abanico de posibilidades y obliga al individuo a proceder de una única

forma, por lo tanto, la estructura destruye la agencia humana. “Un individuo que sólo tiene una opción, no es un agente”, dice Thompson (1998).

Thompson plantea la necesidad de hacer un análisis más sistemático de la relevancia que tienen los anhelos y deseos en la acción y elección individuales, de acuerdo a la posición que los individuos tienen en la estructura (lo que los limita a una cantidad de opciones) y la importancia que para ellos tienen ciertos anhelos, deseos y necesidades. Así entonces, debido a la diversidad y distribución de opciones y necesidades, ciertos individuos o grupos tienen mayor campo de acción y elección que otros. “... la libertad es gozada por gente diferente en diferentes grados” (Thompson, 1998:15). La tarea de la ciencia social en este campo es entonces examinar los grados de libertad y restricción vinculados a la estructura social. La acción y la estructura no son contradictorias, ni tampoco complementarias, sino dos polos que mantienen una constante “relación de tensión mutua” (Thompson, 1998:15).

El diálogo entre Giddens y Thompson es como se puede observar, complejo. Para los objetivos del presente estudio, no interesa si Giddens o Thompson definen mejor la estructura social, la reproducción social o la acción individual. Tampoco aclarar la discusión entre estructura y agencia. Lo que me interesa es la postura de ambos acerca de que no se trata de una distancia irreconciliable entre ambos polos, ni de una amalgama perfecta, sino de la constante tensión entre ambas a la que se refiere Thompson.

Pero en un contexto en el que se encuentran oprimidas en tantas direcciones, ¿qué margen de acción y de libertad de decisión tienen estas mujeres que además de su identidad de género, son indígenas, migrantes, pobres, ficheras y/o trabajadoras sexuales? James Scott ofrece algunas repuestas al respecto, al estudiar las formas de resistencia de los individuos y grupos subordinados frente a los sectores dominantes. El autor analiza las relaciones de poder a partir de casos extremos de dominación y subordinación, como la relaciones entre esclavo y amo,

colonizador y colonizado, señores y siervos, brahmanes e intocables, donde la interacción es tan vertical y estructurada, que se puede entender como una representación pública. Poderosos y subordinados establecen entonces un *discurso público*, un espacio en el que el amo por ejemplo, puede maltratar, injuriar y humillar a un esclavo, mientras que éste muestra actitudes de sumisión, palabras de halago y gestos de agrado. Pero ambos grupos también desarrollan un *discurso oculto*, que se construye fuera de la esfera pública, cuando el amo y el esclavo se encuentran con sus respectivas familias, con amigos o con sus iguales. En el caso de los grupos subordinados, estos discursos ocultos salen a la luz cuando un esclavo enfrenta a su amo, cuando un obrero renuncia al sentirse abusado por su patrón, cuando, ejemplifica Scott, una mujer inglesa caminaba sola por la calle y los lugareños le escupen betabel en el vestido o insultan a un inglés ya que van unas calles delante de él y se sienten más seguros, en la Birmania ocupada por Inglaterra (Scott, 2004).

Al discurso oculto lo conforma el lenguaje, pero también las prácticas sociales, los gestos y las actitudes. En los grupos subordinados se va construyendo a través del cúmulo de ofensas a su dignidad, sus derechos e incluso de sus libertades. Scott apunta:

La idea o el discurso de los dominantes acerca de que los dominados son engañosos, mañosos, mentirosos, falsos, se puede deber al hecho de que ante el temor frente al dominante o a la estrategia de “quedar bien” con él, los dominados “disimulan” o actúan para maquillar su resentimiento o sus verdaderos sentimientos o intenciones. Se trata de una estrategia de resistencia e incluso de sobrevivencia (Scott, 2004; 26).

Aunque el análisis de Scott e enfila hacia las formas de organización política de los grupos subordinados y las mujeres entrevistadas para este estudio no tienen en la mayoría de los casos los recursos y los medios para mejorar su forma de vida, para organizarse o para construir mejores oportunidades de desarrollo personal, es espacialmente ilustrativo con respecto a la dominación de género. La agencia en los casos que presentamos, se manifiesta en pequeños logros ante el constreñimiento estructural, en pequeñas libertades y espacios de decisión.

Algunas de las entrevistadas para este estudio, decidían fichar de vez en cuando o realizaban servicios de trabajo sexual a escondidas de sus “maridos” de forma intermitente, para obtener un ingreso extra para ellas o ayudar a la economía familiar.

En un estudio acerca de la relación entre agencia y estructura con trabajadoras sexuales de “puertas adentro” o burdeles en establecimientos cerrados, Bungay y colaboradores señalan cómo entre los constreñimientos estructurales, las trabajadoras sexuales toman pequeñas decisiones, como elegir el lugar en el que trabajarán (Bungay et al, 2011). En San Cristóbal de las Casas, las entrevistadas para este estudio no sólo escogían de igual manera, su lugar de trabajo, sino también tenían la libertad de elegir una vivienda cercana, por lo general, a ese lugar de trabajo, porque eso les evitaba peligros al salir a altas horas de la madrugada del bar o la cantina, además de ver disminuido drásticamente su ingreso debido a pagar cotidianamente largas distancias en taxi.

Violencia estructural e interseccionalidad

Otra perspectiva teórica que se ajusta a los objetivos de la presente investigación y que coincide en muchos aspectos con el planteamiento de Farmer, es la de los estudios sobre interseccionalidad y género. Muñoz Cabrera (2011), al hablar de la violencia contra las mujeres y los estudios sobre interseccionalidad, cita a Galtung y reconoce que el estado y sus instituciones hacen caso omiso de la violencia estructural que limita a las mujeres la capacidad de decisión y el abanico de opciones de desarrollo, restándoles poder de acción. Escribe:

El sociólogo e investigador noruego Johan Galtung define la violencia estructural como el mecanismo mediante el cual sistemas sociales, económicos y políticos institucionalizan el daño. Desde su punto de vista, la discriminación institucionalizada, las inequidades e injusticias, tal como la continua subordinación de las mujeres, la explotación de trabajadores indocumentados, y la segregación de políticas de vivienda para los pobres constituyen ejemplos de violencia estructural (Muñoz Cabrera, 2011:7).

El enfoque interseccional admite la existencia de la violencia estructural y de su interacción con el género para crear una situación de vulnerabilidad en las mujeres. Utilizado por primera vez a finales de la década de los ochenta (Crenshaw, 1989) y desarrollado en los noventa por la profesora de leyes Kimberlé Williams Crenshaw, en el marco del estudio y el activismo por los derechos de las mujeres negras en Estados Unidos de América (EUA), el concepto de interseccionalidad plantea la existencia de un factor de discriminación, que se conjuga con otras formas de opresión y resulta en un complejo entramado de injusticia social para las mujeres. La autora considera tres categorías de interseccionalidad: la estructural, referida a cómo la posición estructural de las mujeres se intersecta con la raza y el género, para determinar cómo unas mujeres –negras- experimentan la violencia de una manera significativamente diferente que otras –blancas-; la interseccionalidad política, que se refiere a cómo las políticas feministas y antirracistas, frecuentemente marginalizan y hacen invisible la violencia contra las mujeres que viven violencias entrecruzadas –como las mujeres negras y pobres-²; y las representaciones interseccionales, que aluden a la construcción cultural de la mujer de color como otro eje de “desempoderamiento” (Crenshaw, 1991: 1245).

La sistemática violencia contra las mujeres, expone Crenshaw, no se puede entender cabalmente aludiendo exclusivamente a su condición de género subordinado, sino al análisis de distintas identidades entrelazadas, como la raza, la clase, la sexualidad y el género, en un contexto de relaciones de poder (Crenshaw, 1991).

² La autora analiza cómo en la teoría feminista y en las políticas antirracistas, las mujeres negras se encuentran invisibilizadas, por la existencia de visiones dominantes en el feminismo y el antirracismo. Entre la población de mujeres, las mujeres negras se encuentran en una posición inferior que las mujeres blancas, en tanto que entre la población negra, están colocadas en desventaja con respecto de los hombres de color. Es decir, sufren una violencia interseccional, de la que no son objeto las mujeres blancas ni los hombres negros. Pero la autora introduce otra dimensión de vulnerabilidad al establecer que las mujeres negras y pobres, experimentan una magnitud más profunda de opresión. Los estudios dominantes sobre feminismo, se centran entonces en una clase privilegiada de mujeres, mientras que las políticas antirracistas se planificaban en términos sexistas –con una visión androhegemónica- o estaban dirigidos a una clase privilegiada de la población negra, que no era pobre (Crenshaw, 1989).

La interseccionalidad, escribe Muñoz Cabrera, no se define como la simple suma de vulnerabilidades, sino como el nudo o nexo formado por distintos ejes de opresión en un espacio de complejidad. La autora relata cómo el estudio de la interseccionalidad se ha extendido en EUA y en Latinoamérica. Expone cómo algunos estudios resaltan más el género o cierto tipo de subordinación, como la orientación sexual y advierte sobre el riesgo de perder la visión interseccional al resaltar uno u otro eje de discriminación, de la misma manera que lo advierte Farmer. Un aspecto importante en el planteamiento de Muñoz Cabrera, consiste en que con el surgimiento de diversas experiencias de investigación, se ha ido añadiendo nuevos ejes de opresión que no se encontraban en los primeros estudiosos sobre el tema. Así, actualmente la interseccionalidad se refiere al entrecruce de formas de opresión estructurales y simultaneas, como el género, la clase, la etnicidad, la edad, la orientación sexual, la religión, la condición de salud, de migrante, de refugiado, la capacidad, entre otros; y está relacionada con el trabajo en los campos de los derechos humanos y el desarrollo (Muñoz Cabrera, 2011; AWID, 2004).

Se requiere, propone la AWID, generar investigaciones que den cuenta de la vida y experiencias de aquellas mujeres que viven en los márgenes, las más pobres entre las pobres y de quienes padecen distintas formas estructurales y simultaneas de injusticia social (AWID, 2004).

El enfoque de la interseccionalidad coincide con el planteamiento de Farmer, al plantear la conjugación de opresiones estructurales y simultaneas. Para el presente trabajo, abona en tener en cuenta la relatividad estructural en que se encuentran los sujetos de estudio. Es decir, a todas las mujeres pobres mexicanas, las vulneran ciertos ejes de opresión, como la clase y el género al mismo tiempo. Sin embargo, en el caso de las mujeres indígenas chiapanecas que migran de contextos rurales a urbanos y se dedican al trabajo en bares o cantinas como ficheras y/o trabajadoras sexuales, se agregan otras dimensiones de opresión, como la etnicidad, la residencia, la condición de migrante e inclusive la ocupación, la religión o el desplazamiento forzado.

Otros estudios sobre violencia social en Latinoamérica

Algunos autores utilizan el término violencia social, que no estructural, para referirse a fenómenos sociales en los que la pobreza, la inequidad en el ingreso, la exclusión social, condicionan la elevación de los índices de delincuencia o la aparición de nuevos actores armados o paramilitarizados, después de la caída de los regímenes dictatoriales en Latinoamérica.

Roxana Kreimer (2010) en Argentina, utiliza el término “violencia social” para referirse más bien a la violencia ocasionada por “la llamada inseguridad” (así lo escribe ella). No se refiere a la violencia estructural como concepto que sistematiza o congrega una serie de características de las sociedades modernas. Para ella la relación entre desigualdad y violencia social (que no estructural), se refiere a establecer un puente entre la inequidad o la desigualdad en la distribución del ingreso y la delincuencia o la inseguridad en Argentina, América Latina y el mundo.

La autora plantea que no son tanto el desempleo o la pobreza, el PIB o la participación en niveles medios de educación, los que determinan elevados niveles de delincuencia, sino el incremento en la desigualdad de ingresos, es decir, la inequidad.

La desigualdad dice la autora, eleva las posibilidades de que una persona delinca, pero no lo determina. El lazo entre inequidad y delitos no es directo, es más bien una relación compleja y probabilística. La desigual distribución de la riqueza establece el escenario en el que aumentan las probabilidades de que las personas que no tienen acceso al bienestar común, cometan delitos (Kramer, 2010).

Dirk Kruijt escribe sobre violencia social, para referirse al clima de violencia generado en sociedades latinoamericanas, a raíz de la mayor presencia de actores armados, que no eran las fuerzas oficiales, como paramilitares, frentes guerrilleros, otros provenientes del narcotráfico, bandas criminales y juveniles, que imperan en

los actuales Estados latinoamericanos. Esta violencia social, propone Kruijt, es en última instancia producto de la exclusión y marginación social de los pobres urbanos –y habría que añadir rurales, al menos para el caso de México-, de la informalización de la economía y del orden social, creando así estructuras de poder paralelas a las oficiales, con sus propias jerarquías, reglas, sanciones y moralidad. Este nuevo orden social, cultural, político y económico en los Estados latinoamericanos, expone el autor, ha vulnerado las garantías ciudadanas de la población y los principios básicos de la democracia (Kruijt, 2006).

Este tipo de análisis, de Kramer y Kruijt, se encuentran desde mi punto de vista, demasiado focalizados a la realidad de un país (la delincuencia en Argentina) o a las circunstancias que ciertos países tienen (la paramilitarización en Latinoamérica), y que no forman parte de los objetivos de este estudio; por otra parte, no consideran otros ejes de opresión, como el racismo, la desigualdad de género, la migración, que el concepto de violencia estructural de Farmer construye y conecta con otros procesos sociales y resultan más útiles para analizar las experiencias de las mujeres migrantes indígenas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. No obstante, el punto en común con la propuesta de Farmer, consiste en señalar que la pobreza se ha convertido en uno de los ejes principales que constriñen la agencia de las personas, que vulneran sus derechos humanos y limitan su abanico de opciones, desencadenando la emergencia y repunte de fenómenos sociales como la delincuencia en Argentina, la paramilitarización en Latinoamérica y el fichaje y trabajo sexual en Chiapas.

Bibliografía

- Association for Women's Rights in Development [AWID] (2004). *Interseccionalidad. Una herramienta para la justicia de género y la justicia económica*, Derechos de las Mujeres y cambio Económico, No. 9, agosto, Toronto, Ontario.
- Boulding, Elise (1981). "Las mujeres y la violencia social", en A Joxe - La Violencia y sus causas. París, Francia. UNESCO.
- Bungay, Vicky et al (2011). "Structure and agency: reflections from an exploratory study of Vancouver indoor sex workers" en *Culture, Health & Sexuality*, Vol. 13, No. 1, January, 15–29
- Crenshaw, Kimberlé Williams (1989). "Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics", En *University of Chicago Legal Forum*: 139–67. Reprinted by permission.
- Crenshaw, Kimberlé Williams (1991). "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color", En *Stanford Law Review*, Vol. 43:124, Julio 1991.
- De Sousa Santos, Boaventura (2006). «La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Para una ecología de saberes», en *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (encuentros en Buenos Aires), agosto del 2006.
- Farmer, Paul (1992). *AIDS and Acusation: Haiti and the Geography of Blame*, Berkeley, University of California Press, 338 pp.
- Farmer, Paul (2003). "On suffering and structural violence. Social and economic rights in the global era", en *Pathologies of power. Health, human rights and the new war on the poor*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California.
- Galtung, Johan, 1969. "Violence, peace and peace research", *Journal of Peace Research* 3: 167–92.
- Galtung, Johan (1981). "Contribución específica de la irenología al estudio de la violencia: tipologías", en Joxe, Alan - La Violencia y sus causas. París, Francia. UNESCO.

- Geertz, Clifford (2005). "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa, (1973).
- Giddens, Anthony (1995) [1984]. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Joxe, Alan (1981). *La Violencia y sus causas*. París, Francia. UNESCO.
- Muñoz Cabrera, Patricia (2011). *Violencias Interseccionales. Debates Feministas y Marcos Teóricos en el tema de Pobreza y Violencia contra las Mujeres en Latinoamérica*, Ed. Central America Women's Network (CAWN), Versión en español impresa en Tegucigalpa, Honduras, Enero.
- Rasheeduddin, Khan (1981). "La violencia y el desarrollo económico y social", en A Joxe - *La Violencia y sus causas*. París, Francia. UNESCO.
- Scott, James (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ediciones Era, México, D.F.
- Stavenhagen, Rodolfo, (1992). "La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos", en *Estudios sociológicos*, COLMEX, vol. X, núm. 28.
- Thompson B. John (1998). "La teoría de la estructuración, una valoración de las contribuciones de Anthony Giddens", en *Sociológica*, Vol: Año 3, Número. 7-8, mayo-diciembre.
- Wieviorka, Michel, (1992), *El espacio del racismo*, Paidós, España.

CAPÍTULO 3. METODOLOGÍA DEL ESTUDIO

El presente es un estudio sociocultural que se inscribe en el marco de las llamadas corrientes interpretativas, las cuales entienden el proceso de producción de conocimiento científico social, como producto de la comprensión y la interpretación de las interacciones y de los significados que las personas dan a sus prácticas sociales y sistemas socioculturales (Álvarez-Gayou, 2003).

Durante este capítulo realizo en primer lugar un rápido examen por el surgimiento de las corrientes interpretativas pero sobretodo de los cambios que se han dado en las Ciencias Sociales respecto del entendimiento y análisis de su objeto de estudio, con el fin de resaltar cuestiones metodológicas contemporáneas importantes en la investigación social, así como de enfatizar un tema recurrente en la tesis, que es la relación entre estructura e individuo. Posteriormente, como parte de la descripción del tipo de estudio y las técnicas de investigación utilizadas, menciono el trabajo de campo realizado y los criterios para determinar su duración; la observación participante; la elaboración de las guías de entrevista y las entrevistas en profundidad realizadas; el número total de entrevistados y las condiciones en que se llevaron a cabo las entrevistas, así como los criterios éticos del estudio; la guía de observación etnográfica y el diario de campo.

Enseguida especifico los grupos de entrevistados seleccionados y los criterios de su inclusión en la investigación; a continuación presento la dinámica del proceso de codificación y preanálisis de la información recabada durante el trabajo de campo; y finalmente incluyo una breve reflexión sobre mi inclusión como investigador social en el tema del trabajo de campo sobre fichaje y trabajo sexual en un contexto indígena y el proceso de integración a la comunidad.

El punto de partida teórico-metodológico del estudio

Durante el siglo XIX pero principalmente a lo largo del siglo XX las Ciencias Sociales fueron definiendo su objeto de estudio y las formas de analizarlo. En términos

metodológicos, las corrientes comprensivo-interpretativas fueron pasando de una visión estática a una dinámica de la sociedad; de un determinismo estructural a tener en cuenta la *agencia humana*; de una percepción del investigador objetivo, ajeno a la realidad que estudia, al reconocimiento de su subjetividad y su papel en el campo, en su relación con los sujetos de estudio y su interpretación de las de los datos y significados culturales; del estudio de la realidad aislada al análisis de las interacciones cotidianas. Realizaremos en este apartado un breve recorrido por estas transformaciones para entender los cambios en la manera de entender al investigador, al objeto/sujeto de estudio, a las estructuras culturales y a los sujetos sociales, porque creo que precisamente en nuestros días estos cambios en nuestros preceptos metodológicos cobran una relevancia sinigual a la hora de definir nuestro campo y sujetos de estudio, de ser más respetuosos, más abiertos y más humanos en el estudio de lo social. El repaso de estas transformaciones es también una forma de dar luz a la relación entre lo estructural y lo individual, una preocupación constante en la presentación de este trabajo.

El Positivismo en las Ciencias Sociales nacientes

Alrededor de 1800, principios del siglo XIX, Madame de Stael utiliza por primera vez el término Ciencia Positiva, que después sería retomado por Saint Simón. En la segunda década del mismo siglo, Augusto Comte se hizo discípulo de Saint Simon, de quien absorbió muchas ideas que después serían importantes para su filosofía positiva. Comte llamó "Física social" al campo de las ciencias sociales, al que posteriormente denominó "Sociología". El positivismo de Comte plantea que todo concepto, rama del conocimiento, ciencia, así como la humanidad, pasan por tres etapas: la teológica, la metafísica y la positiva (EICS, 1977; Pérez Tamayo, 2000).

En la etapa teológica la mente humana, orientada a la búsqueda de la naturaleza del ser, de las causas primeras de todas las cosas, del conocimiento del absoluto, ve los fenómenos como producto de la acción directa y continua de fuerzas sobrenaturales, cuya intervención arbitraria, explica todas las anomalías del universo. La etapa metafísica es una variante de la teológica en la que los agentes

sobrenaturales son reemplazados por fuerzas abstractas, entidades verdaderas. Estas fuerzas son responsables de los fenómenos observados, cuya explicación corresponde en asignarle a cada uno su entidad correspondiente. Durante la etapa positiva la mente humana reconoce la imposibilidad de entender el origen y destino del universo a través de conceptos absolutos y de las causas internas de los fenómenos. Se limita al descubrimiento, por medio de la razón y la observación combinadas, de las leyes que gobiernan la secuencia y semejanza de los fenómenos (Pérez Tamayo, 2000).

El positivismo propone una ciencia única, experimental, cuya tarea es, a través de la medición y cuantificación estandarizada de variables, establecer leyes universales, para “explicar” hechos particulares (Guber, 2001:39 -comillas de la autora-). El positivismo defiende una objetividad a ultranza, según la cual el investigador debe tomar distancia de los hechos observados, sin incluir su subjetividad, intuiciones y valores (Chalmers, 1984; EICS, 1977).

Con la influencia de la tradición positivista, en 1895 por su parte, Emile Durkheim al hablar acerca de los hechos sociales, menciona que la realidad y la cultura son objetivas y existen fuera de las conciencias individuales. Los roles sociales son exteriores al individuo y poseen un poder normativo y coercitivo en virtud del cual se imponen al individuo, independientemente de su voluntad. Los hechos sociales, en tanto creencias, prácticas colectivas, modos de actuar, de pensar y de sentir, constituyen actos y representaciones, que son externos al individuo y tienen un poder de coacción, a partir del cual se imponen sobre él y tienen un carácter social; no pueden confundirse con los fenómenos orgánicos ni psíquicos, tienen una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales y son el punto de partida de la ciencia. Una regla básica para la observación de los hechos sociales, es considerarlos como cosas. Vía la educación vamos interiorizando directrices sociales, de tal forma que con el tiempo ya no las vemos ni sentimos como impuestas, aunque así lo sean; en lugar de ser un producto de nuestra voluntad, los hechos sociales la determinan desde fuera. En la

observación, se deben apartar los datos subjetivos, los demasiado sensibles, para retener los que guarden el mayor grado de objetividad. La herramienta metodológica mediante la cual se puede aislar un hecho social, para observarlo de manera pura, es la estadística (Durkheim, 2001).

El positivismo ha sido ampliamente criticado y en la actualidad se considera superado. En realidad pocos sino es que ningún investigador se identificaría hoy en día como positivista. Rosana Guber cuestiona hoy esta corriente positivista porque no veía el sentido o significado que la gente da a sus prácticas, al mismo tiempo silenció y/o ocultó el papel que juega el investigador en el campo y en la recolección de datos, así como en la interpretación de los mismos (Guber, 2001).

La Fenomenología de Husserl

Una de las corrientes de pensamiento que reaccionó de manera más contundente contra el positivismo, desde fines del siglo XIX y apenas iniciado el XX, fue la fenomenología, cuyo principal representante fue Edmund Husserl. La fenomenología de Husserl se expandió durante las primeras dos décadas del siglo XX a países europeos, asiáticos, y continuó su proyección hasta la década de los ochenta a prácticamente todo el mundo. Influyó a filósofos, un gran número de estudiosos y de corrientes teóricas (Álvarez-Gayou, 2003).

Según Husserl el conocimiento, el saber, la ciencia, poseen dos polos: el sujeto y el objeto. La fenomenología entonces describe al sujeto, pero también al objeto. No se queda en la distinción entre ambos, la trasciende. El acto de dar significado a los fenómenos, es intencionado, por eso a los procesos de aprehensión cognoscitiva Husserl los llama “acto intencional”. De aquí el vínculo entre significados e intencionalidad (Potestà, 2013).

Para Husserl las exigencias de la ciencia son, entre otras cosas, la objetividad y la validación. La ciencia distingue la reflexión descuidada e ingenua, del saber científico. Husserl entiende por “... investigación trascendental aquella que

convierte en tema de la filosofía, no los datos de la experiencia, ni tampoco los de las acciones de la libertad y los procesos creativos, sino la facultad humana en cuanto esta tiene en general, la facultad de realizar experiencias y obrar con libertad” (Zsilasi, 1959:27). Husserl estaba sentando las bases de lo que posteriormente se entendería como “agencia humana” o la capacidad de los sujetos o actores sociales para decidir y orientar sus acciones, al mismo tiempo que criticaba la noción de “hechos sociales aislados”.

La *subjetividad* es lo que define al ente llamado sujeto. Lo capacita para conocer, actuar y crear, para constituir su mundo. *Intentio* significa: “dirigirse a”. La percepción, es en cuanto tal y desde su origen, “percepción de algo”. No hay un “percibir”, entendido como un mero fijar la mirada. Observamos un objeto, por algo. Toda percepción en cuanto tal, está ya dirigida en una dirección determinada. De esta forma, realizo percepciones para orientarme, para encontrar mi lugar (Zsilasi, 1959).

En resumen, la estructura del comportamiento consiste en «dirigirse a». Zsilasi menciona que una vez que se entiende por qué la percepción está “dirigida a algo”, se puede entender el término “acto”. “Acto” no designa meramente acción, actividad o proceso, sino la propia relación intencional. Los actos son acontecimientos de conciencia que tienen el carácter de la intencionalidad” (Zsilasi, 1959:35). La fenomenología descriptiva, continúa Zsilasi, describe la historia de una mesa, sus características. En ello yo como observador, estoy implicado. La intención no es unívoca, miras el fenómeno desde diversos posibles lugares. La intención abre entonces un abanico de posibilidades de acción.

La intención no se refiere a la relación entre sujeto y objeto, sino a una característica de la conciencia. La conciencia humana se caracteriza por una actividad subjetiva y su nexos con una situación o un mundo fáctico. La fenomenología trascendental alude al descubrimiento de un conocimiento objetivamente válido que, en cuanto conocimiento, es “subjetivo”, pero que atañe a

un ser “objetivo”, que es independiente de la subjetividad. A una relación entre la subjetividad del observador y lo fáctico de cierta realidad (Martínez Miguélez, 2004). De esta forma, Husserl reivindica la subjetividad del observador y sienta las bases para la crítica a la “objetividad” pura del positivismo.

La intencionalidad faculta a la conciencia para estar fuera de sí misma, en aquello sobre lo que actúa. La intencionalidad es la parte subjetiva de la conciencia que está orientada hacia la acción. La fenomenología trascendental de Husserl supera la oposición entre sujeto y objeto, para plantear que existe una relación estrecha entre ambos, que sin uno, no existe el otro como algo aislado (Potestà, 2013). «Como ya se mostró en ese contexto, no pueden mantenerse en pie las antiguas contraposiciones entre sujeto y objeto” (Zsilasi, 1959:74). La vinculación de lo subjetivo con lo objetivo y su raíz común en el acto intencional, determinan el primer paso de la investigación fenomenológica. Las acciones de la conciencia tienen un curso empírico. La noción de intencionalidad en Husserl desecha la visión de los hechos sociales como “cosas” y da a los actores sociales capacidad de acción y de elección. Por otra parte, abona a la valoración de la subjetividad del observador, como parte sustantiva de la investigación social.

Es su revisión de la fenomenología, Álvarez-Gayou se refiere a que la existencia humana es significativa e interesante porque siempre estamos conscientes de algo. Considera que las personas se encuentran vinculadas con el mundo que les rodea y pone énfasis en el estudio de la experiencia vivida, la cual se constituye en el espacio de la interacción con objetos, personas, sucesos y situaciones, en el contexto de la vida cotidiana. Los grupos humanos entonces, deben ser entendidos en su contexto. La fenomenología alude al estudio del significado que la gente da a la experiencia, a sus actos. El objetivo del investigador consiste en estudiar los significados que los individuos confieren a sus experiencias, en que los entrevistados describan experiencias cotidianas. El fenomenólogo debe obtener información de quien ha vivido la experiencia que quiere estudiar, a través de entrevistas abiertas o semiestructuradas (Álvarez-Gayou, 2003). Husserl resalta

la importancia del estudio de los significados que los sujetos asignan a sus actos y pone de manifiesto la relevancia que tendrá la vida cotidiana en el estudio de los grupos humanos para las ciencias sociales.

Weber y la comprensión

Aunque los aportes de Husserl a la ciencia social son invaluable y abrían puentes entre el individuo y lo social al no considerarlos, como el positivismo, entes separados, sus investigaciones tendían a circunscribirse en la esfera de lo individual. Era según Hernández, una forma de psicologismo. Es más adelante Max Weber quien lleva estas ideas más a la esfera de lo social. Al rechazar algunas posiciones que pretendían igualar la psicología con la sociología, Weber da a ésta última una orientación hacia el estudio de la acción entre individuos y de lo subjetivo en las relaciones sociales (Hernández, 2004).

Weber analiza el binomio “explicación”-“comprensión”. A principios del siglo XX Dilthey hace una distinción entre ciencias del espíritu o comprensivas y ciencias de la naturaleza o explicativas. En este sentido, Weber plantea que la ciencia natural y la sociología -entendida ésta como el dominio de lo comprensivo-, tienen distintos objetivos. Las ciencias naturales como la biología o la física, estudian fenómenos que pueden ser manipulados con cierta regularidad y que se pueden predecir con mucha exactitud, elaboran explicaciones a partir de leyes o teorías sustentadas en razones lógicas. La sociología por otro lado, trabaja con la conducta humana y el contexto de su actuar no siempre es predecible. Weber establece una distinción entre ciencia y sociología, entendiéndolas como dos cosas separadas (Hernández, 2004).

El concepto de valor en Weber juega un papel central, porque es lo que diferencia a la ciencia social de la ciencia natural. Plantea que en las ciencias sociales no se pueden formular leyes porque la cultura está sustentada en el valor y los sistemas de valores cambian, así que una ley universal no podría explicar la totalidad de una sociedad cambiante. En las ciencias de la cultura no se puede

hablar de un estudio “objetivo”, ni se llega a un sistema hipotético-deductivo sino a un conjunto de interpretaciones dependientes de la estructura valorativa que se elija estudiar. (Hernández, 2004). “Ningún conocimiento de procesos culturales puede imaginarse de otro modo que sobre la base del significado que la realidad de la vida cobra para nosotros en determinadas relaciones singulares” (Weber, 1966:166).

De esta forma, la labor de un científico social, consiste en formular generalizaciones plausibles acerca de clases de sucesos. La sociología, entendida como ciencia comprensiva del acto social, tiene como objetivo aprehender el sentido que el hombre atribuye a su conducta. El hombre, como sujeto de la acción, da un sentido a su actuar y esta acción humana, es lo que debe comprender el investigador. Comprensión, según Weber, equivale a la captación interpretativa del sentido que los actores sociales dan a sus acciones (Hernández, 2004). Además del concepto de comprensión, en Weber se rescatan los conceptos de subjetividad, interpretación, significación y acción social. Al mismo tiempo que plantea la importancia de los juicios, valores, intenciones, sentimientos del investigador, del proceso a través del cual interpreta, tanto éste como los propios sujetos de estudio, sus acciones, otorga al actor el poder y la libertad de acción en el ámbito social.

Retomemos a Husserl después de haber revisado brevemente los conceptos de acción y comprensión en Weber. Durante la primera mitad del siglo XX y todavía en oposición al positivismo, surgieron nuevas corrientes teóricas impulsadas por la fenomenología y la influencia Weberiana. Conocidas ya después de la primera mitad de dicho siglo como corrientes interpretativas o interpretativistas (Valles, 1999; Mejía Navarrete, 2004:287; Flick, 2007) estas teorías ponen de relieve y comparten ideas sobre la subjetividad del investigador, la libertad de acción de los sujetos sociales, el punto de vista del actor: el sentido y los significados que los actores sociales atribuyen a sus prácticas en la vida cotidiana, así como la comprensión y la interpretación como tareas de la ciencia social.

No es interés de este apartado revisar el gran abanico de posturas científicas y epistemológicas que se desarrollaron durante ese contexto histórico en las ciencias sociales, entre estas la hermenéutica, el constructivismo y la teoría fundamentada, sino repasar de manera sucinta dos de ellas que exponen los supuestos metodológicos que menciono en el párrafo anterior y que coinciden con los aspectos de la metodología social sobre los que me parece importante escribir y reflexionar en esta sección de la tesis: el interaccionismo simbólico y la etnometodología.

El Interaccionismo simbólico y la posterior descripción densa de Geertz

Alumno de George Herbert Mead en la escuela de Chicago, Herbert Blumer identifica en 1937 a su profesor como “interaccionista simbólico” e inaugura esta tradición a la que Alexander Jeffrey llama teoría social pragmatista contemporánea, además de convertirse en su principal expositor. Durante la posguerra hubo un predominio de los enfoques “duros” y “experimentales”. No fue sino hasta la década de los sesenta que hubo una crítica a la investigación social estandarizada y cuantificadora, que llevó a un renacimiento de la investigación cualitativa (Alexander, 2008b). En 1969 Blumer publica *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*, texto que impulsaría una postura teórica que, junto con la Teoría Fundamentada, tendría gran influencia en la década a partir de los setenta (Flick, 2007).

El *Interaccionismo Simbólico* sostiene que el significado que las cosas encierran para el ser humano, constituye un elemento central en sí mismo, desempeña un papel central en la formación del comportamiento. El significado es fruto de la interacción entre los individuos. Como los actos de los demás producen el efecto de definirle el objeto a una persona, el significado es un proceso social (Blumer, 1982).

Para orientar y definir tus líneas de acción, debes tomar en cuenta la acción de los otros, para indicar a los demás la forma en que tienen que actuar y para

interpretar las acciones ajenas. La interacción conjunta y el comportamiento individual no son meros reflejos de lo que los actores llevan a la interacción social ni de las condiciones que la preceden. Es a partir de la interacción simbólica que la vida de un grupo humano deviene un proceso de formación y no una simple expresión de factores preexistentes. La vida de grupo o la acción social, no es resultado de la respuesta a determinantes, estímulos o necesidades sociales, psicológicas u orgánicas (Blumer, 1982; Alexander, 2008).

Una persona debe considerar los actos de los demás en la orientación de sus propios actos y en la definición de la situación en la que se encuentra. El mundo de los seres humanos y de éstos organizados en grupos, se conforma de objetos – físicos, sociales y morales-. Los significados que otorgamos a estos objetos determinan la manera en que vemos el objeto, el modo como actuamos y hablamos respecto de éste. De tal forma que los objetos tienen distintos significados para diferentes individuos. Los objetos comunes a un grupo social, son resultado de indicaciones mutuas. La vida social es un proceso a través del cual los objetos van “creándose, afirmándose, transformándose y desechándose” (Blumer, 1982:9).

La sociedad, las normas o la estructura no determinan al individuo. Éste las construye en la interacción y a través de esto guía su acción. Blumer considera a los humanos agentes capaces de hacerse indicaciones entre sí y de interpretarlas. En la interacción simbólica un individuo tiene la capacidad de construirse a sí mismo, de construir cómo se ve él y cómo lo ven los demás. En esta autointeracción, percibe lo que desea y/o lo que le exigen, estableciendo metas, evaluando las posibilidades de determinada situación y fijando una línea de acción. Esta habilidad de entablar una interacción consigo mismo, viene de Husserl. El ser humano no sólo es un organismo que responde, sino uno que actúa, que modela su línea de acción basándose en aquello que toma en consideración. Es una agente de la acción (Blumer, 1982). Posteriormente Giddens entenderá como agencia a la capacidad de actuar, “la capacidad de hacer cosas, no a la intención del individuo de hacerlas”

(Ema López, 2004:15), llevando el planteamiento de Husserl del plano de la conciencia al ámbito de lo social.

La cultura surge del actuar de las personas. Respecto del tema de la interconexión de la acción, el interaccionismo hace hincapié en que la acción colectiva se forma mediante un proceso de indicaciones e interpretaciones con otros grupos. La posición metodológica del interaccionismo simbólico se refiere al examen directo del mundo empírico social. Hay que ir al campo a estudiar y observar los fenómenos sociales, su trayectoria y desarrollo. Reunir los datos necesarios y observar relaciones entre categorías, para lo cual es necesario, durante el trabajo en campo, elaborar categorías de datos. El interaccionismo simbólico plantea que el investigador no debe orientarse por una postura deductivista establecida de antemano (Blumer, 1982).

El interaccionismo hace hincapié en estar ahí ir a donde se da la interacción social. Weber ya proponía la necesidad de ir a donde se da la interacción, para estudiarla. El interaccionismo propone un diálogo constante entre teoría y praxis, un ir y venir de la teoría a los datos y viceversa (Álvarez-Gayou, 2003).

La compleja concatenación de los actos que configuran las organizaciones, instituciones, división del trabajo y redes de interdependencia no constituyen algo estático, sino dinámico. Si el especialista desea comprender los actos, es preciso que vea los objetos como las personas los ven. Que penetre en su mundo de significados (ponerse en el lugar de la gente –preguntarles-) y no crear un mundo ficticio imponiendo sus propios significados de los objetos, que es precisamente una de las reflexividades que emergen en el trabajo de campo: la perspectiva del actor (Blumer, 1982; Guber, 2001). La interpretación que el investigador realiza de lo que observa, debe venir de relatos de los actores mismos y de la triangulación de dichas descripciones, de corroborarlas por otros medios, otras descripciones, otros actores.

La acción social es la materia primordial de la sociología, a través de ella se asigna un orden conceptual a la estructura social y se da contenido a las categorías sociales (roles, instituciones, etc.). El actor social es promovido, de una situación en la que se encuentra a merced de los factores determinantes, a un organizador activo de su acción (Blumer, 1982). En este momento debemos recordar que el énfasis en el individuo que alumbra el interaccionismo simbólico, responde también a las presiones del contexto histórico en el que se desarrolla, donde la estructura determina al individuo, lo cuantitativo a lo cualitativo; al mismo tiempo que a la necesidad de dar respuesta a la tensión entre agencia y estructura.

Pero el interaccionismo simbólico reconoce el peso de la estructura y el estudio de la historia, al mencionar que toda acción conjunta es producto de una acción conjunta precedente, de un proceso histórico que se debe tener en cuenta (Blumer, 1982).

Flick menciona que el interaccionismo en sus nuevas aplicaciones (que combinan varias corrientes teóricas), "se debe utilizar sólo cuando el investigador desea examinar la relación entre problemas personales, -por ejemplo, la violencia doméstica o el alcoholismo-, y las políticas e instituciones públicas que se han creado para tratar esos problemas personales" (Flick, 2007:33). Es decir, la relación entre lo individual y lo estructural o normativo.

En la década de los ochenta diversos modelos teóricos y metodológicos se mezclan y los investigadores pueden compararlos o incluso combinarlos, algunos de ellos son el mismo interaccionismo, la etnometodología, el feminismo y la semiótica. Durante este periodo tendrá una gran influencia el enfoque de las "descripciones densas" de Geertz (Flick, 2007).

Siguiendo a Weber, Clifford Geertz plantea que el ser humano se encuentra inserto en urdimbres de significados que él mismo ha configurado. Para el autor la cultura es esa madeja de significaciones y su análisis debe consistir no en una

ciencia que busque leyes, sino en la interpretación de significados. En una descripción superficial podemos por ejemplo describir una silla, sus formas, su color, su tamaño. En la descripción densa uno describe los significados culturales que esa silla tiene para el contexto del que nos ocupamos o para el tema que nos interesa (Geertz, 2003).

Etnometodología

Influenciado por los escritos de Talcott Parsons, Alfred Schutz, Aron Gurwitsch y Edmund Husserl, en 1967 Harold Garfinkel publica *Estudios en etnometodología*. La etnometodología plantea que los miembros de una sociedad tienen disponibles para su uso ciertos conocimientos, sobre “cualquier cosa”, que son del sentido común de esa sociedad. Toda cultura tiene formas de “hacer”, interiorizadas, que se expresa de manera más explícita en el lenguaje. Para comprender los significados que la gente otorga a sus prácticas, debemos reconocer el método de su hablar. “Estas operaciones las realizan los miembros a través de fragmentos, de proverbios, de comentarios hechos de pasada, de rumores, de descripciones parciales” (Garfinkel, 2006:19).

Se refiere entonces a un método que la gente posee, un conocimiento de los asuntos cotidianos. Las personas tienen soluciones prácticas para las situaciones de la vida diaria, para significarlas y manejarlas (Álvarez-Gayou, 2003). La tarea del investigador es indagar acerca de las actividades organizadas de la vida cotidiana. Estas actividades tienen formas conocidas, comunes y que damos por sentadas. Esto lo hacemos en la interacción, continuamente a lo largo de nuestra historia, de una forma reflexiva y racional. “Quien hace sociología, profesional o lego, puede tratar la comprensión común como un acuerdo compartido sobre asuntos sustantivos dando por sentado que lo que se dice será interpretado de acuerdo con métodos que no necesitan ser especificados”, porque se dan por hecho (Garfinkel, 2006:41). Para Garfinkel en ciencias sociales no hay leyes universales, sino generalizaciones.

El investigador debe dejar aparte sus preconcepciones personales sobre la cultura local y concentrarse en la forma en que los miembros de un grupo manejan y reproducen su propio sentido de cultura. De la misma forma que el interaccionismo simbólico, la etnometodología pone de relieve el hecho de que los miembros del grupo se basan en las capacidades interpretativas de los otros miembros, en la interacción, para construir y dar sentido a la situación y al orden social. El individuo interpreta de forma propia la realidad y guía sus prácticas en la vida cotidiana (Alexander, 2008a).

Las reglas de la conducta o lo que la determina, se dan por sentadas en las situaciones concretas de la vida cotidiana. En las explicaciones prácticas -que son reflexivas- que los miembros de un grupo social hacen de sus acciones o actos, se encuentran los «rasgos» del contexto social en el que dichas acciones tuvieron lugar. La interpretación entonces depende del contexto. «En resumen, ni el sentido *reconocible*, ni los hechos, ni el carácter metódico, ni la impersonalidad, ni la objetividad de las explicaciones que se dan, son independientes de las ocasiones socialmente organizadas de su uso» (Garfinkel, 2006:12). La comunicación no verbal es importante en la interacción. La etnometodología estudia “lo que no se dice”, la parte de la comunicación y la interacción, que no está presente explícitamente.

La etnometodología es: *«la investigación de las propiedades racionales de las expresiones contextuales y de otras acciones prácticas como logros continuos y contingentes de las prácticas ingeniosamente organizadas de la vida cotidiana»* (Garfinkel, 2006: 20).

Rossana Guber retoma de la etnometodología el término “reflexividad”, para referirse a que las descripciones que los actores hacen de su realidad, no sólo informan de ella, sino que al mismo tiempo la constituyen. Los códigos comunicativos de la interacción, no son externos a la situación, ni meramente informativos, sino que son prácticos y constitutivos de la misma. Por esto Garfinkel

pone énfasis en la importancia del contexto en el que se genera la situación. La reflexividad se refiere a que a través del lenguaje y de sus acciones, los sujetos constituyen y a la vez reproducen su mundo de manera racional, en la vida cotidiana. Y es precisamente esta reflexión sobre la relación entre la estructura social y la acción individual, la que desmenuzaría Anthony Giddens cuando analiza cómo en la interacción, los códigos, normas e instituciones sociales, no llegan como algo impuesto a los individuos, sino que al mismo tiempo son producto de la acción y la relación social (Giddens, 1995). En etnografía, la reflexividad está en la interacción del investigador y el sujeto de estudio. No es exterior a estos ni separada. Hay entonces una doble reflexividad, la del sujeto de estudio y la del investigador como sujeto con un conocimiento situado (Guber, 2001a).

De hecho en el proceso etnográfico surgen varias reflexividades, pues de la comunicación entre investigador y respondente durante una entrevista, surge un nuevo nivel de reflexividad, que consiste en la interpretación de la metacomunicación resultante de ambas reflexividades –la del entrevistador y la del entrevistado- (Guber, 2001b).

Las llamadas corrientes Poscoloniales

Más recientemente aproximaciones como las teorías poscoloniales o decoloniales, herederas de las escuelas interpretativas y de la teoría crítica de la *Escuela de Frankfurt*, recogen estas posturas, que permiten tomar distancia de la rigidez de posicionamientos teórico-metodológicos clásicos como positivismo o el neopositivismo.

La utilización de una terminología diversa para referirse a los estudios poscoloniales o decoloniales, su parentesco con otras formas de conocimiento como la investigación-acción, la investigación activista o la investigación dialógica y de co-labor, dificultan establecer una sola forma estructurada de abordar la realidad a partir de estas propuestas teórico-metodológicas. Coincido con Robert Young en que no hay un único lenguaje o una metodología general de los estudios

poscoloniales, que en realidad la manera de implementar sus supuestos tiende a ser muy individual (Young, 2010). Sin embargo, estas aproximaciones comparten al menos cuatro puntos metodológicos que hoy en día vale la pena tener en cuenta a la hora de plantearse un proyecto de investigación.

En primer lugar, nos dejan saber que nuestro propio conocimiento científico social y la producción del mismo, están situados, que somos sujetos sociales posicionados. El investigador tiene una cultura, un género y una perspectiva política propios, pertenece a una clase social, de los cuales no se puede desprender (Hale, 2004). En segundo lugar, posibilitan el cuestionamiento de nuestros propios supuestos teóricos. Se trata de dar la misma importancia a las formas de conocimiento locales que observamos, que la otorgada a los conceptos teóricos producidos en la academia, de ponerlos a dialogar y dar cuenta de la complejidad de ese diálogo (Walsh, 2005; Mignolo, 2009:7), entender el conocimiento científico como parte una ecología de saberes y no como un productor único de realidad (De Souza Santos, 2006). Una tercera posición consiste en el cuestionamiento de un objetivismo a ultranza, que no reconoce la subjetividad del propio investigador y que coloca una distancia innecesaria, además que vertical, con la realidad social y en la relación con las personas que participan en sus estudios. Por último, propician el horizontalizar la relación investigador-sujeto. Este tipo de aproximaciones metodológicas proponen un giro en esta relación, que implique, si no la inclusión de los involucrados en todas la etapas del proyecto, sí el cambio hacia la transformación de las relaciones sociales de producción de conocimiento, entre sujeto-sujeto (Hale, 2004).

Descripción del tipo de estudio y técnicas de investigación

Se trata de un estudio socio-etnográfico que busca comprender e interpretar los procesos de inserción y salida del fichaje y/o trabajo sexual indígena en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Realicé una estancia de trabajo de campo de ocho meses en la ciudad de San Cristóbal, entre abril y noviembre de 2014. El trabajo de campo estuvo inscrito en el marco de dos estancias como estudiante huésped en el

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Sureste, ubicado en San Cristóbal de las Casas, bajo la tutoría de la Dra. Graciela Freyermuth Enciso, la primera de abril a julio y la segunda de agosto a noviembre de ese año.

Originalmente había planeado tener una estancia de cuatro meses de campo, pero la Dra. Caballero y después la Dra. Freyermuth me sugirieron hacer una estadía más prolongada, tomarme mi tiempo, construir un trabajo de campo más antropológico, sin las presiones de las agendas y los calendarios institucionales o de las financiadoras a los que se acostumbra uno en el desempeño profesional. Y así la Dra. Freyermuth me sugirió seis meses que finalmente se convirtieron en ocho.

Elaboré guías de entrevistas semiestructuradas para cinco tipos de actores. Las guías de entrevista permiten una gran flexibilidad en el proceso etnográfico, porque posibilitan establecer un punto de partida en la investigación, pero también dan espacio para dejar a los entrevistados la asociación libre de ideas durante la entrevista (Guber, 2001b). De esta forma, se establecen categorías temáticas amplias y se plantean algunas “preguntas de arranque” para iniciar la plática. La tarea del investigador consiste en orientar la conversación y profundizar en los temas de interés, preestablecidos y novedosos. Apliqué 23 entrevistas en profundidad, a los siguientes sujetos: 9 Mujeres Migrantes Ficheras indígenas y/o trabajadoras sexuales (MMFI), 6 a Mujeres Migrantes Indígenas que no realizaban trabajo sexual (MMI), 2 a Mujeres Ficheras Mestizas (MFM) y 5 Varones Migrantes Indígenas (VMI), así como a 2 entrevistados clave (Ver Cuadro 1). El número total de entrevistas por grupo de entrevistados, así como el total de entrevistas del estudio, se determinó bajo el criterio de *saturación teórica*, consistente en detener la realización de entrevistas una vez que la información que surge derivada de los temas establecidos en las guías de entrevista, empieza a repetirse, de tal forma que se agota la profundidad en la exploración de los temas a investigar, que no emergen

nuevas categorías y los datos no sugieren ya distinciones o diferenciaciones conceptuales significativas (Álvarez-Gayou, 2003: 95; Taylor y Bogdan, 1989: 108).

Las entrevistas se llevaron a cabo en condiciones que guardaban la confidencialidad de las y los entrevistados. Su participación fue voluntaria e informada. Se protegió la seguridad de la información recolectada y su confidencialidad, asignando un código a cada una de las entrevistas realizadas. Además, los nombres de todas y todos los participantes fueron cambiados para proteger su identidad. Dicha información fue resguardada y manejada únicamente por mí como responsable del estudio doctoral. En todo momento se respetó la autonomía de los y las entrevistadas acerca de responder a las preguntas que quisieran o sentirse en la libertad de no hacerlo o de suspender la entrevista si así lo querían, en el momento que lo decidieran. Las entrevistas con mujeres y hombres migrantes indígenas que no tenían relación con el fichaje y/o trabajo sexual, se realizaron en la cafetería de una conocida en San Cristóbal o en otra cafetería cercana al centro de la ciudad. Las entrevistas a los informantes clave se llevaron a cabo en sus centros de trabajo en horarios en que no estaban laborando. En cuanto a las mujeres mestizas o indígenas que trabajaban en bares, generalmente las entrevistas se realizaron fuera de su lugar de trabajo, en algún restaurante o cafetería. No obstante, debido a la falta de tiempo que algunas de ellas tenían porque pasaban el día en el trabajo y después ocupaban su tiempo en otras actividades como el cuidado de sus hijos, que les impedían disponer de espacios libres para las entrevistas, algunas de éstas las realicé en sus lugares de trabajo, una o dos horas antes de que iniciaran sus labores. Ubicábamos una mesa donde se pudiera platicar sin ser molestados y sin que escucharan la plática otras personas. Sin embargo, en un par de ocasiones ya fuera los encargados o algún cliente que llegó muy temprano, ponían música y eso dificultó un poco sobre todo la transcripción de la entrevista, pero no fue un distractor importante porque ellas están acostumbradas a platicar en esas condiciones.

Cuadro 1. Entrevistas realizadas

<u>Tipo de informante</u>	<u>Número de entrevistas</u>
Mujeres Migrantes Ficheras indígenas (MMFI)	9
Mujeres Migrantes Indígenas (MMI)	6
Mujeres Ficheras Mestizas (MFM)	2
Varones Migrantes Indígenas (VMI)	4
Entrevistados Clave (EC)	2
Total de entrevistas	23

Se elaboró una guía de observación de campo, que permitió delinear los principales elementos a considerar en la visita a las cantinas, los restaurantes bares y establecimientos donde se lleva a cabo el fichaje y/o comercio sexual indígena. Los temas de la guía incluyeron la descripción y distribución del espacio al interior de los lugares, la interacción entre encargados y empleados, entre hombres y mujeres, entre ellas y los clientes, entre mujeres, la solidaridad entre éstas, la descripción de las relaciones interétnicas entre ellas, así como entre mestizos e indígenas.

Durante los ocho meses de mi estadía en San Cristóbal llevé un diario de campo en el que iba registrando mi experiencia, así como anotaciones y narraciones sobre los diversos temas que eran de mi interés, tópicos de las guías de entrevista y otros que iban surgiendo durante la observación, lectura, en las entrevistas o en las reflexiones académicas.

Criterios de inclusión de los/las participantes

Mujeres Migrantes Ficheras Indígenas que realizan o no trabajo sexual (MMFI).

Para seleccionar a las entrevistadas, se tomó en cuenta que se desempeñaran como ficheras y/o trabajadoras sexuales y que sus padres fueran hablantes de lengua indígena. Lo anterior debido a que algunas jóvenes ya no hablan su lengua materna, ya sea por decisión propia o porque ya nacieron en las ciudades y sus padres no se las enseñaron. No obstante, sus redes de parentesco, familiares y sociales están conformadas por hablantes de lengua indígena y su identidad se conformó alrededor de criterios étnicos.

Mujeres Migrantes Indígenas, que no realizan trabajo sexual (MMI). Se seleccionó a cinco mujeres jóvenes indígenas que entraran en el rango de edad de aquellas que realizaban fichaje y/o trabajo sexual, que hubieran migrado a la ciudad y que vivieran en ésta al momento de la entrevista, ya sea por motivos de estudios, trabajo u otro, con el fin de comparar las formas en que llegaron a la ciudad y las oportunidades que tuvieron o tienen.

La selección de este grupo de entrevistadas respondió a las necesidades de las preguntas de investigación que guían la tesis. Si la intención es comprender por qué unas mujeres que son migrantes y son indígenas, se enrolan en actividades como el fichaje y el trabajo sexual, resultaba necesario saber por qué otras mujeres también indígenas y migrantes, no se involucran en este tipo de actividades laborales, sobre todo porque el hecho de ser mujeres, migrantes e indígenas, las coloca a todas en el mismo riesgo de insertarse en este tipo de trabajos.

La edad de las entrevistadas se fue ajustando durante el trabajo de campo. Había tenido la experiencia del trabajo de campo de maestría, en la que las entrevistadas eran mujeres jóvenes, de las cuáles la mayor tenía 27 años, pero el resto una media de entre 17 y 23 años. No obstante, durante el desarrollo de esta estancia de campo, la edad de las MMFI que fui entrevistando, se incrementó, de

tal manera que iba buscando MMI que correspondieran más o menos a esos nuevos rangos de edad. Lo mismo hice con los hombres entrevistados.

Varones Migrantes Indígenas (VMI). Entrevisté a cuatro hombres migrantes que vivían en la ciudad, que entraran en el rango de edad de las mujeres indígenas que fichaban y/o realizaban trabajo sexual, para comparar las oportunidades diferenciales entre jóvenes varones y mujeres, las relaciones de género y la experiencia de hombres y mujeres en el proceso migratorio y su vivencia de la ciudad.

Si se trata de un estudio sobre mujeres indígenas migrantes, resulta importante comprender las oportunidades y experiencias diferenciadas que hombres y mujeres indígenas tienen en la ciudad, respecto del trabajo, estudio y en general de desarrollo personal.

Mujeres Ficheras Mestizas (MFM). Durante el trabajo de campo, a sugerencia de mi amigo y colega el Dr. Enrique Eroza Solana, investigador de CIESAS Sureste y como resultado de la observación en campo, incluí 3 entrevistas a mujeres mestizas que realizaban trabajo sexual, dos de las cuales eran mexicanas y una centroamericana, de Honduras, aunque conocí y tenía relación cercana con algunas de otras centroamericanas. En los restaurantes bares y cantinas de San Cristóbal trabajan y conviven mujeres indígenas con mestizas y centroamericanas. Entrevistar a algunas mestizas, ya fueran mexicanas o centroamericanas, me permitió profundizar en algunos aspectos de las relaciones de poder e interétnicas al interior de los bares, así como identificar algunas diferencias entre las experiencias en el fichaje y/o el trabajo sexual para cada grupo de mujeres.

No obstante, aunque en el análisis de la información y en los capítulos de resultados hablo de las experiencias de distintos entrevistados, las entrevistas a otras mujeres indígenas que no trabajaran en bares, a mujeres mestizas y a los varones, tuvieron la finalidad de dar luz sobre las experiencias y los aspectos de las

vidas de la mujeres ficheras y/o trabajadoras sexuales indígenas que dieran cuenta del por qué eligieron esa actividad o por qué la abandonaron.

Entrevistados Clave (EC). Finalmente, se realizaron 2 entrevistas a informantes clave relacionados con los temas del estudio. Se seleccionó la ciudad de San Cristóbal de las Casas porque representa el centro de una región con altos índices de población indígena. Además, porque constituye también un punto importante en un gran circuito regional de fichaje y trabajo sexual indígena no regulado, en negocios que tienen giro de restaurante bar.

Mapa de Chiapas con la ubicación de San Cristóbal de las Casas



Fuente: www.turismocarek.com

Procesamiento y preanálisis de la información

Las entrevistas fueron grabadas en audio y después transcritas en un procesador de textos. Posteriormente se elaboró una guía de codificación de la información recolectada, derivada de las guías de entrevistas en profundidad, así como de los hallazgos encontrados en el trabajo de campo y los derivados del marco teórico

conceptual. Se utilizó el *Software para análisis de datos cualitativos Atlas ti V.6.0* para la codificación y sistematización de la información. El cuerpo de datos se agrupó en categorías temáticas que permiten su análisis y la redacción de los capítulos del producto final (Castro, 1996). Los temas seleccionados fueron: características sociodemográficas; vida cotidiana; migración; actividad laboral; género; relaciones de pareja; violencia; ejes de opresión; agencia humana; lo global y lo local.

La investigación social en los bares de San Cristóbal: el papel del investigador y la integración al campo

En la academia flota una especie de consenso relacionado con el interés de facilitar la exploración, investigación y manejo de ciertos temas considerados sensibles. Es el hecho de que a los hombres los deben entrevistar hombres y a las mujeres, otras mujeres. Reconozco que en temas como la sexualidad por ejemplo, es de entrada más fácil que una mujer se sienta más cómoda hablando con otra mujer o bien un hombre con un varón. Sin embargo, me parece que estas recomendaciones dependen del *rapport* o nivel de empatía que se establece con los entrevistados, de la calendarización de la investigación y de los tempos del trabajo de campo. En una serie de proyectos de investigación sobre cáncer de mama para los que colaboré con un equipo de investigadores del Instituto Nacional de Salud Pública, durante los cuáles debíamos entrevistar tanto a mujeres que hubieran padecido la enfermedad, como a sus esposos o compañeros, estaba establecido que yo entrevistaba a los hombres y mis colegas mujeres a la pacientes que habían cursado o cursaban por la enfermedad. Algunas ocasiones, por razones de tiempo o de logística que salían de nuestras manos, nos vimos en la necesidad de que yo entrevistara a una mujer y alguna de mis colegas a alguno de sus compañeros. Socializando la experiencia, llegamos a la conclusión de que no pasaba gran cosa si le dabas espacio a la gente, si te mostrabas relajado, paciente y respetuoso/a. Ayudó también creo, que generalmente las entrevistas se realizaban en hospitales o en las instalaciones de organizaciones civiles dedicadas al trabajo en el tema y que, una vez enterados de

la institución de donde proveníamos, algunas entrevistadas/os, nos veían como médicos y algunas veces nuestra presencia se volvía un poco más aséptica.

Anterior a esta investigación de campo, yo había entrevistado, al menos desde hace unos diez años en diferentes ocasiones a trabajadoras sexuales y el trabajo de campo para mi tesis de maestría fue precisamente con trabajadoras sexuales indígenas.

Creo que la naturaleza de un trabajo de campo prolongado, en el que no sólo llegas, entrevistas y te vas, sino que estableces relaciones de amistad y camaradería con la gente, un periodo durante el cual acompañas la vida de otras personas y ellas y ellos acompañan la tuya, permite establecer lazos más horizontales con aquellos a quienes conoces y que forman parte de un pedacito de tu vida. No importa si son hombres o son mujeres, compartes intimidades y momentos superfluos.

Desde que llegué al primer bar de San Cristóbal, me presenté como un huésped de CIESAS, lugar que aunque muchos lugareños no sepan bien a bien de qué va, ubican y se hacen una idea de ti. Aun así, me llegó a pasar un par de veces que dos conocidas me buscaban por teléfono, y al responderles que tenía que ir a la universidad o que estaba trabajando, me respondían: “Ahh, no sabía que trabajabas.”

Sin embargo, las relaciones humanas son complejas y cuando te echas un clavado y te conviertes en parte de una comunidad, no escapas a esa complejidad. Porque en ocho meses te vuelves parte, especialmente cuando eso es lo que estás buscando. Recuerdo bien la ocasión en que me sentí así durante esta estancia en San Cristóbal. Ese momento al que Rossana Guber se refiere como el instante en que haces click y te vuelves un objeto más en la decoración de la vida de las personas (Guber, 2001a). Habían pasado unos seis meses de mi llegada a la ciudad y frecuentaba a unas amigas centroamericanas. Un día por la tarde, una de ellas,

Clara, guatemalteca, me llamó al celular y me pidió que pasara por ella al bar donde trabajaba. Le dije que andaba sin un peso y era verdad. El coche tenía combustible pero mis bolsillos no. Ella me respondió que no importaba, que ella me invitaba una cerveza, que en realidad quería ir a fichar a otro lugar pero no quería ir sola.

-Te sientas con tu cerveza y me esperas mientras yo ficho – dijo.

Accedí. Cuando llegué por ella a un bar pequeñito ubicado el barrio de San Diego, ya me estaba esperando afuera. Clara es una mujer grande, con un largo y negro cabello rizado y una presencia que impone. En lo que arrancamos, me instruyó a que iríamos a recoger a Karla, una amiga hondureña, a su cuarto, porque iría con nosotros. Íbamos los tres en el coche con rumbo a la zona del Mercado Popular del Sur, mejor conocido como MERPOSUR, donde se encuentra el bar al que iríamos y me sentí con la obligación de decirle a Karla que no llevaba dinero.

-Ella me respondió con la sonrisa en la boca que siempre la caracteriza: no te preocupes Angelito, yo te invito una, al fin que vamos a trabajar.

Llegamos a una galera gigante, muy iluminada y llena de mesas, que tenía una pequeña rockola al fondo y nos sentamos. Todavía no nos atendían cuando entraron al bar Luz, otra hondureña y Mary, una mujer tojolabal, a quienes conocía muy bien y se sentaron también en nuestra mesa. Habían venido también a trabajar y nos encontramos ahí. A Mary y a Karla las entrevisté en algún momento del trabajo de campo. Estábamos sentados los cinco cuando llegó la mesera, una indígena bajita que atendía los baños por las noches en otro bar y se dirigió a mí para que ordenáramos. En ese momento volteé a ver a Clara y ella se apresuró a pedir por mí una cerveza familiar.

-La mesera me dijo entonces: ¿qué no les vas a invitar?

-A lo que Clara respondió: no, lo traemos fichando.

El viaje que uno emprende hacia el interior de una comunidad a la que inicialmente no perteneces, implica una reflexión no sólo acerca de las prácticas y pautas culturales de esa micro sociedad, sino que al mismo tiempo sirve, como lo dicen algunos de los autores revisados, para ser consciente de tus propias certezas, supuestos y procedimientos durante el trabajo de campo. Esta consciencia es muy útil para guiar e ir orientando la investigación. Por ello también resulta de gran provecho hacer una revisión previa de nuestros preconceptos metodológicos, lo que determina en gran medida desde dónde y con qué ojos vas a mirar la Otredad.

Bibliografía

- Alexander, Jeffrey C. (2008a). "La etnometodología (2): La rebelión de Harold Garfinke contra las normas", en *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional*, GEDISA, 3ª Edición, Barcelona.
- Alexander, Jeffrey C. (2008b). "El interaccionismo simbólico (2): El individualismo y la obra de Blumer y Goffman", en *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional*, GEDISA, 3ª Edición, Barcelona.
- Álvarez-Gayou, Jurgenson, Juan Luis (2003). «Cap. 3. Enfoques o marcos interpretativos», en *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*, Paidós, pp. 85-99, México.
- Blumer, Herbert (1982) (1969). *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*, Barcelona, Editorial Hora, pp. 1-76
- Castro, Roberto (1996), "En busca del significado: Supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo". En Ivonne Szasz y Susana Lerner, Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad, El Colegio de México, pp. 57-85.
- Chalmers, Alan (1984). "Introducción" y "Cap. 1. El inductivismo: la ciencia como conocimiento derivado de los hechos de la experiencia". En: *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*. México: Siglo XXI editores, p. 3-25.
- De Sousa Santos, Boaventura, (2006). «La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Para una ecología de saberes», en *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (encuentros en Buenos Aires), agosto del 2006
- Durkheim, Emile (2001) (1895). *Las reglas del método sociológico*, FFCE, México, D.F.
- Ema López, José Enrique (2004). "Del sujeto a la agencia (a través de lo político)", en *Athenea Digital*, No. 6: (primavera), Universidad de Castilla-La Mancha.
- Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales (EICS) (1977). Editorial Aguilar.

- Flick, Uwe (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*, Fundación Paideia Galiza-Ediciones Morata, S.L., Segunda edición, España.
- Garfinkel, Harold (2006). "Qué es la etnometodología", en *Estudios en etnometodología*, Anthropos, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Geertz, Clifford (2003). "Descripción densa. Hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Giddens, Anthony (1995) [1984]. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 146 p.
- Guber, Rosana (2001a). "El trabajo de campo: un marco reflexivo para la interpretación de las técnicas" en *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 146 p.
- Guber, Rosana (2001b). "La entrevista etnográfica o el arte de la "no directividad", en *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 146 p.
- Hale, Charles R., (2004). "Reflexiones hacia la Práctica de una Investigación Descolonizada", **documento borrador para discusión*, Departamento de Antropología, Universidad de Texas en Austin.
- Hernández, Silvestre Manuel (2004). "El concepto de comprensión en Max Weber", en *Horizontes filosóficos*, No. 4, p. 71-82.
- Martínez Miguélez, Miguel (2004). "Cap. 6. Métodos fenomenológicos", en *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*, Ed. Trillas, México.
- Mejía Navarrete, Julio (2004). "Sobre la investigación cualitativa. Nuevos conceptos y campos de desarrollo", en *INVESTIGACIONES SOCIALES*, AÑO VIII N° 13, pp. 277-299 [UNMSM / IIHS, Lima]
- Mignolo, Walter, (2009). *La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)* C&E, Año 1 No.2, Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/CyE2/09idea.pdf>
[Consultado: 25-11-2013]

- Pérez Tamayo, Ruy (2000). "Los positivistas del siglo XIX: Comte, Mach, Pierce y Poincaré". En: *¿Existe el método científico?*, México: Fondo de Cultura Económica, colección La ciencia para todos 161, p. 137-162.
- Potestà, Andrea (2013). "La perspectiva de la fenomenología", en *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*, Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile.
- Taylor SJ, Bogdan R. (1987). "Cap. 4. La entrevista en profundidad", en: *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Madrid: Paidós/Ibérica, p. 100-132
- Valles, Miguel S. (1999). "Constructivismo e interpretativismo: las aclaraciones terminológicas de Schwandt", en *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*, Editorial Síntesis S. A., Madrid.
- Walsh, Catherine, (2005). "Introducción, (Re)Pensamiento crítico y (De)Colonialidad", en En: Catherine Walsh, (edt), *Pensamiento Crítico y matriz (de) colonial, Reflexiones Latinoamericanas*, Universidad Andina Simón Bolívar, Editorial Abya-Yala, Quito, p. 13-35.
- Weber, Max (1966). "¿Una ciencia sin presupuestos?", en Mardones J. M. y Ursua (1996). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, México, Fontamara, pp. 163-168.
- Young, Robert, (2010). "Qué es la crítica poscolonial?", en *Pensamiento jurídico*, núm, 27, enero-abril, Bogotá, Disponible en <http://robertjyoung.com/criticaposcolonial.pdf> [Consultado: 25-11-2013]:
- Zsilasi, Wilheml (1959). *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrortu editores, Buenos Aires.

CAPÍTULO 4. CONTEXTO ETNOGRÁFICO: LA REGIÓN ALTOS Y LA CIUDAD DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

En este capítulo veremos cuál es el escenario estatal, regional y local que enmarca el fenómeno migratorio y de movilidad de la población indígena, y de manera particular el papel que juegan las mujeres en estos procesos. Después de revisar las generalidades del Estado de Chiapas y de la Región Altos, examinaremos cómo ha sido la migración interestatal de los indígenas chiapanecos, especialmente de la población alteña. Enseguida haremos un repaso de la migración internacional de los indígenas de los Altos, poniendo particular atención en los efectos que los traslados a EUA y el retorno a las comunidades de origen tienen en las dinámicas familiares y comunitarias. Posteriormente realizaremos un recorrido por los movimientos poblacionales de transmigrantes centroamericanos que recorren nuestro país en su travesía hacia los EUA, el rol que juegan en este recorrido el Estado de Chiapas y la ciudad de San Cristóbal de las Casas, así como la situación de las mujeres transmigrantes que pasan o se quedan temporal o permanentemente en las ciudades chiapanecas. Finalmente nos detendremos en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, en su historia y su carácter de núcleo de atracción de la migración indígena de la región y de centro cosmopolita del estado. Observaremos la apropiación indígena de la ciudad y las tensiones interétnicas al interior de la misma. Pondremos especial atención en la migración femenina y las maneras en altera y modifica las relaciones personales, familiares, generacionales y comunitarias tanto en las comunidades de origen como en el ámbito urbano.

Algunos indicadores de población: grupos étnicos y rezagos

Chiapas tiene una población total de 5 317 960 habitantes (INEGI, 2017a). El 32.7% de su población total, es hablante de lengua indígena. El estado ocupa el segundo lugar del país con mayor número de población indígena, con el 14.2% del total nacional (CDI, 2015). Chiapas es uno de las ocho entidades de la República con

mayor concentración de población indígena. El 31.5% de los hogares chiapanecos, son indígenas (CEDRSSA, 2015).

El Estado de Chiapas está dividido geoestadísticamente en 15 regiones. La número cinco es la Región Altos Tsotsil – tseltal, que se encuentra al centro-norte de la entidad y cuenta con 17 municipios, la mayoría de ellos predominantemente indígenas (INEGI, 2017b).

En la región Altos se encuentran municipios indígenas tipo A, es decir, cuya población hablante supera el 70%; y tipo B, aquellos cuyo porcentaje de población indígena está entre el 40 y 69%. En los Altos tienen una presencia importante las lenguas tseltal y tsotsil, que representan el 5.7 y 5.1 % respectivamente, del total de hablantes de lengua indígena a nivel nacional y se encuentran entre las diez lenguas que concentran el 80% de la población hablante de lengua indígena de México (CDI, 2015).

La población indígena habita el 55.5% de los municipios con alta y muy alta marginalidad del país, mientras que los municipios netamente indígenas alcanzan el 87.5% en la escala de alto y muy alto grado de marginalidad (CDI, 2015). En esta entidad el 77.1% de su población total se encuentra en situación de pobreza y el 79.8 tiene un ingreso inferior a la línea de bienestar (CONEVAL, 2016). En los Altos de Chiapas se encuentran los municipios que ocupan los primeros tres lugares del estado con mayor porcentaje de pobreza, a saber: Chanal, San Juan Cancuc y Aldama, en los que 99.6% de su población es pobre; municipios de la región cuentan también con los cuatro primeros lugares estatales cuya población vive en pobreza extrema: Chalchihuitán, 79.8%; San Juan Cancuc, 77.7%; Chenaló, 77.0%; y Oxchuc, 77.7% (CONEVAL, 2015).

A nivel nacional la población hablante de lengua indígena de entre 15 y 17 años, que no asiste a escuela alcanza el 56.7%. El rezago educativo se mide también por los años que se demoran los niños y jóvenes en concluir la educación

básica, por ejemplo, para 2017 el 89.3% de la población hablante de lengua indígena del país, concluyó su educación primaria hasta los 15 años de edad, mientras que el resto de la población la terminó a los 13 años; y el 11% de la población hablante de lengua indígena de 14 a 19 años, no ha finalizado el nivel básico educativo (Robles Vásquez y Pérez Miranda, 2017).

Sólo el 63.9% de la población considerada indígena ha terminado la secundaria. Después de que en 2015 se declarara la educación media superior como obligatoria, apenas el 19.5% de los jóvenes indígenas contaba con ese nivel, en contraste con el 29.6% a nivel nacional; por otra parte, entre 28.1 y 36.6% de mexicanos considerados indígenas que terminan del bachillerato, lo hacen hasta los 22 años de edad; y sólo el 26.6% de las personas entre 20 y 24 años que hablan una lengua indígena, cuenta con este nivel educativo (Robles Vásquez y Pérez Miranda, 2017).

Aunque a nivel nacional las mujeres presentan mayores tasas que los hombres en la conclusión de secundaria y bachillerato, para el caso de las mujeres indígenas es distinto, pues solamente el 62% ha terminado la secundaria y el 25.3% la educación media superior (Robles Vásquez y Pérez Miranda, 2017).

Las jóvenes indígenas presentan desventajas educativas no sólo frente a los hombres (indígenas o no), sino incluso frente a otras mujeres (no indígenas). Es precisamente a esta suma de vulnerabilidades, a lo que se refieren la violencia estructural y la interseccionalidad, porque la condición de género se suma a la etnicidad para entretejer dos ejes de vulnerabilidad que se traducen en desventajas de desarrollo humano para las jóvenes indígenas en México.

Migración interna de la población indígena chiapaneca

A finales del siglo XIX la población indígena de los Altos comenzó a migrar a las plantaciones en la región del Soconusco y las tierras bajas del estado. Desde 1910

hasta mitad de la década de los setenta los ingresos de estas migraciones representaron su principal fuente de sustento. La población tsotsil y tzeltal participaron de este tipo de migración temporal y ambas etnias viajaban a las tierras de la agricultura comercial de caña de azúcar, café, cacao, algodón, frutas tropicales para trabajar por temporadas estacionales que en ocasiones se alargaban hasta seis meses al año (Rus y Rus, 2013; Cruz Salazar, 2016).

Durante la segunda mitad de la década de los setenta, se dio un cambio hacia técnicas modernas de agricultura, que coincidió con la ruina de las plantaciones de agricultura comercial del estado y se detuvo la demanda de mano de obra migrante en las tierras bajas de Chiapas (Rus y Rus, 2013; Cruz Salazar, 2016).

Por otro lado, Cruz-Burguete (2005) comenta cómo precisamente a finales de los setenta y durante la década de los ochenta, inmigrantes provenientes de diversos municipios chiapanecos, junto con campesinos del centro y sur del país, llegaron a colonizar la región Selva en el estado.

Coporo y Villafuerte (2017) documentan el crecimiento, en la década de 1970, de casi el 2.9% de la población total del estado, en comparación con el incremento inferior al 1% que presentó el municipio de Chamula, colindante con la ciudad de San Cristóbal de las Casas, lo cual expone una enérgica migración interna e interestatal en este periodo de construcción de grandes presas hidroeléctricas, del boom petrolero, el desarrollo de Cancún como megaproyecto turístico y los conflictos político-religiosos que expulsaron a decenas de miles de habitantes de diversas comunidades chamulas.

Con la recesión financiera de 1982 (Rus y Rus, 2008) y la crisis agrícola de 1988 (Cruz Salazar, 2016), contingentes de migrantes provenientes de chamula se dirigieron a san Cristóbal de las Casas y a los Vales Centrales de Chiapas (Rus y Rus, 2013).

Los eventos expuestos en párrafos anteriores y la década de los ochenta caracterizada por un acelerado crecimiento demográfico, paralelo a un agudo minifundismo, la escases de tierras, la baja producción, la monetarización de la producción campesina y su integración a la producción mercantil, no sólo han colocado a las comunidades chiapanecas como sujetos que participan en el proceso de globalización, sino que también explican su elevada movilidad poblacional (Robledo, 2012; Coporo y Villafuerte 2017).

López Villar realiza un análisis de la migración indígena del sureste del país entre 1995 y 2000, incluido el estado de Chiapas, a partir de los censos nacionales de población. El autor llega a la conclusión de que durante este periodo la población indígena chiapaneca, se caracterizó más por una mayor migración intermunicipal, que internacional o dirigida al interior del país (López Villar, 2005).

Chiapas se ha caracterizado por tener un alto índice de migración intermunicipal. Entre 1995 y el 2000, 94 472 chiapanecos cambiaron de municipio de residencia. Lo que representa el 3% de la población de cinco años y más, mientras que la media nacional era de 0.56%. Robledo (2009) indica que a finales de los noventa la migración interna involucraba alrededor de la quinta parte de la población estatal. Algunas ciudades, entre ellas San Cristóbal de las Casas, se han convertido en receptoras de población indígena como consecuencia de conflictos religiosos y políticos, pero también por la falta de oportunidades de estudio y trabajo en sus comunidades de origen (Ávila y Jáuregui, 2006; Cruz Burguete, 2005).

No obstante, otros autores apuntan precisamente a la segunda mitad de los noventa, como un momento en el que se incrementó la migración de chiapanecos hacia otros estados de la República como Playa del Carmen, Cancún y Quintana Roo, debido a la demanda de servicios turísticos (Cruz Burguete, 2005; Robledo, 2012).

La migración interestatal ha tenido un creciente aumento a partir de la década de los noventa. En 1990 el número de chiapanecos fuera del estado fue de 229, 372, mientras que para 2010 la cifra se había elevado a 491, 919 personas. Durante el periodo 2000-2010 Chiapas se consolidó como uno de los principales estados expulsores de población; para 2005 estaba colocado en el segundo lugar, después de la Ciudad de México, con mayor saldo migratorio negativo. Llama la atención el crecimiento que ha tenido la migración chiapaneca hacia estados fronterizos del norte del país. En 2010 la migración chiapaneca al interior del país estaba mayormente concentrada en tres entidades, Quintana Roo con 67, 039 chiapanecos: Tabasco con 60, 336; y Baja California, con 52, 119; además de que otros estados del norte sumaron 36, 245 chiapanecos: Baja California Sur, Chihuahua, Nuevo León y Sonora. La migración femenina hacia estos destinos es cada vez más visible, debido en parte a los procesos de “deslocalización industrial del capitalismo global que se expresa en la creación de zonas francas, donde el trabajo asalariado femenino representa el factor distintivo del proletariado de estas industrias”. (Villafuerte y García 2014).

Migración internacional de la población indígena chiapaneca

Aunque algunos investigadores ubican eventos migratorios de indígenas chiapanecos hacia los Estados Unidos de América (EUA) desde los setenta (Rus y Rus, 2008) y durante la década de los ochenta (Rus y Rus, 2008; Cruz Salazar, 2016), en realidad la migración internacional de contingentes más grandes y organizados es relativamente nueva, inicio en los noventa y se intensificó durante las últimas dos décadas (Rus y Rus, 2008; Villafuerte y García 2014; Cruz Salazar, 2016).

Hasta mediados de la década de los ochenta, factores como las luchas agrarias de los campesinos chiapanecos, aunadas a la cohesión que logró mantener el movimiento zapatista, a través de la atracción de la participación de colonos que lucharon convencidos, alimentando la sensación de comunidad, vía la militancia,

desalentaron la migración (Robledo, 2012; Cruz Salazar, 2016). Al mismo tiempo comenzaron a sentirse en el Chiapas rural los efectos de las políticas neoliberales implementadas durante dicha década. Disminuyeron los precios internacionales de los principales productos agrícolas, lo que impactó el mercado laboral tradicional, se redujo la inversión pública en el ámbito rural, se desmantelaron las instituciones de ayuda al campo, se resintieron los estragos de la crisis del café de 1989 por la caída internacional de los precios de dicho producto (Robledo, 2012; Coporo y Villafuerte 2017).

Durante los noventa se dieron otros procesos que condicionaron la migración internacional de población indígena chiapaneca. Posterior al levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se dieron conflictos al interior de las regiones indígenas y en las luchas por la autonomía de las comunidades en resistencia (Robledo, 2012). Se resquebrajó la legitimación del sentimiento de pertenencia comunitaria, que no fue capaz de mantener la vida comunal basada en prácticas culturales, valores e ideologías de sus miembros. La convicción militante y de cohesión comunitaria se desalentó y se transformó (Cruz Salazar, 2016). Por un lado, las aspiraciones de muchos jóvenes indígenas se dirigían hacia una vida lejana al ámbito rural, que ya no les proveía empleos, no les garantizaba la autosuficiencia alimentaria ni las condiciones de reproducción social y simbólica (Villafuerte y García 2014.) Lo anterior alcanzó a las juventudes zapatistas. Para el zapatismo, los nuevos proyectos de jóvenes que querían migrar, cuestionaban la razón de ser del movimiento y después de discutirlo se aceptó que las metas de estas nuevas generaciones no coincidían con los objetivos del EZLN, lo que terminó por aportar grupos de jóvenes zapatistas que dejaron sus comunidades y migraron a los EUA. Tras el arribo del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) también en 1994, otra crisis cafetalera y los efectos desastrosos que el huracán Mitch en 1998 dejó en el estado, surgieron generaciones de poblaciones indígenas sin empleo, sin acceso a la tierra e incluso sin aspiraciones para vivir en sus comunidades (Cruz Salazar, 2016).

De acuerdo con diversos investigadores, las redes migratorias a EUA se empezaron a consolidar durante los noventa y fue para finales de esa década que se dio un crecimiento acelerado del volumen de migrantes internacionales chiapanecos. Cantidades crecientes de indígenas chamulas, tseltales, choles y tojolabales, migraron a los EUA (Rus y Rus, 2008; Robledo, 2012; Cruz Salazar, 2016).

A fines de los noventa indígenas alteños pioneros, salieron de las colonias de la zona norte de San Cristóbal de las Casas con destino a California, de tal forma que para el año 2000 el municipio indígena de Chamula ocupaba uno de los primeros diez lugares de localidades chiapanecas expulsoras de migrantes a los EUA (Robledo, 2012). Esta nueva generación de jóvenes, que apareció a mediados de los ochenta, tenía como contexto de vida, además de la comunidad rural, la experiencia urbana, principalmente en San Cristóbal de las Casas. Hijos de líderes comunitarios chamulas, de profesores, de protestantes y otras diásporas urbanas llegadas a partir de expulsiones religiosas a la ciudad, así como de migrantes internos (Coporo y Villafuerte 2017).

La migración urbana y la vida en la ciudad, parecen funcionar como preludeo preparatorio, así como de experiencia que promueve la migración internacional. La vida citadina, en este caso de San Cristóbal de las Casas y otras ciudades chiapanecas, implica un cierto tipo de aprendizaje de pautas culturales diferentes a las de la comunidad de origen –consideradas hasta entonces comunidades corporadas, cerradas-, de práctica del español –especialmente para la población monolingüe- y de formas nuevas de interactuar y relacionarse con la Otredad.

Rus y Rus documentaron la migración de una comunidad de Chamula hacia EUA. El 30% de la población migró a San Cristóbal de las Casas a finales de los noventa, impulsados por la crisis capitalista de los ochenta, la comercialización ascendente de los productos agrícolas (flores y legumbres), el cambio de la economía de autoconsumo a una fundamentalmente comercial y por la demanda

de trabajo asalariado en las maquilas de la ciudad. Para un grupo de la población migrante de esta comunidad, su último trabajo había sido fuera de los Altos y para la mitad no se trataba de trabajos agrícolas. El 32% de otro grupo de migrantes de entre 16 y 49 años, había trabajado en el comercio informal en ciudades grandes, antes de migrar a EUA. La migración a la ciudad fue condicionada por la pérdida de su tierra o sus pequeños negocios de horticultura o floricultura. Muchos se encontraban endeudados por las pérdidas en la agricultura, lo que los llevó a las ciudades antes de migrar al vecino país del norte (Rus y Rus, 2008).

Rus y Rus describen cómo los migrantes urbanos, aunque percibieran mayores ingresos que en sus comunidades de origen, contaban relatos de ser discriminados en el trabajo y en la calle, catalogados como guatemaltecos, las autoridades los detenían y tenían que pagar sobornos. Frente a las discriminación de otros mexicanos, para muchos migrantes urbanos resultaba más fácil irse a los EUA, donde si bien afrontan también la discriminación, era como “mexicanos”, lo cual no implica que les paguen menos o que tengan que aceptar peores trabajos que el resto de los mexicanos (Rus y Rus, 2008). Cruz Salazar menciona que en California los jóvenes pueden salir con mujeres no indígenas, lo que muy raramente ocurre en México. Los jóvenes prefieren así porque evitan situaciones de discriminación. El racismo en México es muy intenso y ellos son siempre el blanco de prejuicios y actos discriminatorios. En las ciudades californianas ellos dejan de ser indígenas y se convierten en migrantes indocumentados latinos y aunque todavía enfrentan el racismo, es más frecuente que provenga de los latinos que de otros mexicanos (Cruz Salazar, 2016).

Sin embargo, la migración indígena masiva a las ciudades, el crecimiento demográfico urbano y la limitada oferta de empleo que ofrece a la población indígena joven, obligó a estos jóvenes indígenas urbanos a mirar en la migración internacional una salida a la búsqueda de empleo (Robledo, 2012).

Rus y Rus describen cómo los migrantes urbanos, aunque percibieran mayores ingresos que en sus comunidades de origen, contaban relatos de ser discriminados en el trabajo y en la calle, catalogados como guatemaltecos, las autoridades los detenían y tenían que pagar sobornos. Frente a la discriminación de otros mexicanos, para muchos migrantes urbanos resultaba más fácil irse a los EUA, donde si bien afrontan también la discriminación, era como “mexicanos”, lo cual no implica que les paguen menos o que tengan que aceptar peores trabajos que el resto de los mexicanos (Rus y Rus, 2008). Cruz Salazar menciona que en California los jóvenes pueden salir con mujeres no indígenas, lo que muy raramente ocurre en México. Los jóvenes prefieren así porque evitan situaciones de discriminación. El racismo en México es muy intenso y ellos son siempre el blanco de prejuicios y actos discriminatorios. En las ciudades californianas ellos dejan de ser indígenas y se convierten en migrantes indocumentados latinos y aunque todavía enfrentan el racismo, es más frecuente que provenga de los latinos que de otros mexicanos (Cruz Salazar, 2016).

Entre 1998-1999 y 2007 se da el mayor crecimiento de la migración indígena chiapaneca hacia los EUA (Robledo, 2012; Cruz Salazar, 2016; Coporo y Villafuerte 2017). Las redes migratorias se diversificaron y las estrategias para migrar se consolidaron en nuestro país. De 2000 a 2005, año en que se presenta el pico migratorio más alto -y que coincide con el desastre ambiental provocado por el huracán Stan en la entidad-, la migración internacional se convirtió en el nuevo modo de empleo entre tsotsiles y tseltales de los Altos y la Selva (Robledo, 2012; Cruz Salazar, 2016). Coporo y Villafuerte llevaron a cabo una encuesta sobre migración en dos comunidades chamulas. Exponen que el salario mínimo en el país se fija diferenciadamente según tres áreas geográficas y para 2005 el promedio mensual del salario mínimo de las tres áreas era de 1 362 pesos; mientras que en ese mismo año el dólar costaba 10.62.13 pesos y el promedio de pago por una hora para los encuestados era de 7 dólares, lo que daba un ingreso mensual de 17 841.6 pesos. Los autores concluyen que a un trabajador mexicano en nuestro país le

llevaría un mes de trabajo lo que en EUA ganaría en dos días (Coporo y Villafuerte 2017).

Chiapas pasó de ocupar el lugar 27 durante 1997, en la recepción de remesas de las entidades federativas, a instalarse en la posición 12 para 2003 y el puesto 11 en 2005. En 2002 la entidad se situó en el sexto lugar nacional de expulsión de población a EUA, para 2004 ocupó la cuarta posición, mientras que en 2006 y 2007 se había convertido en el principal emisor, con 120 000 emigrantes (Rus y Rus, 2013).

La crisis económica de 2008 en los EUA se reflejó en un alto índice de desempleo para los migrantes indocumentados y provocó, junto con el endurecimiento de los controles fronterizos, el decaimiento dramático de la migración internacional indígena chiapaneca durante el periodo de 2007 a 2010 (Robledo, 2012; Coporo y Villafuerte 2017).

Los motivos para migrar incluían las razones económicas, el desempleo, el hecho de ser jefe de familia y mantener su rol de proveedor, aspirar a mejores condiciones de vida, la desesperanza de la vida comunitaria, la reunificación familiar con aquellos que ya habían migrado y el hecho de tener que enfrentar los gastos de un cargo en la comunidad (Cruz Salazar, 2016; Coporo y Villafuerte 2017).

Algunos migrantes viajaron solos, pero la mayoría lo hacía en compañía (Cruz Salazar, 2016). Rus y Rus documentan cómo en el 2004, año de mayor migración en la comunidad que estudiaron, hubo hombres más jóvenes viajando para encontrarse con sobrinos, tíos o parientes; además de que por primera vez hubo 3 mujeres. A los hombres menores de 20 años, los mayores de 40 y las mujeres, siempre hubo alguien esperándolos en el lugar de destino en los EUA (Rus y Rus, 2008).

Rus y Rus plantean que una de las transformaciones que llevaron a las comunidades de Chamula a volcarse al mundo externo, fue la creciente participación de las mujeres en la vida pública de la comunidad y su floreciente vínculo con las ciudades más grandes. De las mujeres chamulas nacidas antes de la década de los setenta, menos del 15% hablaba español, ante un 80% de los hombres; menos del 11% de ellas había asistido a la escuela, contra un 47% de hombres. Mientras que de la generación de mujeres nacida a mediados de los setenta, el 33% hablaba español y había asistido a la escuela, mientras que el porcentaje de hombres sólo se incrementó muy ligeramente. Durante la década de los ochenta y principios de los noventa, las mujeres se incluyeron en el cultivo de las milpas familiares –hasta entonces tarea dedicada a los hombres- y se empezaron a desempeñar como tejedoras para el mercado de maquila de San Cristóbal y como productoras de artesanías (Rus y Rus, 2008).

Entre diciembre de 2008 y enero de 2009 Robledo aplicó una encuesta a 335 familias con experiencia migratoria a los EUA, en 7 municipios de la región Altos. Aunque se dio cuenta de que la migración internacional involucra mayormente a hombres jóvenes (84%) con promedio de edad de 20 años, encontró que un 16% de la población migrante eran mujeres. La autora da cuenta de la temprana edad a la que migran las mujeres, pues algunas de las entrevistadas contaban con apenas 14 años. Aunque algunas viajaron con hermanos o padres, en el lugar de destino, se vieron rápidamente involucradas en relaciones de pareja y en embarazos, lo cual explica con el hacinamiento en que viven los trabajadores indocumentados, que lleva a que las jóvenes sean enamoradas por algún compañero de cuarto y terminen viviendo en pareja (Robledo, 2012). Al respecto Cruz Salazar expone que las relaciones de pareja en los EUA son más volátiles y contrastan en ese sentido con lo que establecen las normas comunitarias. No obstante, las mujeres y hombres jóvenes chiapanecos tienden a reproducir sus valores y normas culturales en los EUA. Los hombres por ejemplo habían tenido alguna relación con mujeres mestizas o centroamericanas en el país del norte, relaciones que terminaban porque a ellas no les interesaba una relación de pareja a largo tiempo. Un joven le propuso a una

pareja estable que vivía con él, que se regresara con él a vivir a Chamula y la joven terminó por abandonar la relación. Las mujeres por su parte, tienden a ir a vivir en pareja en EUA, con hombres que pertenecen a su propia etnia e incluso a su propia comunidad. Salazar relata el caso de una joven que conoce en una plantación a un joven de su comunidad, el joven le habló a ella y se fueron a vivir juntos sin antes tener una relación de noviazgo, justo como ocurre en las comunidades de origen (Cruz Salazar, 2016).

Rus y Rus comentan respecto de la migración femenina adulta, que buscan reunirse con sus esposos y/o familiares, que por su género y el número de niños que dependía de ellas, las mujeres necesitaban que sus parientes ya estuvieran bien establecidos en los EUA para emprender el viaje por sí mismas (Rus y Rus, 2008). Por otro lado, lo importante aquí es resaltar la cada vez mayor participación de las mujeres en la migración internacional, lo que seguramente modifica y transforma las relaciones en los roles de género y la participación de las mujeres en la vida económica, social y cultural tanto de las comunidades de origen, como de las ciudades chiapanecas.

Ante la necesidad de migrar y frente a la diversificación de redes y estrategias migratorias internacionales, surgió en las comunidades indígenas chiapanecas un nuevo actor migratorio: el pollero. En los Altos, algunos pobladores chamulas que retornaban se empezaron a desempeñar como transportistas, prestamistas, contrabandistas y en otras labores asociadas a la migración indocumentada internacional (Rus y Rus, 2008; Cruz Salazar, 2016; García, Meneses y Palé, 2007). Surgieron polleros chamulas que viajaban por las comunidades de los Altos ofreciendo sus servicios de guía y traslado, cruzando por el desierto hasta los EUA, en las asambleas comunitarias (Freyermuth-Enciso y Meneses, 2009). En la zona norte de San Cristóbal –la parte más indígena de la ciudad- se empezaron a abrir agencias de viajes que llevan a los migrantes a los estados fronterizos del norte del país y que son punto de reunión para polleros y quienes los contratan.

Coporo y Villafuerte identifican a tres actores clave en la migración internacional indígena proveniente de Chiapas: los coyotes o polleros, familiares y amigos. Entre una muestra de 123 encuestados, revelan que 47.5% fueron invitados a migrar por un pollero, 27.6% por un familiar y 14.6% a través de amigos (Coporo y Villafuerte 2017). La crisis de 2008 EUA no sólo afectó el empleo de los migrantes sino también la economía de los polleros. Con la disminución de la migración y la pérdida de dinero proveniente de los créditos que ofrecían a los migrantes, algunos polleros quedaron severamente endeudados o perdieron sus propiedades, otros al arriesgarse más en el paso de la frontera, fueron apresados y acusados de tráfico de personas, mientras que otros más están prófugos (Coporo, 2013).

Al parecer con el tiempo y el endurecimiento de la frontera, se ha ido perdiendo la circularidad de la migración internacional. Durante las primeras oleadas de migrantes, las personas iban y venían con facilidad, pero conforme las dificultades del cruce han ido creciendo, el tiempo de estancia en EUA se prolonga por mayor tiempo. Robledo encontró que mientras anteriormente podían ir y venir, en 2009 para la mayoría de sus encuestados el regreso a casa era definitivo (Robledo 2012). En promedio los migrantes se van por un periodo de entre dos y cuatro años ((Rus y Rus, 2008; Aquino, 2010; Robledo 2012; Villafuerte y García 2014; Cruz Salazar, 2016). Según Coporo y Villafuerte, el 37% de sus encuestados, personas con experiencia migratoria, tenían intención de regresar a EUA debido a su frágil situación económica, por lo cual los autores sugieren que los beneficios de las remesas y los dólares no se reflejan en un bienestar a largo plazo y cuestionan los planteamientos según los cuáles la migración internacional promueve el desarrollo comunal y regional en México (Coporo y Villafuerte 2017). Según este argumento “el sueño americano” es un espejismo y las personas migran de manera emergente para salir de situaciones vitales difíciles, para cumplir ciertas metas de corto plazo, como salir de una deuda, comprar un terreno, construir una casa, comprar un auto, solventar los gastos familiares en la comunidad de origen; y son pocos los individuos que en realidad amasan fortunas, crean o desarrollan mecanismos productivos en sus localidades.

No obstante, durante el primer semestre de 2018 Chiapas recibió en remesas 380 millones de dólares, la cantidad más alta desde 2008, año de la gran crisis económica. Aunque la migración y las remesas habían caído, este es el sexto repunte desde aquel año. La entidad se encontró el año pasado en el lugar 18 como receptora de remesas, entre Tamaulipas y Sinaloa. Comitán, Tapachula, Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de las Casas fueron los municipios más beneficiados (Suárez, 2018).

Mujeres transmigrantes en Chiapas

La frontera sur de México tiene una extensión de 1 138 km. Colinda con los países de Belice-176 km.-, Guatemala -962 km- y recorre cuatro estados de la República a saber, Quintana Roo, Campeche, Tabasco y Chiapas (Castro Soto, 2010).

La migración centroamericana que cruza la frontera sur y transita por nuestro país hacia los EUA, ha sido registrada desde mediados del siglo XX (Villanueva Domínguez, 2012). Durante las décadas de los setenta y ochenta Centroamérica vivió oleadas de violencia derivadas de conflictos políticos y bélicos (Cruz Burguete, 2007). No obstante, fue a lo largo de los ochenta que la migración centroamericana hacia los EUA, que cruza por México, tuvo un crecimiento significativo (Cruz Burguete, 2007; Villanueva Domínguez, 2012; Tirado, 2012; Robledo Hernández, 2012). Una proporción de migrantes centroamericanos se movilizó rumbo a los EUA motivados por la falta de trabajo y en busca de una mejor calidad de vida. Otros huían de la violencia generada por los conflictos militares y guerrilleros en sus países, aunada a crisis económicas, terremotos y otros fenómenos naturales como “El Niño” (Castro Soto, 2010; Cruz Burguete, 2007). Entre 1979 y 1983 el Gobierno mexicano recibió a más de 60 000 guatemaltecos como refugiados, en el Estado de Chiapas, que escapaban de la violencia en su país (Cruz Burguete, 2007).

La migración masiva de centroamericanos que cruzaban tierras chiapanecas y transitaban por el resto del país en su trayecto a los EUA, hicieron manifiesta para el Estado mexicano, la importancia geopolítica del control de su frontera sur (Robledo Hernández, 2012). La migración de origen centroamericano y de otros países hacia los EUA continuó creciendo durante los noventa, y la vigilancia migratoria mexicana se fue intensificando, pero no fue sino hasta después de los atentados terroristas de septiembre de 2001 en EUA, que la política migratoria en México se endureció. Se incrementó el número de agentes migratorios, surgieron grupos especializados y aumentaron el número de estaciones de revisión y detención (Villanueva Domínguez, 2012).

Por su posición geográfica, México es un país de destino, tránsito, expulsión y retorno de migrantes. Por el territorio del país transitan personas provenientes de Centroamérica pero también de otras nacionalidades (RDODM, 2013; Castro Soto, 2010). Los principales orígenes nacionales de quienes cruzan la frontera sur de nuestro país son Honduras, El Salvador, Guatemala y Nicaragua (Cruz Salazar, 2012; Villanueva Domínguez, 2012). Esta tendencia se mantuvo al menos hasta 2009 (Castro Soto, 2010) y para 2013 la migración hondureña era la más alta (RDODM, 2013). No obstante, en 2010 los transmigrantes detenidos por las autoridades de migración en México provenían también –aunque en menor medida– de Ecuador, Cuba, República Dominicana, Colombia, Brasil, Perú, China, Eritrea, Somalia y Etiopía (Castro Soto, 2010).

De hecho, plantea Cruz Salazar (2016), transmigrantes centroamericanos motivaron en alguna medida la emigración de algunas zonas indígenas chiapanecas hacia los EUA. Indígenas de la región de la Selva escucharon del “norte” a través de las historias que guatemaltecos, salvadoreños y hondureños contaban en su paso por el estado; mientras que oriundos de Chamula conocieron las experiencias de guatemaltecos que ya habían estado en EUA cuando trabajaban juntos en las fincas del soconusco.

Algunas de las principales rutas migratorias por las que cruzan y recorren los transmigrantes la frontera entre Guatemala y México, son: Tecún Umán-Ciudad Hidalgo, La Mesilla-Frontera Comalapa, Bella Linda-San Pedro Yutoniote y La Libertad-Benemérito de las Américas. No obstante, en el estado de Chiapas se encuentran otras localidades y ciudades que funcionan como puntos importantes durante el recorrido migratorio, como La Arrocera, El Petén, Las Margaritas, Tapachula, Comitán, Arriaga y San Cristóbal de las Casas. Esta última ciudad entonces, forma parte de uno de los corredores migratorios en México, por los que transita la población indocumentada que se dirige a los EUA. San Cristóbal de las Casas cuenta de hecho, con una Delegación del Instituto Nacional de Migración (Cruz Salazar, 2012).

Las rutas y corredores que recorre la población centroamericana indocumentada en nuestro país, habían sido reconocidos como procesos esencialmente masculinos. Sin embargo, desde hace algunas décadas, al menos a partir de los ochenta los patrones migratorios se han diversificado y la presencia de las mujeres, jóvenes y niños en la migración ha sido motivo de interés para gobiernos y estudiosos del fenómeno migratorio (Castro Soto, 2010; Cruz Salazar, 2012).

Aunque la mayoría son varones, un número cada vez más creciente de mujeres se une a los contingentes de transmigrantes que cruzan nuestro país en su afán de llegar a los EUA. Castro Soto (2010) revela que de la cantidad de inmigrantes que registró el Instituto Nacional de Migración en 2009, aproximadamente el 20% eran mujeres; mientras que Villanueva Domínguez (2012) reporta que entre los grupos de migrantes que registró en su estudio, un 70% eran varones y el resto lo conformaban mujeres solas o acompañadas.

Muchas mujeres viajan acompañadas, ya sea de familiares, vecinos o amigos. Otras viajan solas. Algunas de éstas durante el trayecto tratan de buscar integrarse a un grupo de migrantes o de asociarse a algún acompañante varón,

pues ya conocen el riesgo de transitar solas durante el trayecto. Sin embargo, se registran casos de mujeres que realizan el trayecto sin algún acompañante (Villanueva Domínguez, 2012; Castro Soto, 2010; Cruz Salazar, 2012).

Para las mujeres centroamericanas migrar significa tomar una decisión casi en un callejón sin salida: la precariedad económica, la violencia social y/o familiar, la falta de empleo, la relativa escolaridad, las presiones de problemas imprevistos. Aunque casi todas las que migran son mujeres en edad reproductiva, la mayoría de ellas son jóvenes (Villanueva Domínguez, 2012; Castro Soto, 2010; Cruz Salazar, 2012). Nos encontramos actualmente frente a una generación de migrantes centroamericanos para los que el proceso de migrar forma parte de su cultura. De hecho, para algunos jóvenes, sobre todo varones, constituye un “rito de paso”. La imposibilidad de acceder a una vida como la que promete el modelo occidental, de dependencia familiar, inclusión escolar, ausencia de responsabilidades, acceso al consumo y a la producción cultural, coloca a la experiencia de la migración no sólo como una opción viable, sino como una forma de alcanzar una vida satisfactoria (Cruz Salazar, 2012).

La maternidad es una constante entre las transmigrantes centroamericanas. La mayoría de las migrantes son madres, si bien también se han registrado mujeres sin hijos (Villanueva Domínguez, 2012; Castro Soto, 2010; Cruz Salazar, 2012).

En las sociedades patriarcales, las mujeres ocupan el rol social de madre y esposa, que permanece en el hogar al cuidado de los hijos y del esposo. Para las transmigrantes a las que nos referimos, la decisión de migrar refleja la audacia de transgredir el mandato social de quedarse en casa a cuidar de los hijos, el esposo, pero las condena al estigma de mujeres libertinas o “fáciles”. Aun así, las mujeres en tránsito son conscientes de lo que su cuerpo y su sexualidad enfrentan durante la migración (Villanueva Domínguez, 2012; Cruz Salazar, 2012).

El en trayecto las mujeres transmigrantes lidian de manera frecuente con violaciones a sus derechos humanos, con la persecución y extorsión de autoridades policiacas, operativos violentos en los trenes y detenciones ilegales. El secuestro es otro de los riesgos más peligrosos, bandas de la delincuencia organizada las priva de su libertad, las colocan en casas de seguridad y piden rescate por ellas a sus familiares en el lugar de destino en EUA o en sus lugares de origen; pero en otros casos son víctimas de la explotación sexual y trata de personas por esas mismas bandas, algunas veces en complicidad con policías y militares (Castro Soto, 2010). La violencia sexual es uno de los más latentes riesgos a los que se enfrentan las transmigrantes. Según datos de la Casa del Migrante de Tecún Umán, hasta 60% de las mujeres indocumentadas han sido forzadas a tener relaciones sexuales en algún momento del trayecto y los perpetradores son autoridades, garroteros, maquinistas, compañeros de viaje, polleros y asaltantes, entre otros (Villanueva Domínguez, 2012).

En la frontera sur, las características que tiene México como lugar de tránsito y destino en ocasiones se mezclan. Sin duda algunas mujeres vienen a México a quedarse. Otras veces el tránsito y el destino se traslapan y se transforman en estancias prolongadas. Es sabido que cuando el tránsito se les dificulta ya sea por falta de recursos, por cansancio, porque deben esperar alguna remesa de EUA para continuar la travesía, porque esperan en un albergue a recuperarse de un asalto, un secuestro, una extorsión, una violación, un accidente, de heridas físicas y/o emocionales, algunas mujeres pasan periodos, generalmente cortos, en algunas ciudades de los estados del sureste mexicano, principalmente en Chiapas. Sin embargo, en ocasiones surgen circunstancias que las obligan a alargar su estadía. Por otra parte, como lugar de destino, el sur del país les permite cierta cercanía con la familia y la posibilidad de visitar a sus hijos o familiares (Castro Soto, 2010).

Aunque la gran mayoría de la población migrante que se queda en México se dirige a los estados del norte, como Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Chihuahua y Baja California, ya que la oferta de trabajo es más atractiva por los salarios más

altos y porque deja abierta la posibilidad de cruzar a los EUA (López Villar, 2005; Castro Soto, 2010; RDODM, 2013), en un estudio censal sobre migrantes internacionales que llegaron a vivir al sureste mexicano entre 1995 y 2000, López Villar (2005) documenta que más de un tercio de éstos arribaron al estado de Chiapas y 67% provenía de Guatemala. Por otra parte, Castro Soto (2012) muestra la diferencia entre el Estado de Chiapas y otros estados como lugar de destino de población migrante. Esta diferencia es también un indicador de cierta tendencia de las y los transmigrantes a modificar su proyecto migratoria al quedarse a vivir en Chiapas. Entre enero y octubre de 2009, como parte de las Resoluciones para permanecer legalmente en México, emitidas por el Programa de Regulación Migratoria, Chiapas presentó un número total de 1 457 resoluciones aprobadas, mientras que el resto de las entidades federativas beneficiadas fueron Veracruz con 75, Estado de México con 64, Tabasco con 38 y Tlaxcala con 3 (Castro Soto, 2010).

Las mujeres que realizan estadías cortas, prolongadas o definitivas en México, son una fuente de activación de las economías locales. Compran bienes como alimentos y medicinas, contratan servicios como hospedaje y transporte y dinamizan las actividades comerciales de las ciudades y localidades a las que llegan (Cruz Salazar, 2012).

En la experiencia migratoria las ofertas de trabajo son muy escasas y generalmente se restringen a las actividades más informales, precarias y marginales: el comercio en las calles, el trabajo cíclico en labores agrícolas, pero principalmente como trabajadoras domésticas mal remuneradas. En este sentido se ha registrado también, que las mujeres que se establecen en México tienen una alta movilidad laboral (Villanueva Domínguez, 2012; Castro Soto, 2010).

Aparte del trabajo doméstico, los principales empleos que pueden obtener, se encuentran en la industria del sexo. Algunas se emplean en las vías del tren y otras en cantinas, bares y *tables dance* de las localidades y ciudades a las que llegan, sea como meseras, trabajadoras sexuales o bailarinas. Ahí viven una

realidad de explotación laboral y servidumbre (Castro Soto, 2010). En ocasiones la línea entre la contratación laboral voluntaria y la esclavitud forzada, es muy tenue y difícil de diferenciar. Cruz Salazar relata el caso de un grupo de mujeres centroamericanas que fueron contratadas en Guatemala para trabajar en un centro nocturno, pero se encontraron con que no les permitían salir del lugar de trabajo y las mantenían encerradas bajo llave, hasta que lograron escapar (Cruz Salazar, 2012).

La participación de las mujeres transmigrantes en el trabajo sexual no sólo contribuye a las economías locales y regionales en México, sino también en Centroamérica. Con el envío de remesas reactivan la economía familiar en sus países de origen y los beneficiarios son hijos, padres e incluso hermanos. Estas mujeres en constante movilidad laboral influyen sobre “los circuitos translocales emergentes que colaboran en el desarrollo de las economías globales. Descubre un nuevo estilo de vida, el translocal, transfronterizo y/o transnacional que al feminizar la fuerza laboral permite la manutención de la vida familiar más allá de las fronteras, una paradoja que incluye el distanciamiento físico para la unión y reproducción familiar” (Cruz Salazar, 2012:133). La participación de las mujeres en la trans migración, ha modificado su contribución en la esfera económica, para pasar de dependientas o partes de un grupo familiar, a migrantes económicas que representan logros y sobrevivencia para grupos domésticos transnacionales.

Escribo este apartado en febrero de 2019. Desde octubre de 2018 al menos dos caravanas masivas de migrantes centroamericanos han cruzado la frontera sur de México para atravesar el país con la intención de llegar a los EUA. La primera caravana, de octubre del año pasado, congregaba alrededor de 6 000 transmigrantes organizados. En medio de gases lacrimógenos y de enfrentamientos violentos con las autoridades migratorias mexicanas, rompieron las vallas de la frontera y entraron en territorio mexicano. En enero del año en curso otra caravana de aproximadamente 3 000 transmigrantes cruzó la frontera, esta vez recibidos de manera abierta y pacífica por el gobierno que recién asumió la presidencia el 1 de

diciembre de 2018. Estos grandes contingentes provenientes de los países ya tradicionalmente expulsores de migración en centroamérica, principalmente hondureños, pero también salvadoreños, guatemaltecos y nicaragüenses, se han dispersado por el territorio nacional. Algunos cruzaron la frontera norte hacia EUA, país que ha militarizado y reforzado la vigilancia migratoria, otros aún esperan de uno y otro lado de la frontera norte, en albergues, una oportunidad para cruzar o para ser candidatos de asilo en aquel país. Hombres, mujeres y familias enteras forman estas caravanas, pero llama la atención la presencia cada vez mayor de niños no acompañados en esta oleada transmigrante provocada por una auténtica crisis humanitaria en Centroamérica. La frontera sur de nuestro país se ha convertido en una de las más transitadas del mundo. Los motivos de tales movilizaciones, también los mismos: huyen de la pobreza y la violencia en sus países. México ha otorgado permisos de estancia en el país a muchos de los centroamericanos recién llegados, aunque la presencia de transmigrantes cubanos, haitianos y de diversas nacionalidades africanas crece rápidamente (Azam y Dickerson, 2018; León Ramírez y Redacción, 2018; Animal político, 2019; García y Reina, 2019). Como en el resto del país, estas grandes migraciones seguramente van a impactar en la dinámica económica y sociocultural de la frontera sur y especialmente del Estado de Chiapas, así como de la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Todavía no sabemos de qué formas, pero eso representa una tarea más para analistas y estudiosos del tema.

San Cristóbal de las Casas: ciudad multicultural y enclave interétnico de los Altos de Chiapas

Durante una segunda expedición bélica española, en 1528 fue finalmente conquistado el territorio de “los chiapa” –pobladores originarios de “Chiapa”, ahora Chiapas- y en ese mismo año Diego de Mazariegos fundó la “Villa Real de Chiapas”, que sería conocida durante la colonia como “Ciudad Real” o “Jovel” –nombre tsotsil que se refiere al zacate que crece en humedales-. Durante casi tres siglos la ciudad había sido el principal centro metropolitano de la región, y en 1824 el territorio que

hoy conforma el Estado de Chiapas, que junto con Ciudad Real pertenecía al Régimen de Intendencias del Reino de Guatemala, se anexó a México; y no fue sino hasta 1842 que la región del Soconusco fue incorporada a nuestro país. De 1824 a 1892, año en que se le dio el nombre de San Cristóbal de las Casas, la ciudad continuó como capital del Estado. A partir de entonces la capital sería Tuxtla Gutiérrez (Huerta y Palacios, 1976; Serrano Otero, 2012).

San Cristóbal de las Casas ha sido históricamente el centro neurálgico de la Región Altos tsotsil-tseltal (Coporo y Villafuerte, 2017; Robledo 2012; Freyermuth et al, 2014). La Región Altos se encuentra ubicada en el altiplano centro-norte y cuenta con una extensión territorial de 4 mil 725 kilómetros cuadrados. Se trata de un territorio montañoso, con bosques de pino y encino en las partes altas, suelos agrícolas con pendientes pronunciadas y con pequeños valles donde se ubican las principales ciudades (Robledo, 2009; Coporo y Villafuerte, 2017). La Región tiene un total de 678 130 habitantes, repartidos en 17 municipios. Los más poblados son San Cristóbal de las Casas y Chamula, respectivamente, que además son colindantes (INEGI, 2017).

La población vive en comunidades rurales dispersas que no rebasan los 1000 habitantes, circunscritas a una cabecera municipal que funge también como centro ceremonial donde se asientan las autoridades tradicionales (Robledo, 2009; Robledo, 2012). Aunque las principales lenguas que se hablan en la región son el tsotsil y el tzeltal, también se encuentra población que habla chol, zoque, tojolabal y kanjobal (López Villar, 2005). Para 2010 el porcentaje de personas en situación de pobreza en los Altos era de 85.2%; con excepción de San Cristóbal de las Casas, que presentaba un 66.1% -porcentaje que se explica en buena medida porque es donde se concentra en su mayoría la población mestiza- (Coporo y Villafuerte, 2017). La ciudad, como he mencionado, es el centro urbano, comercial y administrativo de la región, donde reside la población mestiza (llamados ladinos o caxlanes).

A principios del siglo XX, más exactamente en 1911, en medio de la euforia de la Revolución mexicana y con el afán de recuperar el título de capital del estado, hacendados y pobladores de los Altos se enfrentaron a jornaleros de la región central en Tuxtla Gutiérrez, donde fueron derrotados (Serrano Otero, 2012). Durante el resto del siglo se consideró que San Cristóbal cayó en un estancamiento, en la tradición y el conservadurismo. No fue sino hasta 1950 que se construyó la primera carretera pavimentada que la conectaba con el resto del país y el crecimiento de su población entre 1900 y 1970, sólo pasó de 14 000 a 28 000 habitantes. Fue hasta la década de los setenta que la ciudad, predominantemente mestiza, se empezó a convertir en el destino de oleadas cada vez más grandes de población indígena que provenía especialmente de los municipios de la región. En el mismo periodo de 1900 a 1970, la población de los Altos casi se cuadruplicó, al pasar de 40 000 a cerca de 140 000 habitantes (Rus, 2009).

Las relaciones interétnicas asimétricas y marcadas por un profundo racismo, siempre han definido a mestizos e indígenas en San Cristóbal. La población indígena ha sido sistemáticamente explotada y excluida desde la colonia. La población ladina ha ocupado en centro de la ciudad, ha mantenido a los indígenas en la periferia y en sus comunidades mediante diversos mecanismos de control, entre los que se encontraban el dominio político de las cabeceras municipales indígenas, con secretarios municipales ladinos y después a través de la cooptación de líderes indígenas al Partido Revolucionario Institucional. En la década de los sesenta Rosario Castellanos (1960) con el cuento *Modesta Gómez*, de su obra *Ciudad Real* y luego en los setenta (1976) Raúl Araiza con la película *Cascabel*, describen el fenómeno social de *las atajadoras*. Quienes desempeñaban el *oficio* de atajadora eran generalmente indígenas ladinizadas o mujeres ladinas de clase muy baja que vivían en la ciudad. De los cerros vecinos bajaban a temprana hora los indígenas que llegaban a vender sus mercancías a San Cristóbal. Cuando entraban a la ciudad una atajadora interceptaba a alguna de las mujeres indígenas cargada con sus artículos de venta, le cortaba el paso y en silencio, comenzaba un forcejeo con una violencia mesurada, orientada a no dañar la mercadería.

Finalmente, con la mercancía que pudiera quitarle a la indígena en sus manos, la atajadora le aventaba sin contarlas, algunas monedas a la ultrajada y maltrecha vendedora. Grupos de atajadoras se instalaban al amanecer en las entradas de la ciudad para esperar a sus víctimas y obtener algo que vender por su cuenta, para sobrevivir. Otro mecanismo, estrechamente ligado a la explotación y la exclusión, ha sido la segregación étnica (Robledo, 2009). Todavía en 1952 los indígenas tenían prohibido andar por las calles de San Cristóbal al caer la noche, porque podían ser arrestados; y hasta principios de los setenta se les imponía la limitación de caminar sobre las aceras, si algún ladino caminaba por ellas o de compartir las bancas de la iglesia con la población mestiza (Rus, 2009).

Empezando la segunda mitad del siglo XX también inició un proceso de construcción de vías de comunicación, que ayudaría a sacar a San Cristóbal del aislamiento en que se encontraba. El 1950 se inauguró la carretera panamericana, que la conectaba con la capital del estado y con la frontera guatemalteca; en 1968 se abrió la carretera hacia Palenque, que comunicó a la ciudad con el circuito turístico de la ruta del Caribe, la península de Yucatán y algunas ciudades de Guatemala, lo que abriría también a la ciudad una posibilidad como destino turístico (Robledo, 2009).

En Chiapas se pusieron en marcha durante la década de los setenta, proyectos de modernización. Se construyeron tres presas hidroeléctricas en la cuenca del Grijalva, que proveían de energía eléctrica al resto del país y demandaron una gran cantidad de fuerza de trabajo que provenía de las comunidades indígenas del Estado, incluidos los Altos. Otros procesos que movilizaron mano de obra indígena alteña, fueron el boom en la explotación de petróleo en Villahermosa y el crecimiento de la industria turística en las ciudades que integran el Caribe mexicano (Robledo y Cruz-Burguete, 2005; Robledo, 2009). Estos cambios coincidieron con el declive de la migración estacional de campesinos “enganchados”, de la región Altos hacia las fincas cafetaleras del sur del estado, lo

que provocó la migración de indígenas a la ciudad que se movilizaban por un salario mínimo para sobrevivir (Rus, 2009).

Por esa época se impulsó un proyecto modernizador en la Región Altos, financiado por agencias internacionales, que condujo a la monetarización de la economía campesina, lo cual a su vez contribuyó a la acumulación de capital y la diferenciación económica al interior de las comunidades ((Robledo y Cruz-Burguete, 2005; Rus, 2009). En la vida política y cultural de los pueblos surgieron movimientos que empezaron a cuestionar las estructuras poder en manos de grupos de caciques coludidos con autoridades gubernamentales que los controlaban. De manera paralela fue creciendo al interior de las comunidades un pluralismo religioso alimentado por el cristianismo moderno. Por un lado apareció un movimiento protestante esencialmente presbiteriano, que abrió paso al surgimiento de grupos pentecostales, neopentecostales, testigos de Jehová y adventistas; y por otro lado se dio una renovación de la iglesia católica promovida por la Diócesis de San Cristóbal e inspirada en la teología de la liberación (Robledo y Cruz-Burguete, 2005).

La migración religiosa que inició en la década de los setena, se dio de manera forzada. Al interior de las comunidades la afiliación a otras religiones y partidos políticos provocó escenarios de conflictos y violencia social que se tradujo en la expulsión, por parte de autoridades tradicionales, de lo que ellos consideraban familias que rompían con la costumbre –la participación ceremonial de aguardiente o *posh*, velas, incienso y curanderos tradicionales- y ponían en peligro el poder de las elites comunitarias. Para 1994 la Comisión Nacional de Derechos Humanos estimaba que en la región Altos habían sido expulsados de sus comunidades entre 15 000 y 30 000 indígenas, la mayoría de los cuales residía en San Cristóbal de las Casas. A lo largo de un periodo que supera las tres décadas, más de 50 000 personas, tanto evangélicas como católicas, han sido expulsadas de sus comunidades de origen (Robledo, 2009).

Las expulsiones forzadas estuvieron caracterizadas por violaciones a los derechos humanos y por una violencia recrudecida y en ocasiones extrema, en la que se cuentan desde amenazas, detenciones, despojo de tierras, violaciones a mujeres, torturas, asesinatos y hasta “quemados” (Robledo, 2009: 49).

Robledo (2009) afirma que fue en 1974 que se dio la primera expulsión con motivos religiosos en Chamula y el blanco fueron grupos tanto evangélicos como católicos, aunque según Rus (2009) la primera bandada importante de inmigrantes permanentes en la ciudad, fue un grupo de protestantes chamulas expulsados en 1976, que gracias a la ayuda financiera de la Iglesia Presbiteriana de México y la Iglesia Reformada de América, pronto compraron un terreno de cuatro hectáreas en el Periférico Norte de la ciudad y fundaron Nueva Esperanza, la primera colonia de expulsados presbiterianos en San Cristóbal (Rus, 2009; Robledo, 2009) .

Otro grupo de presbiterianos adquirió un predio de 462 hectáreas a un costado de la carretera Panamericana, muy cerca de San Cristóbal pero ya perteneciente al vecino municipio de Teopisca, donde se fundaron las localidades de Betania, Vida nueva y Galilea. Para 1998 en esta zona ya había 22 parajes conjuntos que forman un gran conglomerado de indígenas expulsados que han rehecho sus vidas ahí (Robledo, 2009).

Pero las expulsiones continuas y su incremento propiciaron la creación de nuevas colonias en San Cristóbal, algunas católicas como san Antonio del monte, La Frontera, la Florecilla; otras evangélicas, como Palestina, Paraíso, La Isla, Explanada del Carmen, Santa Cruz Cascajal, Getsemaní, San Juan del Bosque y Diego de Mazariegos. Asentamientos que se fueron expandiendo desde el Periferico Norte hacia el poniente y el sur de la ciudad, conformando colonias marginales, por su ubicación como por sus condiciones de vida: zonas sin pavimentación ni servicios públicos básicos (Robledo, 2009). Hoy en día algunas de las colonias que se formaron al comienzo de las expulsiones todavía no tienen pavimento y los servicios públicos son escasos, lo cual da una idea de las

condiciones en que se encuentran colonias más recientes que se han ido conformando en otras áreas de la periferia de la ciudad.

Iniciando la década de los ochenta ocurrió una profunda crisis económica en el país, que condicionó un reajuste de la política económica, dirigida a las relaciones comerciales con otros países, lo que ocasionó el abandono del campo mexicano. Hasta entonces el lugar de las mujeres por tradición, se encontraba en el hogar, pero dichos cambios obligaron en la región a la incorporación de la mujer al mercado laboral fuera de la esfera doméstica. La contribución de las mujeres a la economía familiar cobró importancia y permitió la transformación de los roles de género y de la reproducción familiar (Robledo y Cruz-Burguete, 2005). En esta época surgieron flujos de migrantes que por motivos económicos abandonaron sus comunidades para instalarse en San Cristóbal (Robledo, 2009).

Aunque en su inicio las expulsiones religiosas tuvieron como principal representante y prototipo al municipio de Chamula, posteriormente el fenómeno adquirió dimensiones regionales y se extendió a otros ayuntamientos, como Zinacantán, San Pablo Chalchihuitán, Amatenango del Valle, Chenalhó, Huixtán, Tenejapa, Mitontic y Oxchuc, entre otros. Durante los ochenta las expulsiones se recrudecieron y con ello el establecimiento de los desplazados en San Cristóbal (Tibaduiza Roa, 2010; Robledo, 2009).

A principios de los ochenta un grupo de expulsados chamulas pertenecientes a la Iglesia de Dios, adquirió un predio de 28 hectáreas en el Periférico Norte de la ciudad, para albergar a 400 familias. El predio adquirido fue dividido en 10 hectáreas que se dedicaron al fraccionamiento de lotes urbanos y el resto se repartió para labores agropecuarias y aprovisionamiento de leña. A las familias se les dotó de un predio urbano y dos lotes de monte para la recolección de leña y para el trabajo agrícola. Los predios fueron vendidos en 5 000 pesos, que se podían pagar en abonos y no se vendieron exclusivamente a miembros de la congregación religiosa, sino que incluyeron a otros indígenas urbanos o rurales. Este núcleo de población

se convirtió en una de las primeras colonias de expulsados internos en la ciudad, a la que se le daría el nombre de *La Hormiga* (nombre inspirado en el Libro de Proverbios) y que se convertiría en un ejemplo de organización y un emblema de la presencia indígena en la ciudad hasta el día de hoy. La reacción original de las autoridades sancristobalenses fue de ignorar el asentamiento indígena, lo que pronto pasaría a una abierta hostilidad. Ante el crecimiento de la colonia, sus representantes gestionaron el servicio del agua ante el municipio pero su petición fue rechazada, argumentando que la colonia estaba fuera de la ley y les exigieron abandonar el predio. Frente a tal respuesta del cabildo municipal, la población indígena se organizó para proveer el agua de un pequeño manantial cercano, con grandes problemas de demanda; posteriormente y al margen de las autoridades municipales, los pobladores mantuvieron un convenio con un ejido vecino, el cual les dota de agua a cambio de una aportación anual el 3 de mayo para la fiesta en honor del Dueño de la Tierra (Robledo, 2009).

En 1987, por mediación de un sancristobalense prominente, se instalaron ocho postes y 24 medidores de luz, pero en 1993 la Comisión Federal de Electricidad (CFE) quitó las instalaciones sin dar explicaciones. Aunque se integró una comisión encargada de arreglar el problema, las autoridades del ayuntamiento declararon, en una acción de negación absurda de la realidad, que no estaban enterados de la existencia de la colonia. Para 1994 la CFE accedió a proporcionar el servicio de luz en La Hormiga. En 1995 la Secretaría de Desarrollo Social autorizó la instalación del drenaje para la colonia. No obstante, los materiales sólo alcanzaron para la parte baja de la comunidad, porque no pudieron llegar a la sección más alta de la montaña. Según Rivera *et al* (2005) la intolerancia religiosa en la Región Altos tuvo su punto más álgido en la década de los noventa.

En enero de 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ocupó seis cabeceras municipales de las regiones Selva y Altos, entre las que se encontraba San Cristóbal. En los siguientes cuatro años tras el levantamiento zapatista, al menos 5000 refugiados directos llegaron a San Cristóbal (Rus, 2009).

Tras la insurrección indígena y el surgimiento de grupos paramilitares en el municipio de Chamula, se dio una gran emigración que se estima involucró a más del 30% de su población (Robledo, 2009).

El levantamiento zapatista propició la toma de tierras en diversos municipios del estado. En San Cristóbal fueron invadidos ocho predios urbanos pertenecientes a zonas de reserva ecológica o a propietarios privados. En febrero de 1994 un grupo de 277 familias invadió un predio de 15.5 hectáreas, conocido como Molino Santo Domingo, ubicado en la zona norte de la ciudad. Así nació la colonia Primero de Enero, otro bastión indígena enclavado en la periferia de San Cristóbal, conformado por migrantes de al menos 10 municipios alteños. Estas invasiones ahondaron las diferencias y la rispidez interétnica en la ciudad. En 1995 se dieron enfrentamientos entre vecinos de la colonia y autoridades municipales, que dejaron como resultado dos muertos y al menos dos heridos. Los conflictos entre colonos y autoridades tanto municipales como estatales, se extendieron por años, hasta que en 2001 el gobierno del Estado, a cargo de Pablo Salazar Mendiguchía, compró el terreno a los dueños particulares y sus habitantes empezaron a pagar sus lotes al Instituto de la Vivienda (Invi) (Robledo, 2009).

Posterior al levantamiento de 1994, las bases de apoyo zapatistas crecieron en el municipio de Chenalhó, donde aumentó la presencia de grupos paramilitares. Como producto de la presencia de estos grupos y el recrudecimiento de la violencia, se dieron diversas expulsiones de población, de tal forma que se calcula que a principios de diciembre de 1997, alrededor de 5000 personas habían sido desplazadas del municipio. Algunos flujos de estos desplazados llegaron a San Cristóbal, donde se establecieron en tres campamentos. El 22 de diciembre de 1997, en el paraje de Acteal, perteneciente a Chenalhó, un grupo de 45 indígenas entre los que predominaban mujeres y niños, fueron masacrados mientras oraban en una ermita, por un grupo paramilitar denominado Máscara Roja (Robledo, 2009). Como resultado de la masacre, alrededor de 2000 refugiados se desplazaron a la ciudad (Rus, 2009), que de ciudad señorial, devenía cada vez más en un núcleo

urbano-indígena. “Entre 1973 y 2000 se formaron 163 asentamientos urbanos, entre los que se consideran 111 colonias y 8 invasiones”. El porcentaje de población hablante de lengua indígena del Municipio de San Cristóbal de las Casas, pasó 5.6% en 1960 a 37% en el año 2000 (Robledo, 2009:59).

Los migrantes en la ciudad se establecieron de manera organizada, recrearon estructuras colectivas de cooperación que reproducían y actualizaban su identidad étnica. Los nuevos asentamientos parecían autosuficientes, en la ciudad las familias continuaban la producción agropecuaria rural pero a escala reducida, en sus solares producían pequeñas parcelas para el autoconsumo familiar (Robledo, 2009; Rodríguez, et al 2010; Tibaduiza Roa, 2010).

La estrecha cercanía entre indígenas y ladinos en la ciudad, más que lograr una relación de intercambio cordial, exacerbó la división y la tensión étnica. Ante las autoridades la población indígena se presenta de forma colectiva y toma acciones directas, como la invasión de predios, las marchas o las manifestaciones públicas, mientras que los ladinos se conducen de forma individual y por los cauces legales. La división se nota también en la distribución del principal y más antiguo mercado de la ciudad, cuyo interior es ocupado por población mestiza, mientras que los indígenas compiten y pagan por un espacio en la explanada y a los alrededores de la construcción principal (Robledo, 2009). En un estudio sobre el uso de lenguas indígenas en San Cristóbal, Fernández Galán Rodríguez y Shumann Gálvez (2010) describen la distribución de hablantes de lenguas indígenas en una escuela primaria ubicada en una colonia predominantemente indígena y en una mayoritariamente mestiza. En un grupo de sexto grado de la escuela localizada en la colonia La Hormiga –predominantemente indígena y de la que revisamos su origen en párrafos anteriores-, conformado por 26 alumnos, 19 hablaban tsotsil, 3 tseltal, 1 mam y otros tres niños de origen indígena solamente hablaban español pero entendían tsotsil. Mientras que en otra escuela primaria situada en el barrio mestizo llamado Mexicanos, en un grupo de quinto grado conformado por 35 niños, únicamente 3 hablaban tsotsil y los restantes 32, sólo español.

En este contexto en que ladinos e indígenas se disputan los espacios públicos, la identidad étnica de los migrantes internos se ha fortalecido y condicionó la formación de liderazgos indígenas primero en el ámbito religioso y luego en el político. Se conformaron organizaciones sociales y gremiales que permitieron la organización, movilización y negociación política frente a las autoridades mestizas (Robledo, 2009).

Actualmente la zona norte de San Cristóbal está conformada por 57 asentamientos aproximadamente; y el 71.9% de la población que la habita, es indígena, mientras que sólo el 28.1% es mestiza. Desde mediados de los años ochenta en la zona norte de la ciudad se crearon organizaciones como la de Defensa de los Expulsados Protestantes. Recientemente las asociaciones gremiales con más fuerza son las de taxistas. En 2010, de 1 300 taxis autorizados en la ciudad, casi dos terceras partes pertenecían a propietarios indígenas (Tibaduiza Roa, 2010). La población indígena se convirtió en un actor social también en términos políticos y comerciales. Además de la introducción de taxis, una buena parte del transporte público pertenece a indígenas y surgieron grupos que se apoderaron de la explotación y la comercialización de madera, lo que ha contribuido a la deforestación de bosques en los municipios vecinos. En su calidad de centro administrativo de la región, en San Cristóbal la población indígena también se ha incorporado en puestos de funcionarios, empleados, maestros bilingües, técnicos y promotores en instancias de gobierno y organizaciones civiles (Robledo, 2012).

En el polígono norte de San Cristóbal también se dan lugar actividades ilegales como la circulación clandestina de taxis *piratas*, que se extiende a toda la ciudad, el “robo de vehículos, la venta ilegal de madera, la piratería de música y películas, el tráfico de armas, drogas y migrantes” (Tibaduiza Roa, 2010:38). En la zona norte no hay bancos ni centros comerciales, éstos se concentran en el centro y sur de la ciudad, donde predomina la presencia de población mestiza. Tampoco se encuentran instituciones oficiales de salud.

En las colonias urbanas se mantuvieron las mismas formas de organización que en sus comunidades de origen. Se nombró una mesa directiva compuesta por un presidente, un secretario y un tesorero, además de un Consejo de Vigilancia y otros comités para la gestión de servicios públicos y representantes para programas gubernamentales como Oportunidades. Otra instancia alrededor de la cual se organizan los colonos y las familias, son los templos y las iglesias (Robledo, 2009). Después del levantamiento zapatista se dio una extensión y mejoramiento del sistema carretero en el estado, debido a la necesidad de movilizar al ejército fácilmente hacia las regiones consideradas en rebelión (Robledo, 2009). Llegaron a la ciudad nuevos flujos de migración integrados por activistas, intelectuales, organizaciones de la sociedad civil, estudiantes, turistas (Serrano Otero, 2012). Sin olvidar la tremenda militarización de que fue objeto la región.

La vida urbana de San Cristóbal se fue complejizando, se establecieron grupos de colonos extranjeros, el turismo tuvo un importante crecimiento, de la mano de la hotelería y las agencias de viajes; se instalaron en la ciudad nuevos centros académicos públicos y privados, franquicias transnacionales, así como prestadores de servicios alternativos. El Centro Histórico se convirtió en un escaparate, con calles que se transformaron en andadores turísticos y donde se encuentran *boutiques* de ámbar, de artesanías, de plata trabajada por foráneos, proliferaron los hostales que reciben gente de todo el mundo, bares alternativos, fondas y restaurantes de comida internacional, así como artistas callejeros y centros culturales diversos (Paniagua Mijangos, 2010). San Cristóbal ha sido incluida dentro de la categoría de “pueblos mágicos”, una estrategia del gobierno federal para atraer turismo a ciudades de corte colonial.

Así entonces, la ciudad ha adquirido una imagen de centro cosmopolita y diverso. A lo largo de casi cuatro décadas, su población se ha multiplicado exorbitantemente. En 1980 San Cristóbal contaba con una población total de 60 550 habitantes, mientras que para 2005, dos décadas y media después, su población

se había multiplicado casi por tres al alcanzar 166 460 pobladores y para 2010 la cifra había subido a 185 917 personas. (Serrano Otero, 2012). Actualmente cuenta con una población total de 209 591 habitantes, de los cuales el 36.7% es indígena, porcentaje que supera el 27% que registra el índice estatal (INEGI, 2017; Freyermuth et al, 2014; Robledo, 2012).

Jóvenes y mujeres indígenas en San Cristóbal de las Casas

Como hemos visto, la presencia de la población indígena en san Cristóbal ha crecido de manera importante en las últimas décadas. Según Rus, en 1990 la ciudad contaba con un número aproximado de 20 000 indígenas y en tan sólo una década, para el año 2000, esta cifra se había elevado a 60 000, de los cuales más de la mitad, era menor de edad (Rus, 2009). De esta forma, contamos con al menos una generación de jóvenes indígenas que han crecido en la ciudad, en medio de transformaciones sociales, políticas, económicas y étnicas, complejas.

No obstante que estos jóvenes eran quizá el conjunto de población más numerosa de la ciudad, en San Cristóbal se ha mantenido una rígida división de castas que ha excluido a esta juventud inmigrante. El centro de la ciudad es habitado por la población mestiza y la población indígena es relegada a la periferia norte y sur, además de otras colonias a los alrededores limítrofes de la ciudad (Rus, 2009). Las tiendas, iglesias, bares, discotecas restaurantes y otros espacios públicos del centro de la ciudad son mayoritariamente ocupados por ladinos.

Sin embargo, las y los jóvenes indígenas han creado estrategias de adaptación a la vida urbana. La indumentaria ha sido una de ellas, de tal forma que se ha creado un estilo urbano-indígena en la vestimenta. No es precisamente el que los jóvenes, hombres y mujeres, utilizan cuando están en sus comunidades. Los hombres han incorporado nuevo calzado, telas y estilos a su indumentaria urbana, mientras que las mujeres utilizan maquillaje, nuevos peinados y un calzado más urbano (Robledo, 2012, Rus, 2009).

Por otra parte, a diferencia de otros tipos de migración indígena a la ciudad, conformados por familias enteras, se ha identificado la presencia de mujeres indígenas en San Cristóbal, que migran solas, por razones de empleo, estudio, escapando de un matrimonio forzado o de la violencia familiar (Robledo, 2012).

Gran parte de esta población son mujeres jóvenes que ven en la migración una alternativa para la obtención de una mejor calidad de vida. Un estudio en el que se realizaron entrevistas grupales con 89 mujeres hablantes de lengua indígena de diversos municipios de Los Altos de Chiapas, que estudiaban el nivel medio superior y superior, cuya edad promedio era de 18.6 años, reveló que casi la mitad de las entrevistadas (40), se trasladaron a ciudades como San Cristóbal de las Casas, Ocosingo, Tuxtla Gutiérrez, Las Margaritas y Tapachula para continuar sus estudios (Reartes, 2010; 2011a). No obstante, las mujeres indígenas dejan de asistir a la escuela un año antes que las no indígenas en Chiapas: el 50% deja los estudios antes de cumplir los 14 años (Reartes, 2010). Por otro lado, en un contexto estatal de pobreza extrema, a diferencia de la oferta laboral en sus comunidades de origen, la ciudad les ofrece una variedad mucho más amplia, derivada del turismo nacional e internacional en el estado, en restaurantes, bares, hoteles, el sector servicios y comercial, aunque con trabajos muy mal remunerados (Reartes 2011a); generalmente se desempeñan como sirvientas, dependientas en el sector servicios o cocineras (Zarco Mera; 2009).

La migración indígena a la ciudad tiene, como ya vimos, su historia, pero la migración de mujeres solas es más reciente. Los cambios al interior de las comunidades que permitieron a las mujeres salir de la esfera del hogar para integrarse al trabajo agrícola y a las transacciones comerciales, a la producción de lana y artesanías para comercializarlas en San Cristóbal, al trabajo en maquilas de la ciudad, al empleo remunerado, fueron transformando las relaciones al interior de las familias indígenas, permitieron mayor individualidad a las mujeres y poder de negociación; y de movilidad.

Otros cambios han permitido también el acceso de una nueva generación de hombres y mujeres indígenas a la educación media superior y superior, lo que ha incentivado la migración a la ciudad. En algunas comunidades de la Región Altos las autoridades establecieron sanciones para las familias que no envían a sus hijos a la escuela y el otorgamiento de becas a familias con hijos que estudian, a través del Programa Oportunidades, también influyó en que niñas y niños aseguraran cierta continuidad escolar (Robledo, 2009) en sus comunidades como fuera de ellas. Alrededor del 2000 se incrementó la apertura de escuelas de bachillerato o nivel medio superior en muchos municipios indígenas y se elevó el número de estudiantes indígenas universitarios en la ciudad, a lo cual también influyó la aparición de universidades para indígenas, como la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) y programas de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) (Fernández Galán Rodríguez y Shumann Gálvez, 2010), ubicadas en San Cristóbal. El acceso a mayores niveles de educación y al Internet también ha proveído a la juventud indígena de una gama más amplia de opciones para obtener becas de estudio, tanto del gobierno federal como de otras instancias e instituciones.

Según un estudio realizado por Freyermuth y Manca sobre mujeres indígenas que migran a San Cristóbal de las Casas, en la mayoría de los casos la migración femenina es vista como “una anomalía, un fracaso o una forma de infracción social”, especialmente cuando migran sin pareja. Al salir de los límites del control comunitario, la mujer se devalúa y su reputación y su comportamiento en adelante, son puestos en tela de juicio, de tal forma que regresar la comunidad implica un alto costo, como opciones de matrimonio reducidas y frecuentemente la pérdida de sus redes de apoyo familiares y comunitarias, lo cual resulta decisivo en momentos de crisis en la ciudad (Freyermuth y Manca, 1999: 204).

Algunos estudios han registrado cómo la migración internacional ha modificado la estructura familiar en las comunidades indígenas chiapanecas. Al migrar los hombres en edad reproductiva, los padres se quedaron solos y las mujeres empezaron a migrar solas a las ciudades del estado (Cruz Salazar, 2016).

Por otra parte, la experiencia migratoria de los hombres tiene un impacto importante en la identidad étnica, porque ellos aprenden nuevas dinámicas de consumo, prácticas culturales, experimentan relaciones de pareja novedosas, que no están relacionadas con la monogamia característica de sus comunidades de origen. En Chiapas tener relaciones de pareja implica contraer matrimonio y crear una familia, mientras que en los EUA, se enfrentan a relaciones sentimentales más flexibles y menos comprometidas (Cruz Salazar, 2016; Coporo y Villafuerte 2017). Al regresar a la comunidad el contraste entre las prácticas y experiencias vividas frente a la heterosexualidad y monogamia características de sus localidades, es clara. Por ejemplo, en Chiapas no es común ver parejas de mestizos e indígenas porque se practica la endogamia, pero en los EUA los y las jóvenes pueden acceder a un abanico de orígenes étnicos y nacionales, diverso (Cruz Salazar, 2016). Aunque al parecer los agentes de cambio en cuanto a prácticas sexuales son más los hombres que las mujeres. En un estudio sobre migración internacional, Cruz Salazar (2016) muestra el testimonio de una joven que se une a un joven en unión libre en los EUA, pero el joven era originario del mismo municipio en Chiapas. Mientras que otros estudios han registrado cómo los migrantes indígenas chiapanecos en EUA se reúnen entre varios para vivir en un solo apartamento y a los lugares donde viven llegan las trabajadoras sexuales de diversos orígenes étnico-nacionales a tocar y ofrecer sus servicios sin necesidad de que ellos salgan y se arriesguen a enfrentarse con las autoridades migratorias (Aquino, 2010).

También se ha registrado que el acceso a pornografía en los mercados de San Cristóbal, puede ser un motor de cambio en las prácticas sexuales indígenas (Freyermuth y Meneses, 2009). En un recorrido de campo que realicé para el presente estudio, pude constatar la venta de películas pornográficas producidas por población chamula. En algunos puestos de películas a las afueras del principal mercado de San Cristóbal, se puede encontrar una sección de películas pornográficas que muestran en su portada a mujeres jóvenes chamulas con vestimenta tradicional.

En el ejercicio de la sexualidad, la comunidad otorga ciertas funciones protectoras a las jóvenes, no sólo en lo que se refiere a la posibilidad de adquirir una infección de transmisión sexual, sino también frente a un embarazo antes del matrimonio. En su estudio con jóvenes indígenas de Los Altos de Chiapas, Reartes señala cómo los propios jóvenes ven más fácil que a un joven se le exija que se responsabilice si embaraza a una joven estando en su comunidad, a través de mecanismos como pagar una multa u obligarlo a casarse; al contrario, en la ciudad se percibe a las jóvenes más desprotegidas y con mayor dificultad para que el varón se haga cargo del embarazo (Reartes, 2010). La sexualidad en la comunidad tiene fines matrimoniales y de reproducción (Evangelista y Kauffer, 2007), mientras que en la ciudad es más vista por los varones jóvenes como “juego y aventura” (Reartes, 2010: 83).

A las jóvenes indígenas la ciudad les brinda la posibilidad de ejercer su sexualidad al margen de los límites y controles comunitarios y familiares (Evangelista y Kauffer, 2007; Reartes, 2010), al mismo tiempo que les facilita cuestionar esas normatividades, rechazarlas u otorgarles nuevos sentidos (Reartes, 2010). En otro artículo Reartes plantea cómo mujeres y varones opinaron que las jóvenes que migran de sus comunidades a vivir a las ciudades, son más “aventadas”, que se asumen como sujetos sexuales, que toman iniciativas en relación con su sexualidad y que pueden tener varias parejas (Reartes, 2011b: 69). No obstante, la normatividad sociocultural sobre la sexualidad, se expresa de forma diferencial para hombres y para mujeres. A los hombres se les insta a iniciar tempranamente su actividad sexual para demostrar su hombría, mientras que a las mujeres se les reprime, controla y se duda de su reputación (Evangelista y Kauffer, 2007; Amuchástegui, 1998; Reartes, 2010), que por otra parte es puesta en duda a priori debido a la migración, las jóvenes tienen menos poder de negociación en el uso de anticonceptivos y la prevención infecciones de transmisión sexual y de embarazos, así como menores oportunidades de echar a andar sus redes de apoyo familiares, comunitarias y de pareja en momentos de crisis, porque muchas veces

las pierden. El ejercicio de la sexualidad denota desigualdades de poder entre hombres y mujeres.

Desde finales de los noventa y especialmente a partir del 2000, la llegada del Programa Oportunidades y con ello el mayor acceso a la educación media y media superior, han propiciado la transformación de las relaciones generacionales en las comunidades de la Región Altos. Otros cambios han contribuido a dichas transformaciones, como la apertura de carreteras posterior al levantamiento zapatista de 1994. Actualmente prácticamente todas las cabeceras municipales de la región cuentan con carreteras pavimentadas que las conectan con San Cristóbal y con otros municipios y regiones del estado; por otra parte, la influencia y diversificación religiosa, así como la diferenciación económica al interior de las comunidades, que ha influido también en la modificación de la arquitectura doméstica en los municipios indígenas. En las últimas décadas las casas construidas de madera y carrizo con lodo, han dado paso a nuevas casas hechas de bloques de concreto (Freyermuth, et al, 2014).

La metamorfosis que han experimentado las relaciones entre generaciones hoy en día se expresa en contradicciones acerca de los que es permitido en el comportamiento de los y las jóvenes, respecto a sus relaciones personales, de pareja y su actitud frente a las normas tradicionales comunitarias. En la mayoría de los municipios de la región, cualquier tipo de interacción social entre una joven y un joven adolescentes, que no tenga fines matrimoniales, está prohibida. El noviazgo por lo tanto, no está permitido. En un estudio realizado en 2014, Freyermuth y colaboradores documentaron el caso de un municipio de la región en el que las autoridades colocaron un cartel, a manera de espectacular, en la entrada del municipio, en el que se leía: “SE PHOHIBE ESTACIONARSE CARROS SOSPECHOSOS O ESTADO DE EBRIEDAD Y NOVIAZGO. EL QUE NO CUMPLA SERÁ SANCIONADO CON \$3000.00”. Por noviazgo se entiende cualquier forma de relación social entre hombres y mujeres solteros, como ver platicando a personas de sexo opuesto. Pero este tipo de sanción no es la única, de hecho las

penalizaciones cambian de un municipio a otro y varían entre ser encarcelado, pagar una multa o ser obligados a contraer matrimonio. El matrimonio forzado o concertado es todavía algo común en la región. Sin embargo, los cambios producidos en las nuevas generaciones, han llevado a cuestionar la normatividad comunitaria y el consenso social acerca de lo que deben ser las relaciones sociales tanto al interior como al exterior de las comunidades. En el mismo estudio se registró el caso de una joven que fue sorprendida platicando con un varón en su municipio y fueron encarcelados y enjuiciados ambos, con la opción de ser liberados a condición de contraer matrimonio. No obstante, la joven, estudiante de bachillerato y con una historia de participación en una organización civil para la salud de los jóvenes en San Cristóbal, se defendió, habló de sus derechos humanos y de su renuencia al matrimonio obligado, de tal forma que logró ser exonerada (Freyermuth, et al, 2014).

La migración a la ciudad también ha contribuido a que estos conflictos generacionales se agudicen. Neyla Boyer ha documentado cómo la experiencia de mujeres que migran solas a la ciudad, expresa los cambios y las contradicciones entre la vida tradicional en sus comunidades y las nuevas prácticas y experiencias culturales de la ciudad. Una especie de enfrentamiento entre la costumbre y la modernidad. Las mujeres migrantes, sobre todo aquellas que mantienen vínculos con sus comunidades de origen, devienen agentes de cambio en sus comunidades a través de los cuales se expresan tensiones entre las normas comunitarias tradicionales y lo que se denomina en tsotsil como “nuevo vivir”, referente a las costumbres adoptadas por las nuevas generaciones. De esta forma, a las jóvenes migrantes se les juzga en la comunidad de origen por ser *alzadas*, utilizar nuevas formas de vestir, usar zapatos con tacón, maquillarse e incluso por la forma de caminar, los movimientos corporales y el uso del lenguaje. Según la autora, la sociedad tsotsil cuida mucho el dominio del cuerpo y el gesto con respecto a los movimientos corporales, la vestimenta y el lenguaje. Las normas culturales ponen especial énfasis en el control motriz y la economía de gestos, de tal forma que se debe transmitir serenidad y dominio de sí. Así entonces, las expresiones

consideradas bruscas como las nuevas formas de baile y de hablar, así como el cambio en la vestimenta, son consideradas inmorales y fuera de lugar (Neila Boyer, 2012; Neila Boyer, 2013). Lo cierto es que en las comunidades alteñas se mezclan valores, normas y prácticas culturales pasadas y presentes (Freyermuth et al, 2014). La ciudad por otro lado, más que representar un espacio donde se localizan las raíces de lo tradicional en lo moderno o un ámbito de enfrentamiento entre la costumbre y la modernidad, es un campo complejo y diverso donde se expresan las identidades étnicas en formas variadas (Paniagua, 2010).

A pesar de que las jóvenes en la ciudad experimentan cierta “libertad”, ésta como ya vimos va acompañada de una determinada falta de seguridad que de otra forma les proporcionaría la comunidad en relación con embarazos no deseados, así como en la responsabilización de sus parejas sobre esos embarazos. De hecho, expone Reartes, la información que tienen los jóvenes indígenas sobre salud reproductiva, incluso los que estudian, es fragmentada, incierta y muchas veces errónea. La posibilidad del embarazo adolescente es más real para estas jóvenes en la ciudad, donde no cuentan con el apoyo familiar, comunitario e incluso con el respaldo de su pareja sexual (Reartes, 2011a). En un estudio anterior, en el que entrevisté a siete trabajadoras sexuales indígenas, cuatro de ellas ya tenían un hijo antes de iniciarse en el trabajo sexual, todos nacidos durante su adolescencia y su situación de madres solteras influyó para que decidieran entrar al fichaje o al trabajo sexual. Las entrevistadas tenían cuatro años en promedio como ficheras o trabajadoras sexuales (Zarco Mera, 2009). Podemos suponer que los cambios en el ejercicio de su sexualidad, aunada a las barreras para continuar los estudios y las escasas oportunidades laborales en la ciudad, influyen en su enrolamiento como ficheras y trabajadoras sexuales. Por otro lado, el trabajo sexual es para muchas jóvenes una opción temporal mientras superan un periodo de crisis.

Bibliografía

- Ahmed, Azam y Dickerson, Caitlin (2018). "La caravana migrante enfrenta a México con su propia imagen y con Estados Unidos", en *The New York Times*, 23 de octubre de 2018, Disponible en: <https://www.nytimes.com/es/2018/10/23/caravana-migrante-mexico-estados-unidos/>. Consultado: febrero de 2019.
- Amuchástegui, Ana (1998). "Virginidad e iniciación sexual en México: la sobrevivencia de saberes sexuales subyugados frente a la modernidad, en *Debate feminista*, Año 9, Vol. 18 Octubre. 131-151 p.
- Animal político (2019). "Dos caravanas con más de 5 mil migrantes avanzan por México rumbo a EU; CDMX vuelve a preparar albergue", en *Animal Político*, 5 de febrero, 2019, Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2019/02/caravanas-migrantes-mexico-eu/>. Consultado: febrero de 2019.
- Aquino Moreschi, Alejandra (2010). "Migrantes chiapanecos en Estados Unidos: Los nuevos nómadas laborales" en *Migraciones Internacionales*, vol. 5, núm. 4, julio-diciembre, pp. 39-68, El Colegio de la Frontera Norte, A.C., Tijuana, México.
- Araiza, Raul (1976). *Cascabel*, Conacine, México.
- Ávila Sánchez Ma. J, Jáuregui Díaz J A, (2006). *Diagnóstico del fenómeno migratorio en el estado de Chiapas*. Comisión Estatal de Población (COESPO). Chiapas, México.
- Ávila Sánchez Ma. J, Jáuregui Díaz J A, (2006). *Diagnóstico del fenómeno migratorio en el estado de Chiapas*. Comisión Estatal de Población (COESPO). Chiapas, México.
- Castellanos, Rosario (1960). *Ciudad Real*, Universidad veracruzana, Xalapa, Veracruz, México.
- Castro Soto, Oscar Arturo (coord.) (2010) *Mujeres transmigrantes*, Centro de Estudios Sociales y Culturales Antonio de Montesinos, A. C., Primera edición, México, D. F.
- Centro de estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria (CEDRSSA) (2015). *La población indígena en el México rural. Situación actual y perspectivas*, LXII Legislatura, Cámara de Diputados, México.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2015). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2015*, Coordinación General de Planeación y Evaluación.

- Consejo Nacional de Evaluación de la política de Desarrollo Social (CONEVAL) (2016). Estadísticas de pobreza en Chiapas. Pobreza estatal 2016, Disponible en: <https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Chiapas/Paginas/Pobreza-2016.aspx>, consultado: diciembre de 2018.
- Consejo Nacional de Evaluación de la política de Desarrollo Social (CONEVAL) (2015). *Estadísticas de pobreza en Chiapas. Pobreza a nivel municipio 2015*, Disponible en: https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Chiapas/Paginas/pobreza_municipal2015.aspx, consultado: diciembre de 2018.
- Coporo Quintana, Gonzalo; Villafuerte Solís, Daniel (2017). "Chamula: pueblo de migrantes en Los Altos de Chiapas" en *Migración y Desarrollo*, vol. 15, núm. 29, pp. 97-121 Red Internacional de Migración y Desarrollo, Zacatecas, México.
- Coporo, Gonzalo (2013), *Migración, pobreza y desarrollo: estudio de casos en dos localidades del municipio de Chamula en Los Altos de Chiapas* (tesis doctoral), Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Arte de Chiapas, México.
- Cruz Burguete J L, 2005. Acerca del comercio sexual en Chiapas. En Ángeles H, Huicochea L, Saldívar A, Muñón E, (Coord.). *Actores y realidades en la frontera sur de México*. COESPO-ECOSUR. Chiapas, México.
- Cruz Burguete, Jorge Luis (2007). "Migraciones indígenas y dinámica sociocultural", en Cruz Burguete, Jorge Luis, Robledo Hernández, Gabriela y Del Carpio Penagos, Carlos Uriel, *Las migraciones internas de los pueblos indígenas de Chiapas*, ECOSUR-UNICH, Chiapas, México.
- Cruz Salazar Tania (2012). "Jóvenes centroamericanas en Chiapas: reflexiones sobre la transmigración indocumentada", en Tuñón Pablos, Esperanza y Luz Rojas Wiesner, Martha (Coords.), *Género y migración I*, ECOSUR-COLEF-COLMICH-CIESAS, México.
- Cruz Salazar, Tania (2016). "De Chiapas a California. Experiencia migratoria y cambio cultural en jóvenes indígenas", *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 11, núm. 22, diciembre, pp. 1-21, Universidad Nacional Autónoma de México, Distrito Federal, México.

Evangelista, Angélica y kauffer, Edith (2007). “Jóvenes y VIH/SIDA. Contextos de vulnerabilidad en comunidades rurales de la región fronteriza de Chiapas”, En Tinoco, Rolando, Martínez, María Eugenia y Evangelista, Angélica. *Compartiendo saberes sobre VIH/SIDA en Chiapas*, México, CISC-ISECH-COESPONFPA-ECOSUR, pp.77-98.

Fernández Galán Rodríguez, María Elena y Shumann Gálvez, Otto (2010). “Entre la fidelidad y la necesidad: Una muestra del uso de las lenguas indígenas en San Cristóbal de Las Casas”, en Anuario de Estudios Indígenas XIV. Migraciones, ciudades y cambio cultural, Universidad Autónoma de Chiapas-Instituto de Estudios Indígenas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Freyermuth Enciso, Graciela, et al (2014). *Monitoreo de la atención de la salud sexual y reproductiva en adolescentes indígenas. Servicios Amigables del Instituto de Salud del Estado de Chiapas y Servicios por Pares de Asesoría, Capacitación Y Asistencia En Salud, A.C., en la zona Altos Tsotsil-Tseltal de Chiapas, México*, CIESAS/INMUJERES.

Freyermuth-Enciso, Graciela y Meneses Navarro, Sergio (2009). “De dólares e infecciones. El riesgo de ITS de la población chamula en el contexto migratorio”, en Freyermuth-Enciso, Graciela y Meneses Navarro, Sergio (Coords), *De crianzas, jaibas e infecciones. Indígenas del Suereste en la migración*, CIESAS, 264 p. México.

García Sosa, Juan Carlos; Meneses Navarro, Sergio; Palé Pérez, Sebastiana (2007). “Migración internacional indígena y vulnerabilidad ante el VIH-sida. Los Chamulas entre barras y estrellas” en *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. V, núm. 1, enero-junio, pp. 119-144, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, San Cristóbal de las Casas, México.

García, Jacobo y Reina, Helena (2019). “México abre las puertas a la caravana migrante”, en *El País*, 18 de enero de 2019, Disponible en: https://elpais.com/internacional/2019/01/18/mexico/1547778900_886071.html. Consultado: febrero de 2019.

Huerta, Ma. Terasa y Palacios, Patricia (1976). *Rebeliones indígenas de la época colonial*, INAH, México, D.F.

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2017b). *Anuario estadístico y geográfico de Chiapas 2017*, México, 716 p.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) (2017a). *Anuario estadístico y geográfico por entidad federativa 2017*, México: INEGI, 638 p.
- León Ramírez y Redacción (2018). "Qué busca la caravana migrante y por qué México los recibe con 200 policías para impedir su paso" en *Animal político*, 19 de octubre, 2018, disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2018/10/caravana-migrante-chiapas-mexico-honduras-eu/>. Consultado: febrero de 2019.
- López Villar, Darío Antonio (2005). "La migración de la población hablante de lengua indígena en el sureste mexicano", en *Población y Salud en Mesoamérica*, vol. 2, núm. 2, enero-junio, p. 0, Universidad de Costa Rica, Costa Rica.
- Neila Boyer, Isabel (2012). "Ach' kuxlejal (Nuevo Vivir), Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil", en Pedro Pitarch Ramón y Gemma Orobítg (compiladores), *Modernidades Indígenas*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid, pp. 279-317.
- Neila Boyer, Isabel (2013). "Los amores locos de una joven chamula. Simpatías materno-filiales y cambio social" en *EntreDiversidades*, 1(1), 43-85. Disponible en: <https://doi.org/10.31644/ED.1.2013.a02>. Consultado, enero 2019.
- Paniagua Mijangos, Jorge Gustavo (2010). "Indianidad e identidad en Ciudad Real de Chiapas. Apuntes para una antropología de lo urbano en la ciudad", en Anuario de Estudios Indígenas XIV. Migraciones, ciudades y cambio cultural, Universidad Autónoma de Chiapas-Instituto de Estudios Indígenas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Reartes Peñafiel, Diana (2010). "Movilidad, vulnerabilidad y percepción de riesgos frente al VIH/sida entre jóvenes estudiantes indígenas.", *Revista Miradas en movimiento*, t/v vol. 4, noviembre 2010, Argentina.
- Reartes Peñafiel, Diana (2011a). "Genero, etnia y generación en la prevención e interrupción de embarazos en jóvenes estudiantes hablantes de lenguas mayas migrantes a San Cristóbal de las Casas, Chiapas", *Cuadernos de antropología social*, t/v 33, Argentina.

- Reartes Peñafiel, Diana (2011b). "La comunidad y la ciudad como referentes en la construcción social de riesgos frente al VIH/sida.", *Revista desacatos*, t/v 35, México.
- Red De Documentación De Las Organizaciones Defensoras De Migrantes (RDODM, 2013). *Narrativas de la trans migración centroamericana en su paso por México. Informe estadístico sobre las características de los transmigrantes centroamericanos*, Socios de la Red De Documentación De Las Organizaciones Defensoras De Migrantes.
- Rivera, Carolina *et al* (2005). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, IIF-UNAM-CIESAS-COCYTECH-Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas-Secretaría de Gobernación, México.
- Robledo Hernández, Gabriela (2012). "Cruzando fronteras. De las comunidades corporadas cerradas a las comunidades transfronterizas de los indígenas chiapanecos" en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. X, núm. 1, junio, pp. 104-121 Centro de Estudios Superiores de México y Centro América San Cristóbal de las Casas, México
- Robledo Hernández, Gabriela Patricia (2009). *Identidades femeninas en transformación: religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*, CIESAS, México.
- Robledo Hernández, Gabriela Patricia y Cruz-Burguete, Jorge Luis (2005). "Religión y dinámica familiar en los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género", en *Estudios Sociológicos XXIII*: 68, El Colegio de México.
- Robles Vásquez, Héctor V. y Pérez Miranda, Mónica Gladis (2017). *Breve panorama educativo de la población indígena. Día internacional de los pueblos indígenas*, Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación (INEE), México.
- Rodríguez, Guadalupe, Sánchez, Guadalupe y Zaragoza, Lourdes (2010). «Indígenas establecidos en la periferia de San Cristóbal de Las Casas. Actividades agropecuarias como parte del sistema de vida.» *Anuario de estudios indígenas*, 2010: 99-115.
- Rus, Diane y Jan Rus, (2008). «La migración de trabajadores indígenas de los Altos de Chiapas a Estados Unidos, 2001-2005: el caso de San Juan Chamula», en Daniel

Villafuerte Solís y María del Carmen García Aguilar (coords.), *Migraciones en el sur de México y Centroamérica*, México, Miguel Ángel Porrúa/unicach/flacso-Costa Rica/oim-nccr, pp. 343-382.

Rus, Diane y Jan Rus, (2013). “El impacto de la migración indocumentada a Estados Unidos en una comunidad tsotsil de Los Altos de Chiapas, 2002-2012”, Versión preparada para *4º Coloquio de Migración*, San Cristóbal, Chiapas; 13-15 noviembre, 2013, comentarios a jan.rus@unicach.mx.

Rus, Jan (2009). «La nueva ciudad maya en el Valle de Jovel: Urbanización acelerada, juventud indígena y comunidad en San Cristóbal de Las Casas», en Estrada Saavedra, Marco (Ed.), *Chiapas después de la tormenta. Estudios sobre economía, sociedad y política*, 169-219. El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos; Gobierno del Estado de Chiapas; Cámara de Diputados LX Legislativa, México.

Serrano Otero, Claudia Isabel (2012). *Un, dos, tres, grabando... La producción discográfica en San Cristóbal de las Casas*, Tesis de Maestría en Ciencias sociales y Humanísticas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.

Suárez, Erick (2018). “Remesas cercanas a 400 mdd. Monto más alto desde 2008: Banxico; suma seis repuntes seguidos”, en *El heraldo de Chiapas*, 02 de agosto de 2018, Chiapas, México, disponible en: <https://www.pressreader.com/>, Consultado, enero de 2019.

Tibaduiza Roa, Yudy Liliana (2010). *La curación como experiencia: la zona norte, San Cristóbal de las Casas, Chiapas*, Tesis de Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural, ECOSUR.

Tirado, Sofía (2012). “Orígenes de la migración centroamericana” en *Los Otros Latinos: Centro Americanos en South Bend*, mayo, volume 8, issue 2, Institute for Latino Studies, University of Notre Dame.

Villafuerte Solís, Daniel y García Aguilar, María del Carmen (2014). “Tres ciclos migratorios en Chiapas: interno, regional e internacional”, en *Migración y Desarrollo*, Vol. 12, núm. 22, Zacatecas, México, Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992014000100001, revisado: enero de 2019.

Villanueva Domínguez, María Isabel (2012). "Género y migración: estrategias de mujeres migrantes centroamericanas en tránsito por México", en Tuñón Pablos, Esperanza y Luz Rojas Wiesner, Martha (Coords.), *Género y migración I*, ECOSUR-COLEF-COLMICH-CIESAS, México.

Zarco Mera, Ángel (2009). *Migración y trabajo sexual indígena en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: implicaciones en salud sexual y reproductiva*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS-Unidad Sureste.

CAPÍTULO 5. VIOLENCIA ESTRUCTURAL E INTERSECCIONALIDAD EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

Caracterización general del fichaje y el trabajo sexual en San Cristóbal de las Casas

Ya vimos que México tiene un sistema de reglamentación legislativa del trabajo sexual, mixto. Es decir, que a nivel federal se tiene un marco abolicionista que castiga la explotación del trabajo sexual, pero a nivel estatal en 13 entidades se cuenta con regímenes reglamentaristas que normativizan dicha actividad laboral vía sus leyes estatales de salud. Chiapas es uno de los estados de la República que reglamenta el trabajo sexual.

San Cristóbal de las Casas tenía hasta 2011 una “zona de tolerancia”, compuesta por una manzana que se ubicaba en las afueras de la ciudad, a espaldas del panteón municipal, en la que funcionaban alrededor de 8 centros nocturnos, que operaban exclusivamente de noche. Las autoridades municipales llevaban un censo de las trabajadoras sexuales que laboraban en esta parte de la ciudad conocida como Zona Galáctica. Cada trabajadora sexual tenía una tarjeta sanitaria y en el municipio había un cuerpo de inspectores sanitarios que checaban la vigencia de dichas tarjetas, así como los aspectos de salubridad relacionados con los centros nocturnos. Existía también un consultorio municipal especialmente encargado de realizar y cobrar estudios periódicos de Infecciones de Transmisión Sexual, VIH/Sida y otros aspectos de salud pública a las trabajadoras sexuales. En la Zona Galáctica de San Cristóbal, aproximadamente el 60% de las trabajadoras sexuales eran centroamericanas, la mayoría indocumentadas, el resto eran mestizas y una minoría indígena (Zarco, 2008).

En mayo de 2010 se inauguró a un costado del panteón municipal y muy cerca de la Zona Galáctica, el Hospital de las Culturas, un nosocomio de segundo nivel construido por el gobierno estatal. Desde 2009 marcharon por las calles de San

Cristóbal dueños, encargados, meseros, bailarinas y trabajadoras sexuales, en protesta por el anuncio de que desaparecería la Zona Galáctica ante la próxima apertura del Hospital. Finalmente en 2011 la Zona Galáctica fue cerrada y los centros nocturnos clausurados.

Cerraron la Zona Galáctica y algunos centros nocturnos que ahí se encontraban, se fueron a instalar a la entrada del municipio vecino de Teopisca, pero la mayoría no prosperó y se vieron obligados a cerrar. Algunas trabajadoras sexuales y meseros se fueron también siguiendo el traslado de los centros nocturnos a Teopisca, pero ante el fracaso de los negocios en la nueva ciudad, se quedaron sin trabajo. Otras pudieron ir a otras ciudades y otras más se diseminaron por San Cristóbal.

No se destinó otro lugar para la Zona Galáctica ni se reubicaron los centros nocturnos. Durante mi periodo de trabajo de campo en 2014, solamente seguían en funcionamiento dos centros nocturnos que siempre estuvieron ubicados fuera de la Zona Galáctica. Uno, el más caro de la ciudad, ubicado a un costado de una gasolinera, frente a lo que fueron los terrenos de los centros nocturnos cerrados. Lo visité con una de mis amigas centroamericanas. Se notaba desde la entrada que se trataba de un lugar de lujo, no accesible ni siquiera para la mayoría de la población mestiza de la ciudad, menos para los indígenas. Las bebidas para los comensales eran caras. A las bailarinas, la mayoría centroamericanas, les podías invitar un trago en tu mesa pero no de cerveza, solamente coñac. El otro centro nocturno, también ya con años de funcionamiento, se encuentra sobre el periférico norte. Ahí conocí a una bailarina y trabajadora sexual centroamericana que era novia y vivía con un mesero amigo mío, un sancristobalence de origen indígena.

Aparte de la Zona Galáctica y de estos dos centros nocturnos, que operaba y operan de noche, funcionan alrededor y a lo largo de la ciudad establecimientos cuyas labores se desempeñan durante el día, en los que trabajan mujeres que fichan y/ o realizan trabajo sexual. Estos lugares tienen formalmente el giro de “Restaurante Bar Familiar” ante las autoridades municipales. De hecho casi todos ellos tienen la

misma denominación en sus fachadas: “Restaurante Bar Familiar La Sirenita”, “Restaurante Bar Familiar El Carnaval”, “Restaurante Bar Familiar El Andariego” y así por el estilo. Tales negocios tienen un permiso municipal para vender bebidas alcohólicas, siempre y cuando también vendan comida. No obstante, en la mayoría de ellos no se venden alimentos. Aunque algunos venden bebidas alcohólicas variadas, lo que más se consume es la cerveza. A diferencia de otros restaurantes y bares, sobre todo de los que se encuentran en el centro de la ciudad, en estos locales la cerveza tiende a ser más barata, además de que una forma regular de su consumo es en envase Mega, comúnmente conocido como “caguama” -que contiene 1.2 l- porque rinde más y resulta más barato. En restaurantes y bares del centro de la ciudad se puede consumir cerveza, pero en muy pocos lugares se encuentran caguamas y si las hay, costarán más que en los restaurantes bares. Lo anterior hace de estos negocios, espacios que ofrecen esparcimiento más accesible para los sectores de bajos recursos, especialmente para la población indígena.

Todos los restaurantes bares tienen un espacio ocupado por mesas y sillas de plástico en las que consumen los parroquianos. Tienen también una barra, baños para mujeres y hombres, así como un pequeño espacio de cocina en el que se preparan alimentos, ya sea para el personal del local o para la preparación de aperitivos o “botana”. El horario formal de funcionamiento varía entre las 11 de la mañana y las ocho o nueve de la noche. Algunos lugares que tienen como hora de cierre las 9 de la noche, si tienen clientes, cierran el local y se continúan funcionando a puertas cerradas hasta que deje de consumir en último cliente, lo cual puede ocurrir entre las 11 y de la noche y la 1 de la mañana. Durante estas “horas extra” algunos lugares bajan el volumen de la música para no levantar quejas de los vecinos y no llamar la atención de la policía.

Para atender a los consumidores los restaurantes bares cuentan con meseras, que en la mayoría de los casos se desempeñan también como ficheras. El cliente les invita una cerveza “media”, de 355 ml. por la que tiene que pagar entre 60 y 80 pesos, de los cuales la mitad es para el bar y la mitad para la mesera. La parte de

ese ingreso que le queda a la chica, es la “ficha”. El contrato consiste en que mientras ella se bebe la cerveza, acompaña al cliente en su mesa. La mayoría de las meseras que fichan en los restaurantes bares, son mujeres indígenas, en buena medida casi todos los comensales son varones indígenas.

El trabajo sexual, por supuesto, no se permite y no ocurre en los restaurantes bares. Esta actividad se da si al final de la jornada una mesera negocia o se pone de acuerdo con algún cliente en el precio de la transacción y luego generalmente se dirigen a un hotel. Algunas mujeres cuando no han hecho dinero suficiente durante su jornada laboral en un determinado restaurante bar, al cerrar se dirigen a otro restaurante bar que cierre más tarde, donde le permitan fichar, en busca de completar su ingreso, lo que implica que trabaja más noche, con hombres más alcoholizados y dispuestos a pagar por sexo. No todas las mujeres indígenas realizan de manera regular trabajo sexual, pero el alcohol, las drogas y la falta de ingresos son muchas veces detonantes para realizar intercambios sexuales por dinero. Los dueños o encargados de los restaurantes bares contratan a una o dos meseras, además de una cocinera, a las que les pagan un sueldo paupérrimo. El resto de las meseras que se encuentran en el lugar, trabajan sólo por la ficha.

El cierre de la Zona Galáctica vino a reconfigurar la dinámica del fichaje y el trabajo sexual en San Cristóbal de las Casas. Por un lado, con la clausura de casi todos los centros nocturnos, surgió una proliferación de nuevos restaurantes bares en la ciudad, una mayor demanda y un mayor consumo. Por otro lado, confinó lo que era una práctica regulada del trabajo sexual en los centros nocturnos, a la clandestinidad, la desprotección y la vulnerabilidad. Según informaciones de mis entrevistadas y de un entrevistado clave, algunas de las mujeres que se quedaron sin trabajo como resultado del cierre de la Zona Galáctica, se dirigieron al municipio vecino de Teopisca, otras viajaron en busca de trabajo a otras ciudades y el resto se tuvieron que reubicar en San Cristóbal. En este sentido es particularmente difícil la situación de las mujeres centroamericanas, porque casi todas son indocumentadas. Las que se quedaron a laborar en San Cristóbal, buscaron trabajo

en algunos restaurantes bares, comúnmente ocupados por mujeres indígenas y mestizas. Entonces actualmente la distribución de mujeres que trabajan en restaurantes bares se encuentra a la inversa de cómo era en los centros nocturnos de la Zona Galáctica: una mayoría indígena y una minoría mestiza y centroamericana.

Después de que cerraron la Zona Galáctica, proliferaron restaurantes bares en el barrio de San Ramón, particularmente en la avenida Ramón Larrainzar, por la que se sale de la ciudad y que lleva al municipio de San Juan Chamula, ubicado a unos diez minutos de San Cristóbal. Estos restaurantes bares les quedan más cerca a los indígenas que vienen de Chamula, tanto para entrar a la ciudad como para regresar a su municipio. También surgieron nuevos restaurantes bares en los alrededores del MERPOSUR o Mercado del Sur, que se ha convertido en la nueva mega central de abastos indígena y se ha expandido ocupando varias calles además de la nave que había sido destinada para el mercado; así como en el periférico norte de la ciudad, una zona indígena por excelencia. En otros puntos de la ciudad, como la salida a Teopisca, que pasa por la zona militar de Rancho Nuevo. Para la elaboración de mi tesis de maestría realicé trabajo de campo en los restaurantes bares de San Cristóbal. Conocí los restaurantes bares o “cantinas” como les llaman los lugareños, de la zona norte de la ciudad. Actualmente no sólo hay más establecimientos en la zona norte, sino que la manera en que se llenan, es impresionante, sobre todo un par de ellos que cierran a las 11 o 12 de la noche, unas horas más tarde que el resto de las cantinas.

Un par de establecimientos salen de la norma en este circuito de cantinas indígenas y merecen nuestra atención. Se trata del Bar Las Rocas y del Restaurant El Gallo de Oro. Las Rocas es un bar que, no es centro nocturno, porque no tiene bailarinas, pero es un lugar que sólo funciona de noche, aproximadamente de las 8 de la noche a las tres o cinco de la mañana. Cuenta con meseras y mujeres que fichan, la mayoría de las cuáles son mestizas y centroamericanas. Se encuentra en la salida a Chamula, sus clientes son tanto mestizos como indígenas. Durante el trabajo de

campo sólo conocí a dos mujeres indígenas que trabajaban ahí y a otra a la que de vez en cuando le daban permiso de fichar. Ahí conocí a tres centroamericanas y a dos mestizas que trabajaban regularmente en el lugar. A una de las mujeres de origen indígena no se le veía muy seguido por el lugar, tenía unos treinta y tantos años, era alta y no tenía un fenotipo indígena muy definido. La otra indígena, una mujer joven, guapa, y era sistemáticamente excluida por sus compañeras, siempre que llegaba se sentaba sola en una mesa hasta que la llamara algún cliente, mientras que las otras hacían grupitos para platicar y acompañarse en lo que se hacían de clientes. Sus compañeras la acusaban de conflictiva, pero yo nunca la vi tener un pleito con nadie. Al final del trabajo de campo me enteré de que el dueño la había corrido, precisamente por pelear con sus compañeras. Aunque ella no quiso ser entrevistada, yo sospechaba que la exclusión de sus compañeras no sólo se debía a su carácter, sino que también tenía un componente étnico. Las Rocas era uno de los lugares a las que las mujeres ficheras llevaban a sus clientes si ya habían cerrado el lugar donde trabajaban, para seguir fichando, donde la población indígena de varones podía ir a beber, escuchar música, pagar por compañía hasta la madrugada, siempre y cuando tuviera algo de dinero porque el lugar no era tan barato como las cantinas que abren de día. Varias mujeres centroamericanas veían en este bar una fuente de trabajo segura, tal vez porque había cierta afinidad con la esposa del dueño, que es de origen hondureño. Una de mis amigas centroamericanas me dijo que Las Rocas fue cerrado en 2018.

Resulta interesante esta paradoja existente de la dinámica interétnica en la extinta Zona Galáctica y los restaurantes bares. Por un lado, la Zona Galáctica tenía una población de mujeres mayoritariamente centroamericana. En casi todos los centros nocturnos había una pista con un tubo y contaban con un show en el que las chicas bailaban al compás de la primera, segunda y tercera llamada. Nunca vi en esos centros nocturnos bailar en el show a una mujer indígena. Por otro lado, los restaurantes bares no tienen ni pista de baile ni show. En Las Rocas la gente sí se para a bailar entre las mesas, pero tampoco tiene tubo ni show. Una interpretación propia de por qué los restaurantes bares en los que trabajan mujeres indígenas no

hay ese tipo de show, tiene que ver con que la música de los centros nocturnos no es culturalmente adecuada para las mujeres indígenas, por un lado. Por otra parte, recordando lo que menciona Neyla Boyer en el capítulo anterior sobre la cultura corporal indígena referente a la economía de movimientos y de gestos y de cómo el baile urbano se interpreta como “fuera de lugar”, inadecuado en las comunidades indígenas, el hecho de que las mujeres indígenas no hagan *poledance*, está relacionado con que no es algo que hasta ahora forme parte de su cultura y con que sus cuerpos no fueron entrenados para ello. En el Gallo de Oro, al que me referiré enseguida, hay pista de baile, funciona de noche, tal cual un centro nocturno, pero no hay tubo ni show de bailarinas. Aunque en este remolino de cambios que viven los grupos étnicos de la región, especialmente en el ámbito urbano de San Cristóbal, recuerdo las palabras de Guille, una de mis entrevistadas, quien me contó que conoce a una joven indígena de Oxchuc, “bonita la muchacha”, de unos 24 años, que “se superó... y ahora baila en eso [en uno de los dos centros nocturnos que permanecen abiertos en la ciudad]... [porque] ahorita ya está cambiando todo” (MFI-3).

El Restaurant Gallo de Oro es un lugar único en su género. Situado en el corazón del MERPOSUR, entre la nave principal del mercado, detrás de otro mercadito indígena y a un costado de la calle ocupada por la población indígena de los alrededores para la venta de flores, El Gallo de Oro se ubica en un segundo piso, arriba de una “Taquería y cenaduría” que abre todo el día y casi toda la noche. A un costado de la cenaduría se encuentra una angosta puerta negra que da a unas escaleras hacía el segundo piso. El Gallo de Oro es la única cantina eminentemente indígena, que abre solamente de noche. Su horario fluctúa entre las 10 y 11 de la noche y las 6 o 7 de la mañana. Lo cierran a la hora en que la ciudad cobra vida y la venta de flores está empezando. De restaurant el Gallo de Oro sólo tiene el nombre, porque sólo venden cerveza, a precios muy accesibles y te ponen en la mesa un platito con cacahuates. Arriba se encuentra una barra, los baños y una amplia galera en la que están distribuidas entre treinta y cuarenta mesas de plástico con sillas para los comensales. Al pie de la escalera un par de meseros indígenas

te revisan para entrar. Al subir uno se encuentra con una gran cantidad de mesas, una pista de baile y un lado de ésta una rocola. Frente a la pista de baile una hilera de entre diez y quince sillas en las que se sientan las mujeres que van a trabajar como ficheras, esperando a que un cliente las llame. En las mesas más mujeres fichando. De hecho esa hilera de sillas funciona como el espacio para ellas, mientras unas esperan, están ahí, cuando un cliente les llama se van a una mesa y en el momento que a otra la dejan de invitar, regresa a ocupar un asiento. Los clientes pueden ir a pedirles directamente que se sienten con ellos o lo hacen a través de un mesero que las lleva a su mesa.

El Gallo de Oro es el único lugar que conocí donde lo mismo fichan mujeres indígenas, que mestizas y centroamericanas. Sin duda cada grupo tiene sus propias dinámicas, pero al interior del negocio las peleas están estrictamente prohibidas. A las mujeres que se les sorprende peleando o alterando el orden, les suspenden la entrada de manera temporal, y eso no les conviene. A una amiga indígena que discutió con un hombre de otra mesa y le tiró su bebida, le prohibieron la entrada; en una ocasión traté de abogar por ella para que la dejaran entrar pero no lo logré. Aproximadamente un mes después me la encontré adentro, su castigo había sido levantado. La clientela del Gallo de oro es 100% indígena, de hecho el ambiente del local lo es, aunque haya un buen número de mujeres mestizas y algunas centroamericanas que van a fichar ahí. Todas las mujeres que trabajan ahí, lo hacen exclusivamente por la ficha. Hay muchos meseros en el lugar y casi todos son hombres, durante el trabajo de campo sólo conocí a una mujer mesera. Esto probablemente se deba a una estrategia de los dueños para lidiar con los altercados y riñas que se pueden suscitar durante la noche. Durante el trabajo de campo nunca vi a ningún extranjero en el lugar; una vez vi una mesa ocupada por mestizos pero entre la población indígena que los rodeaba resaltaban enseguida. No estuvieron mucho tiempo ahí.

El dueño del Gallo de Oro es de origen indígena, durante el tiempo en que visité el lugar se encontraba preso y el negocio lo dirigían su esposa y su hermano, a quien

conocí bien. El centro de San Cristóbal tiene una amplia oferta de bares, *antros* y restaurantes para salir de noche. No obstante, como ya lo mencioné antes, la población indígena generalmente no visita los bares, restaurantes y *antros* del centro, los cuales son visitados en su mayoría por mestizos y extranjeros. En este sentido el Gallo de Oro se convirtió en un espacio para la diversión nocturna de algunos sectores indígenas, principalmente de varones; un espacio que no existía. Inclusive la música que escucha la población indígena en el Gallo de Oro, es diferente de la que se reproduce en los lugares del centro de la ciudad. Al menos una vez al mes en el Gallo de Oro se presenta un grupo en vivo, además de que todos los días la rocola no para de tocar. Los grupos que van tocan una especie de cumbia rural, baladas con letras de contenido romántico, inspiradas en canciones originales de grupos rurales que tienen éxito a nivel regional entre la población indígena. Los días que hay grupo en vivo y los fines de semana, la pista de baile está repleta.

Al Gallo de Oro también van mujeres indígenas que no fichan, ya sea en grupitos o con amigos varones. Las mujeres indígenas que fichan con vestimenta tradicional en las cantinas de día, lo hacen exclusivamente en las que se ubican en la zona norte de la ciudad. Recién llegado a San Cristóbal conocí a una joven indígena que fichaba y era dueña de un bar cercano al MERPOSUR. En su local siempre vestía con ropa urbana. Después el negocio quebró y se lo traspasó a una mujer guatemalteca. Unos meses después me encontré a esta joven trabajando como fichera en uno de los restaurantes bares más indígenas de la zona norte y se encontraba ataviada con una elegante vestimenta tradicional chamula. Lo mismo me ocurrió con otra chica chamula a la que conocí en un restaurante bar de la zona norte, casi siempre ella iba vestida con mezclilla y ropa urbana, pero cuando eran ocasiones especiales o quería verse muy guapa, se ponía su vestimenta tradicional y se maquillaba. En el Gallo de Oro vi a muchas mujeres con vestimenta tradicional, ya fuera fichando o no. A mi parecer, esa pequeña zona al sur de la ciudad que rodea precisamente al MERPOSUR, compuesta por unas cuantas calles y con un

carácter predominantemente comercial, se ha convertido en otro pequeño enclave indígena, donde lo étnico predomina y se expresa de manera más libre.

Lo anterior trae a colación el texto de James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*. En él el autor examina la idea de que en el discurso público las relaciones de poder entre los grupos dominantes y los dominados están formalmente estructuradas. Frente al grupo dominante los dominados actúan una especie de *performance*, que se trata verdaderamente de una estrategia de resistencia e incluso de sobrevivencia. Los dominantes establecen sus propias reglas de actuación, lo que es aceptable para ambos grupos. Los grupos dominantes han creado a lo largo del tiempo una brecha de poder y exclusión, que los hace amenazadores y temibles, de manera justificada por los hechos. Frente al patrón o al terrateniente, dice Scott, al obrero y al jornalero “el comportamiento público” les exige “formas refinadas y sistemáticas de subordinación social” (Scott, 2004:26). No obstante, tras bambalinas, los subordinados tienen un “discurso oculto”, que se expresa en las pequeñas zonas que detentan fuera de la esfera pública, como “manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público” (Scott, 2004:28). Es decir que hay un espacio en el que se distorsiona o rebate la dominación y su expresión pública, un ámbito en el que la cultura dominada se puede expresar sin el temor público a la discriminación, sanción o castigo social. La zona norte y más recientemente el nicho que rodea al MERPOSUR en San Cristóbal de las Casas, son pequeños territorios en los que la identidad étnica se expresa de manera autónoma. En el centro de la ciudad, las relaciones entre mestizos e indígenas transcurren de forma estructurada. Ahí se pueden observar más claramente las expresiones del prejuicio y la discriminación. Las mujeres indígenas que trabajan en los restaurantes bares del centro de la ciudad y sus alrededores, cuidan de no utilizar su ropa tradicional para laboral, sin embargo en la zona norte o en el Gallo de Oro estas expresiones culturales ocurren más frecuentemente, con mayor confianza y libertad. En este sentido los restaurantes bares como espacios mayoritariamente indígenas, especialmente los ubicados en estas áreas urbanas

que la población indígena ha ido ganando en la ciudad, se pueden leer como lugares donde las expresiones étnicas que salen de la norma del discurso público, se pueden manifestar más abiertamente. En muchos restaurantes bares es común escuchar un rumor generalizado de conversaciones en lenguas indígenas, que no se escucha de manera tan franca en los bares del centro de San Cristóbal.

El interior del Gallo de Oro no es un espacio muy iluminado, el ambiente es más bien semioscuro. En este tipo de lugares donde impera la noche, la penumbra, lo barato, ubicados en el margen de las normas, se encuentran las expresiones más marginales de lo social. Ahí conocí a un chico travesti indígena que llevaba una vestimenta tzeltal y que en ocasiones fichaba. De hecho, en el Gallo de Oro conocí también a un grupo de travestis mestizos que le daban un toque de excentricidad a las noches, porque iban vestidos como *Drag Queens*, con plumas, vestidos elegantes y mucho maquillaje. Todas ellas fichaban. Las características del lugar también facilitaban las transacciones de sexo por dinero. Las chicas no estaban atadas a cumplir con un horario laboral y podían salir en el momento que quisieran. Durante los ocho meses de trabajo de campo, el Gallo de Oro fue cerrado una vez por la policía. Hubo un operativo y los rumores fueron que lo cerraron porque encontraron a una chica menor de edad. Permaneció así unas dos semanas y lo volvieron a abrir. La noche en que lo cerraron algo falló, porque los encargados tenían infiltrados en el gobierno municipal que les avisaban unas horas antes de que hubiera un operativo. En una ocasión que había poca gente, me encontraba platicando con el hermano del dueño y su esposa cuando de pronto les llamaron porque iba la policía para allá. Como no había tiempo y éramos pocos, cerraron el local, apagaron la música y permanecimos en silencio mientras pasaba el peligro. La esposa del dueño me platicó que la policía solía ponerles trampas en ocasiones, mandaban a un joven indígena con una bolsita de droga escondida para que entrara en el local, después llegaban ellos, acusaban al local de venta de droga y les sacaban entre 80 y 100 mil pesos. La última vez que hablé con alguna de mis entrevistadas, a fin del año pasado, me dijo que habían vuelto a cerrar el Gallo de Oro y que en esta ocasión ya llevaba un tiempo sin abrir. Sin embargo, me parece

que es un espacio que en cualquier momento puede reabrir. Sobre todo porque se trata de una experiencia exitosa en términos económicos y novedosa como oferta comercial para la población indígena en la ciudad. Creo que un espacio así volverá a abrir sus puertas, ya sea en el mismo lugar o en otro. En este sentido, la aparición del Gallo de Oro y su éxito responde también a un proceso de complejización y cambio en la ciudad.

Migración, género e ingreso al fichaje y /o trabajo sexual en San Cristóbal de las Casas

Desde el primer capítulo de esta tesis vimos ya con Katherine Bliss (2003) cómo el trabajo sexual ha ido acompañado de la migración en México, desde hace más de un siglo. En los primeros años del siglo XX más del 60% de las trabajadoras sexuales radicadas en la capital del país, provenían del interior de la República, principalmente de los estados más cercanos a la Ciudad de México. La migración femenina no es un fenómeno novedoso, sino más bien algo que a mi parecer había permanecido invisibilizado. Bliss también ilustra el fallo del sueño de la industrialización para los migrantes rurales de esa época, al quebrantar la promesa de trabajos fijos, lo cual colocó a muchas mujeres en posición de optar por el trabajo sexual en épocas difíciles. La autora tiende un puente entre la migración, la pobreza y el trabajo sexual, pero también entre la movilidad social y cierta independencia femenina.

Casi todas las mujeres que fichaban y/o realizaban trabajo sexual salieron de su comunidad de origen siendo todavía unas niñas. Ari salió de Simojovel a los diez años, Lili migró de Sabanilla a San Cristóbal también a los diez años, Guille, aunque nació en San Cristóbal, empezó a trabajar a los 12 años para ayudar a su madre, Rosa viajó de Tabasco a San Cristóbal a los 14 años, mientras que Sara escapó de su madre en Palenque también con 14 años de edad. La vida las colocó en situaciones a las que difícilmente tenían edad para enfrentar, pues casi todas ellas, aunque en ocasiones con redes de apoyo, migraron solas.

En el capítulo anterior vimos cómo la migración por motivos de estudio es común en San Cristóbal y otras ciudades de la región. La migración para estudiar la preparatoria en la ciudad continúa a pesar de que en los municipios indígenas de los Altos se ha extendido la presencia de escuelas preparatorias. También se ha incrementado la migración para estudiar la universidad. Pero algunas mujeres salen a muy temprana edad de sus comunidades, en busca de estudios. Ari y Lili salieron de su comunidad para estudiar. A Lili su padre la llevó de un paraje en el municipio de Sabanilla, su lugar de origen, rumbo a San Cristóbal a la edad de diez años, para dejarla en un internado de monjas Salecianas. La idea era que en el internado ella tuviera un lugar dónde la cuidaran, así como un espacio donde dormir y comer. Lo anterior le permitiría entonces poder seguir estudiando en la ciudad. Aunque ya tenía diez años, su padre la inscribió apenas en el segundo año de una escuela primaria; el internado no era una escuela, sólo un lugar donde las monjas recibían niñas para la vida monástica, aunque la idea de su padre era que ya mayor ella decidiera si se quedaba ahí o no. Ella comenta que aguantó 5 años ahí. Terminó la primaria y alcanzó a asistir a segundo de secundaria. Las monjas le pegaban mucho y las niñas tenían prohibido tener posesiones, así que si regresaba de la escuela con un dulce o le encontraban dinero, la castigaban. Cuando no eran golpes, el castigo consistía en convertir en tortillas 25 kgs. de masa, tarea que le llevaba de las tres de la mañana a las dos de la tarde. Si estaba castigada no podía ir a la escuela, dice que a las monjas no les interesaba que estudiara o no. A los 15 años se puso de acuerdo con una amiga que la ayudó a escapar y poco tiempo después tuvo que dejar la secundaria. El padre de Ari, originaria de un paraje en Somijovel, conoció en Yajalón a una señora que tenía una carnicería y acordó con ella que su hija iba a ir a vivir con la señora, a quien le ayudaría con las labores del hogar y donde tendría casa y comida. Aparte la señora le daría tiempo a Ari de 10 años de edad, para que terminara la primaria en Yajalón. Poco tiempo después Ari decidió que no le gustaba el arreglo y dejó la escuela, la casa de la señora y escapó con unas amigas. No volvió a ver a su familia hasta que tenía 20 años.

El fenómeno de la migración del campo a la ciudad está ampliamente documentado en nuestro país. Sin embargo, las estrategias locales para migrar muchas veces varían. Adabell Gómez Jiménez estudia una institución cultural existente en la región Altos conocida como las *crianzas*, que involucra a una familia rural indígena y una familia generalmente coleta (mestiza) urbana. Se les llama crianzas porque quienes migran son niños o niñas indígenas de entre 8 y 12 años de edad, aunque también pueden ser un poco mayores. Ambas familias acuerdan que el niño o niña viva con la familia mestiza, quien le proporcionará casa, sustento y lo criará, ya sea que vaya a estudiar o no. La diferencia entre las crianzas y la servidumbre o los trabajadores domésticos, está en que a estos últimos se les paga y en las crianzas no. En las crianzas las familias de origen y recepción establecen un compromiso de tipo moral, mientras que en el trabajo doméstico el vínculo es de tipo contractual o comercial. Sin embargo, al referirse al trabajo doméstico la autora comenta que cada vez es más frecuente que las y los jóvenes que vienen a trabajar a San Cristóbal, condicionen su estancia a cambio de que se les permita estudiar. Aceptan bajos salarios, con tal de que se les proporcione un lugar donde alojarse y se les permita estudiar (Gómez Jiménez, 2009). Al parecer Ari escapó a los 10 años de edad, de una crianza.

Pero la salida de la comunidad de origen no es lo que determina su dinámica migratoria. Algunas entrevistadas registran una elevada movilidad. Después de que Ari salió de Simojovel a los diez años, vivió migrando por siete ciudades antes de llegar a San Cristóbal, con alrededor de veinte años. Sara dejó la casa de su madre a los 14 años y vivió al menos en cuatro ciudades, antes de llegar a Jovel. Lili escapó a los 15 años del internado y luego recorrió cuatro ciudades para después regresar a la ciudad de donde escapó. Pero esta movilidad, que se dio principalmente al interior de estado de Chiapas, apenas se corresponde con el alto número de trabajos que han tenido. La migración continua, la precariedad de sus salarios y de sus condiciones laborales, les obliga a cambiar periódicamente de empleo. Por otra parte, sólo una de ellas terminó la preparatoria, dos tienen secundaria trunca y el resto primaria incompleta. Los empleos que tienen están relacionados

generalmente con el sector servicios, trabajan en tiendas de ropa cuando son jóvenes, como vendedoras en negocios de pollo o venta de comida, tiendas de abarrotes, ayudantes de cocina y como empleadas domésticas. El trabajo doméstico es considerado por varios de las y los entrevistados como la opción principal que tiene una mujer indígena que migra a San Cristóbal. Sin embargo, las entrevistadas que trabajan en restaurantes bares actualmente desechan como una opción pedir trabajo para hacer la limpieza en una casa, por varias razones: los salarios son de los más bajos, tienen muy poco tiempo libre y en ocasiones los empleadores varones tratan de abusar de ellas. Lili por ejemplo, trabajó como sirvienta en varios hogares hasta que se enfrentó en dos ocasiones seguidas con abusos del esposo de su empleadora y de ahí en adelante, buscaba trabajo en otros lugares sin considerar el trabajo doméstico como una opción.

Aunque fue un tema tocado por pocos entrevistados, algunas veces no dominar el español puede ser un problema para las jóvenes que migran a San Cristóbal a la hora de conseguir trabajo. Guille por ejemplo, me comentó que si dos mujeres indígenas llegan a pedir trabajo a una tienda de ropa, “contratan a la que hable mejor español”. Después, cuando hablaba acerca de que las mujeres centroamericanas en los restaurantes bares eran más desinhibidas que el resto para buscar clientes por ejemplo, dijo también que a veces estas mujeres se sienten más que las demás por tener una mejor figura o “porque saben hablar muy bien [español]” (MFI-3).

La actual crisis migratoria en la frontera sur de México tiene en algunos sentidos mucha similitud con las historias de las mujeres que trabajan en restaurantes bares o cantinas de San Cristóbal. En las noticias periodísticas vemos historias de mujeres centroamericanas que llegan solas a nuestro país con un hijo pequeño o con una hija adolescente, que se quedan sin dinero, que no tienen a ningún conocido, ni dónde pasar la noche. De hecho, en este sentido las migrantes centroamericanas tienen la ventaja de contar con albergues para pernoctar. Algunas de las mujeres que trabajan en cantinas llegaron a San Cristóbal sin tener un lugar dónde dormir.

Su llegada a la ciudad y su futuro en ella parecen en ocasiones depender mucho de la suerte. Sus decisiones las van tomando de acuerdo a lo que se les va presentando en el camino. En ocasiones no tienen opciones para elegir. Sara por ejemplo, salió huyendo de Chiapa de Corzo. Era menor de edad. Escapó de pronto y llegó a San Cristóbal sin dinero. Fue al Hospital Regional y le inventó al personal la historia de que tenía un paciente enfermo para que la dejaran pasar la noche ahí. Al otro día, sin un peso en la bolsa, conoció a dos hombres, quienes le ofrecieron trabajo, le dijeron que tendría comida y techo seguro, se trataba de un bar donde solicitaban empleadas. Ella vio una solución a su situación presente y accedió.

El ingreso al fichaje y/o al trabajo sexual

Todas las mujeres indígenas entrevistadas que trabajan en restaurantes bares, fichaban. Algunas realizaron trabajo sexual de manera explícita, unas más lo hacían esporádicamente y otras no manifestaron haberlo llevado a cabo.

Algunas de ellas ocultaban su actividad laboral a sus familias y les daba vergüenza decir que trabajaban en un bar. Otras, generalmente las que ayudaban con ingresos económicos a sus familias y las que estaban más alejadas de éstas, aceptaban libremente que trabajaban como ficheras y que su familia lo supiera. Guille por ejemplo, que vive y creció en San Cristóbal de las Casas, donde viven sus familiares y tiene además un negocio en Chamula, en el que vende pollos asados, el día que la entrevisté, al iniciar nuestra plática, resaltó que era comerciante y me dijo en tono de “broma” que ella no trabajaba en un bar, aunque enseguida rectificó y proseguimos con la entrevista. Los padres de Ari no saben que trabaja en cantinas. Cuando lo va a visitar les dice que trabaja en una cocina. En una ocasión que su hermana enfermó y sus padres la llevaron al Hospital de las Culturas en San Cristóbal, Ari debía dar una buena imagen ante ellos y ayudar con las diligencias, así que me pidió que la acompañara para que hiciéramos algunos viajes por sus familiares en mi auto. Cuando llegué al Hospital ella ya me había dicho que me presentaría como su “patrón” y que les diría a sus familiares que ella trabajaba en un restaurante del que yo era dueño. Por otra parte Lili, cuyo hermano vivió con ella

en San Cristóbal durante la época en la que empezó a fichar y a quien mantenía económicamente, no tuvo reparo en que se enterara de su labor y le dijera a su familia. Sara se inició como fichera y trabajadora sexual alrededor de los 16 años, en los días en que conoció a dos mestizos en San Cristóbal después de haber pasado la noche en un hospital por no tener dónde dormir. Me dijo que entonces ganaba entre dos mil y tres mil pesos al día. Cuando dejó Chiapa de Corzo había dejado atrás a su hijo pequeño, pero ya bien establecida en San Cristóbal empezó a mandar fuertes cantidades de dinero para su manutención. Tiempo después se reconcilió con su ex pareja y él y su hijo vinieron a acompañarla a San Cristóbal de las Casas. Su pareja se había dedicado a la albañilería pero debido a los elevados ingresos de Sara no trabajaba, así que a ella no le importaba que él y sus cuñadas se enteraran; de su familia de origen Sara estaba muy alejada. Sara permaneció en el mismo restaurante bar donde empezó a trabajar, pero con el paso de los años, sus ingresos empezaron a disminuir, aunque ella era todavía muy joven. Como vivían en el bar, la familia decidió mudarse y Sara empezó a trabajar en otro restaurante bar. Sin embargo, sus ingresos no mejoraron, más bien siguieron a la baja. Entonces su “marido”, como dicen ellas aunque no se hayan casado, la llevó con una curandera, quien le dio una consulta, hierbas y algunas tareas para que volviera a ganar las cantidades de dinero que solía percibir, lo cual no ocurrió. Actualmente Sara tiene 27 años.

Actualmente, para todas ellas, el ingreso de los bares se ha convertido en algo apenas suficiente para sobrevivir. Debido a que cuando empezaron a fichar y/o realizar trabajo sexual eran adolescentes, muy jóvenes o una novedad en el circuito de restaurantes bares, todas tuvieron un boom de bonanza económica. No obstante con el paso del tiempo y la constante llegada de mujeres nuevas en esta actividad laboral, además del deterioro físico que provocan el alcohol, las desveladas diarias, el poco descanso y una vida ajetreada, sus ingresos van decayendo notablemente, hasta que finalmente como muchos otros el fichaje y el trabajo sexual para ellas se convierten en trabajos poco remunerados.

Como ya vimos, la migración a las ciudades tiene como motor a la pobreza extrema, a la “necesidad económica”. Sus trayectorias migratorias personales, largas, van dibujando un cierto aislamiento alrededor de ellas, una ruptura de los lazos familiares y una descomposición de sus redes de apoyo, que como en un círculo vicioso duran poco debido a su incesante movilidad. Excepto una, que era soltera, la migración a San Cristóbal del resto de las mujeres que trabajaban en bares, estuvo marcada por una ruptura de pareja. De hecho la entrada al fichaje y/o al trabajo sexual se dieron en épocas de su vida cercanas a esas rupturas o como consecuencia indirecta de ellas.

Todas la que habían tenido “marido”, como dicen ellas aunque sólo hayan vivido en unión libre –de hecho sólo una de estas se había casado formalmente-, se habían juntado siendo adolescentes. En un par de casos ocurrió que como ellas, sus ex maridos formaban parte de poblaciones móviles. Se trataba de dos policías estatales, a los que periódicamente cambiaban de lugar de residencia, además de que se ausentaban del hogar durante meses. Tres de ellas habían tenido hijos de dos parejas diferentes; los hijos de las demás eran de un solo padre. Pero lo que está detrás de estas uniones fallidas, es una estructura patriarcal de género. Relaciones conyugales en las que ellas no tienen poder de negociación. Guille tuvo su primer hijo siendo una adolescente y su ex marido era aproximadamente 25 años mayor que ella. Sara me dijo que entre los 14 y 15 años se juntó “con un señor”, refiriéndose a su ex marido. Algunas de ellas volvieron a tener hijos con los mismos hombres aunque no volvían a estar juntos. Rosa, la única que se casó formalmente, se separó de su esposo porque él la golpeaba mucho y la celaba de tal manera que no la dejaba salir. “Bien moreteada andaba yo”, comenta. El padre de Rosa quería meterlo a la cárcel pero ella no quiso; cuando le pregunté por qué, me respondió: “porque era el padre de mis hijos” (MFI-4). Excepto la que estaba soltera, todas tenían entre dos y cuatro hijos.

En un momento determinado se encuentran a sí mismas en la ciudad como mujeres solas, al frente de una familia. Ante una crisis emocional, económica o de cualquier

tipo, no tienen redes de apoyo sólidas, que las ayuden a superarla y las decisiones que van tomando frente a la vida son más bien emergentes, improvisadas.

Cuando digo que las épocas de su vida en que entraron al fichaje y/o al trabajo sexual, coinciden con los periodos en que se separaron de sus ex maridos, no me refiero a que hayan tomado la decisión de fichar y/o realizar trabajo sexual por despecho o venganza, sino a que hecho de convertirse en jefas de familia sin redes de apoyo o cuyas redes eran muy débiles, detonó para ellas una emergencia económica a la que debieron hacer frente con los pocos recursos que tenían a la mano.

Guille, ya separada de su ex marido, comenta:

“Bueno yo en mi caso ahorita, nada más tengo tres a mi cargo, pero son muchos gastos, a mí no me alcanza y pues tuve que meterme a trabajar en eso [en un bar]. Y así hay muchas muchachas que así lo hacen también... y yo sola pues no puedo, ese es el motivo por el que me metí a trabajar” (MFI-3).

Dice que ella evaluó dónde podía entrar a trabajar. En una tienda no porque les piden estudio y ella sólo estudió hasta tercero de primaria. “Sólo en un restaurante pero de ayudante de cocina, me pagaban 800 quincenal y todavía tenía que sacar yo para el pasaje, salir a las 11, 12 de la noche y agarrar taxi, y ganando 800 quincenales...por eso te digo que no me quedaba otra que meterme a trabajar en eso” (MFI-3).

Rosa, ya separada, trabajaba como cocinera en una marisquería y un día sus compañeros de trabajo fueron a festejar un cumpleaños al Gallo de Oro y la invitaron. Entonces empezó a ir al Gallo de Oro a divertirse. Luego:

“Empecé a preguntar con una encargada de ahí, oye disculpa, pero con miedo no, oye disculpa será que no necesitan una mesera. Sí hija quieres trabajar, ven

mañana. ¿Pero tú tomas? Sí pero puro gusto. Y ya ahí empecé [a fichar]. Y ya como que ganaba yo más así, mejor lo abandoné el otro trabajo, ya me vine para acá". (MFI-4).

Dice que a ella no le importó:

"Me trajeron ahí [al Gallo de Oro] y yo no conocía, me valió madre todo no, lo que me importaba era tener para los pañales y la leche de mis hijos... chingá, creo que gano más dinero acá que allá... me llamaban mucho los clientes, siempre he tenido suerte" (MFI-4).

Creo que no es posible determinar si tiene más peso la necesidad económica, la separación de la pareja o la vulnerabilidad en la que las coloca la migración y la movilidad, porque se trata de procesos simultáneos, que conforman una red contextual que presiona, oprime. En medio de estas dinámicas personales que están ancladas a problemas de tipo estructural, estas mujeres deben tomar decisiones. Ante las cuestiones decisivas de la vida o de crisis vital, no tienen generalmente un abanico de opciones, sino una solución emergente que pasa ante sus ojos.

La pobreza extrema, vinculada a su pertenencia étnica como parte de la población más pobre no sólo de la región sino del país, el sistema vertical de género, su condición migratoria, el racismo y su actividad laboral como veremos más adelante son en el fondo procesos estructurales que determinan de alguna manera las vidas y el proceder de las mujeres indígenas que trabajan en las cantinas de San Cristóbal de las Casas.

Ante este panorama me surgió el cuestionamiento de las decisiones que ellas realizan con opciones más amplias. En el primer capítulo vimos el planteamiento de cómo a algunas mujeres el trabajo sexual les da cierta independencia del dominio conyugal y familiar, además de que les otorga cierta independencia económica con

la que no contaban y una libertad de movimiento que no experimentaban antes. De hecho en el presente capítulo hemos visto en la historia de Sara, cómo la independencia económica que le proporcionaron el fichaje y el trabajo sexual, le permitió un poder de negociación y de toma de decisiones, que no tenía antes. En el capítulo cuatro vimos también cómo algunas jóvenes indígenas que migran a San Cristóbal de las Casas experimentan también una libertad que les permite vivir su sexualidad fuera de las restricciones hegemónicas de la comunidad.

James Scott plantea la idea de que tal vez algunas de estas decisiones resultan en última instancia una especie de espejismos que esconden detrás determinaciones estructurales. Al analizar los casos de la dominación de un sexo por el otro y de la cultura de la clase obrera, describe cómo mujeres enroladas en la vida familiar y la procreación, tienen la oportunidad de elegir entre un trabajo y otro, aunque tengan que trabajar. A respecto escribe: “Ambos casos ilustran qué tan esencial es la existencia de alguna posibilidad de elegir para incrementar las oportunidades de la incorporación hegemónica” (Scott, 2004: 47).

Los lugares donde viven las mujeres entrevistadas que trabajan en restaurantes bares son generalmente una especie de vecindades donde comparten un baño para todos y en los que rentan un solo cuarto, de unos 2 por 1.5 m. y por los que pagaban en 2014 un promedio de 500 pesos al mes. Este tipo de oferta de alojamiento se encuentra diseminada por toda la ciudad para la población indígena de la región que busca hospedaje en San Cristóbal, una oferta de alojamiento sorprendentemente precaria y radicalmente distinta a la que esta ciudad cosmopolita brinda al turismo nacional o internacional en su centro histórico y colonial. La mayoría de las entrevistadas cuando van conociendo el ambiente y la dinámica de trabajo en la cantina, buscan rentar sus “cuartos” de tal manera que les queden lo más cerca posible de su trabajo, porque como suelen salir alcoholizadas y a altas horas de la noche del trabajo, si no vivieran cerca se verían en la necesidad de pagar taxis a diario, lo cual afecta su apretado ingreso, además de que las pone en mayor riesgo. Si viven cerca entonces, pueden ir caminando de su casa al trabajo

y de regreso. En este contexto podemos decir que ellas tienen la libertad de elegir el lugar donde viven, pero lo anterior también se puede leer como parte del constreñimiento estructural, como cuando en las instituciones totales o en los sistemas de dominación y subordinación las personas tienen pequeños resquicios de elección, pero en realidad no se trata de la libertad de elegir una vivienda digna, por ejemplo.

Albert Camus en *El mito de Sísifo* analiza el problema del suicidio. Decidir si la vida vale la pena de ser vivida o no, le parece una pregunta filosófica fundamental. “Muchas son las causas para un suicidio”, dice, y “lo que desencadena la crisis es casi siempre **incontrolable**” –las negritas son más-. El que va a cometer suicidio lo va de alguna manera preparando en el silencio de su corazón, prosigue Camus. Sin embargo: “La gente se suicida rara vez... por reflexión”. El hecho de que en un mal día algún conocido le conteste mal a un suicida en potencia, puede de hecho, comenta el autor, detonar el suceso, ser como la gota que derrame el vaso (Camus, 1985). Es decir, que puede ser cualquier cosa, no importa cual. Existe un cúmulo de circunstancias que clama por un orificio de salida. Me parece que es posible que suceda lo mismo acerca de la decisión que debe tomar una mujer con una serie de circunstancias como las que rodean a las mujeres entrevistadas, de iniciarse en un camino como el fichaje o el trabajo sexual. Es decir, que no es tan importante lo que finalmente desencadena la decisión, como el contexto pasado y presente que enmarcan esa elección determinada. Y por contexto pasado y presente tengo que referirme, siguiendo a Guiddens, no sólo a cuestiones socialmente estructurales, sino también a una historia y un presente individuales.

Relaciones interétnicas en los restaurantes bares

En San Cristóbal hay algunos restaurantes bares que tienen mucho tiempo funcionando y ya están consolidados. Otros más aparecen y desaparecen, generalmente por las mismas zonas de la ciudad. Algunos más sólo cambian de dueño. Este es el caso del Carnaval, un restaurante bar que fue como mi centro de

operaciones durante el trabajo de campo en San Cristóbal. A lo largo de ocho meses El Carnaval cambió de dueño cuatro veces. Lo conocí por Karla, una joven hondureña que iba a fichar ahí por las tardes. Ella me presentó a Lulú, la entonces dueña, una indígena chamula. El Carnaval se encuentra a un par de calles del MERPOSUR, tiene un espacio amplio para las mesas de plástico que ocupan los clientes y una rocola muy moderna. A la entrada se encuentra un comedor de madera, donde se sientan la dueña y algunas jóvenes que trabajan ahí. A un costado se encuentra una pequeña barra, la cocina y los baños. Además de Lulú, quienes trabajaban por un sueldo eran la cocinera, un joven mesero que siempre usaba zapatos de tacón y Ari, quien se convertiría en una de mis mejores amigas. El resto de las chicas que llegaban a trabajar al bar, lo hacían sólo por la ficha. Al poco tiempo me llevaba bien con todo e incluso planeábamos actividades fuera del horario de trabajo, como ir a la Feria anual de la ciudad. Lulú era muy amable pero también muy espléndida, le gustaba beber y gastaba mucho en eso. En una ocasión se fue de parranda y extravió el dinero de la cuenta del día. No pasó mucho tiempo para que empezara a tener problemas para sostener los gastos del negocio y finalmente lo perdió.

Además de Karla, al Carnaval iban a fichar otras tres mujeres centroamericanas: Cloe, Joana y Celia. Cuando Lulú ya no pudo seguir con el bar, se lo traspasó a Cloe, una guatemalteca, alta y atractiva cuyo marido, un indígena chamula, estaba preso, pero le dio el dinero para la inversión del bar, que incluía la renta del local y los gastos de manutención. Pero Cloe resultó ser más parrandera que Lulú y unos cuantos meses después perdió también el lugar. En el periodo en que Cloe era dueña del Carnaval, el resto de las centroamericanas tenían un lugar seguro donde trabajar y en el que se sentían a gusto y apoyadas. Karla y Joana llegaban por la tarde y al cerrar el bar se iban a trabajar a Las Rocas, que cerraba generalmente a las tres o cuatro de la mañana. Tenían dos trabajos para completar sus ingresos porque algunas veces lo que percibían en Las Rocas no les alcanzaba para sus gastos. Celia era hondureña y también fichaba en el Carnaval, pero ella solía llegar

más temprano. Los días en que no hacía el suficiente dinero ahí, se iba por las noches al Gallo de Oro a seguir trabajando.

Ari es de origen tseltal y mientras era mesera y fichaba en el Carnaval, nos hicimos buenos amigos. Lleva entre 8 y 10 años trabajando en los restaurantes bares y sólo tiene 29 años. Las centroamericanas en el bar se acompañaban y su ayudaban unas a otras. De hecho era porque Cloe la dueña era centroamericana que el resto trabajaba ahí con su permiso. Karla, la hondureña que me llevó ahí, me llamaba a su mesa para platicar o porque en ocasiones me presentaba gente. Algunas veces mientras estaba sentado con ella, me di cuenta del sentimiento de superioridad que algunas centroamericanas tenían frente a las mujeres indígenas. Karla sabía que Ari era mi amiga pero no le hablaba, mostraba de hecho una indiferencia exagerada cuando Ari atendía nuestra mesa. A veces Ari la saludaba y Karla no le contestaba y si Ari volvía a hacer otro comentario, Karla simplemente actuaba como si ella no existiera. Cloe se llevaba tenía un trato más bien maternal hacia todas las mujeres en el bar. Muchas veces cuando Celia iba a trabajar por la noche al gallo de Oro, Cloe la acompañaba. Había entre las hondureñas una especie de sentimiento de solidaridad. En una ocasión Karla hizo un comentario burlón acerca de que las mujeres indígenas no sabían usar tacones altos, de que no tenían la suficiente higiene y que no se cambiaban la ropa interior. En una ocasión decidí invitar una cerveza a Ari y le pedí que se sentara con Karla y conmigo. Ari estuvo callada todo el tiempo Karla al hablar, la ignoraba por completo. Ese fue un momento incómodo. El resto del tiempo no se sentía tensión entre grupos en el bar, pero la solidaridad y el sentimiento de grupo existían. Tiempo después conocí a un grupo de jóvenes ficheras mestizas, nacidas en San Cristóbal y en otras ciudades del estado. Ellas se reunían también entre sí, por ejemplo al salir de un bar, compartían un taxi que las fuera a repartir a sus casas. Ellas trabajaban en el Gallo de Oro durante las noches, así que descansaban de día y ya por la tarde se empezaban a preparar para el trabajo. Al gallo de oro como dije anteriormente iban tanto indígenas como mestizas o centroamericanas. Esto llamó mi atención al percatarme de que casi el

100% de los clientes en ese lugar son hombres indígenas. Mi plática con Guille ilustra mejor lo que sucedía. Cuando hablábamos al respecto, me dijo:

“Los indígenas invitan a de todas las mujeres, ya sean centroamericanas, indígenas, coletas. Los coletos son más codos, ¡los mestizos! [Dice ella] “y además buscan a la que esté más bonita, que tenga mejor cuerpo... Los indígenas no, [a] ellos les vale, sientan lo que sea. Los indígenas gastan mucho, más que los coletos, ellos llevan [dinero] y se olvidan” (MFI-3).

Después de que Cloe perdiera El Carnaval, Sara y su actual marido, un joven indígena con el que tiene tres hijos, que trabaja en un negocio del sector servicios y además vende cocaína, adquirieron el bar. Sara habla chol y poco tiempo después de que se desempeñaba como dueña del lugar, porque ella lo atendía, Karla y Joana dejaron de ir a fichar y Celia ya no llegaba tan temprano como acostumbraba. La red de apoyo entre centroamericanas, se había fracturado. Cloe se quedó a fichar en El Carnaval por las tardes pero después se fue de tiempo completo a otro restaurante bar y a Lulú no la volví a ver sino hasta varios meses después, fichando en una cantina de la zona norte, ataviada con su ropa tsotsil. Unas semanas antes de terminar el trabajo de campo, Sara también traspasó el Carnaval, no porque ella no haya puesto muchas energías en el negocio, sino porque no había la suficiente clientela y no le funcionó.

Guille trabaja en Las Rocas y dice que ahí “no llegan” mujeres que hablen tsotsil o tesltal. Ella creció en San Cristóbal y aunque sus padres son indígenas, sólo habla español, pero entiende tsotsil. En las Rocas sólo trabajaba una mujer indígena: Nora, que era muy joven y bonita, pero Guille comenta: “Nora es muy apartada”. Nora siempre se sentaba en una mesa, sola, aparte de las demás mujeres del bar. Un día el dueño, cuya esposa es hondureña, corrió a Nora del bar porque tuvo una pelea con otra chica.

Cuando corrieron a Norma llegó a trabajar Ame, otra indígena que entrevisté, y se sentaba en la mesa del fondo, sola, exactamente donde se sentaba sola Nora. El resto de las mujeres se sentaban en una mesa juntas: Diana, Roxy, Jany, Reyna, Guille. Dice ella que algunas de las centroamericanas y mestizas “se creen superior porque piensan que tienen un cuerpo bonito o porque saben hablar muy bien [español]. Hay veces que rechazan a las personas”, y abunda: “Las centroamericanas son más aventadas que las mexicanas y las indígenas son más dejadas” (MFI-3).

Además del Carnaval Ari casi no va a fichar a otro bar porque dice que las jóvenes que trabajan ahí no la van a ver bien, porque compiten mucho por los clientes, que muchas ya la conocen. Un par de veces la invité a las Rocas, le dije que le pagaría la ficha y ella no quería ir. Pero la tranquilicé diciéndole que iba conmigo y yo podía invitar a quien quisiera. Entonces se animó. En primer día no quería ni ir al baño por temor a que las otras mujeres le dijeran algo. En el nuevo escenario de los restaurantes bares en que conviven mujeres de diversos orígenes étnicos y nacionales, la dinámica de las relaciones interétnicas incluye solidaridad entre grupos, competencia, prejuicios y discriminación.

Pero no sólo existe cierta barrera entre grupos étnicos y nacionales o entre centroamericanas, mestizas e indígenas. Al interior de la población indígena de la ciudad también hay diferencias porque llegan mujeres a la ciudad de una variedad amplia de grupos étnicos. Cuatro de las mujeres que entrevisté del circuito de restaurantes bares hablaban tzeltal, dos chol, una tsotsil –otra que entendía tsostil- y una más chol.

Cuando Lili me narró cómo llegó a trabajar a un restaurante bar de la zona norte de la ciudad, dijo lo siguiente:

“Entonces ya una compañera de ahí [de Los Potrillos] me dice: se ficha bien en El Mezcal, vamos, es la hermana de doña Maru, vamos allá dice. No quiero, es que no

me gusta [respondió Lili]. Me decía la chava: vamos, allá se ficha pura media. No quiero, dije. Dice: vamos. Pero yo me imaginaba El mezcal que era como una palapita, así más o menos lo imaginaba yo. Y no, ¡cuando voy viendo! Pues sí le saqué un poco porque son puras chamulas pues allá, daba miedo. Ya de ahí me quedé, ya no me moví de ahí. Ahí me quedaba yo a fichar, a meserear”. (MFI-5)

Es conocido en San Cristóbal que la zona norte, aunque viva ahí población indígena de diversos orígenes étnicos, es mayoritariamente chamula y la lengua que más se habla es el tsotsil.

Salir del fichaje y/o del trabajo sexual

En este último apartado empezaremos por revisar algunos aspectos de las historias de las mujeres que trabajan en cantinas, para luego compararlas con las de las mujeres migrantes que no trabajan en un bar y con algunas que habían dejado el trabajo del bar de manera permanente, al momento que las entrevisté.

Sara y Lili han trabajado en 4 restaurantes bares distintos en San Cristóbal, Ari en 5. No sólo han tenido una trayectoria laboral variada antes de dedicarse a fichar y/o realizar trabajo sexual, sino que en el mismo circuito de restaurantes bares de la ciudad ellas ya conocen a varios dueños, a otras mujeres, a taxistas, meseros y encargados de cantinas. Su red de apoyo laboral está dentro de ese ámbito de relaciones. Ahí se enteran de a dónde ir a trabajar, ahí las invitan a otros lugares cuando buscan mujeres y ahí mismo se enteran de dónde no son bien vistas. En el caso de las centroamericanas, estas redes laborales son también de nacionalidad y amistad.

Cuatro de las 9 entrevistadas indígenas que trabajaban en restaurantes bares llevaban entre 6 y 11 años trabajando en ese círculo laboral. Sara es la que más tiempo lleva trabajando, no obstante, Sara dejó de trabajar un tiempo, cuando se juntó con su actual marido, que le compró una casa y le puso una señora para que

le ayudara con los niños. Pero su marido pronto cayó en una adicción tan fuerte a las drogas, que terminó vendiendo la casa: Sara se separó de él y volvió a trabajar. Cuando Sara fue dueña del Carnaval ya se habían reconciliado, él había pasado un tiempo en la Ciudad de México, aparentemente estaba recuperado y Sara dejó de trabajar otra vez. Sin embargo, en la época en que empezaron a tener problemas de solvencia con el bar, a su marido lo metieron preso con un cargo de venta de drogas. Entonces Sara, todavía al frente del Carnaval, fichaba en su mismo bar y en ocasiones iba a trabajar por las noches al Gallo de Oro para completar sus gastos y mantener a flote el negocio. Pero este ir y venir del fichaje y/o trabajo sexual, no es exclusivo de Sara. Guille por ejemplo, cuando le va bien en su negocio de pollos, no va a trabajar a las rocas, pero cuando le va mal, entonces va al bar. Cuando terminé el trabajo de campo Ari salió de trabajar en los bares un tiempo, porque se enteró de que estaba embarazada y porque decía que ya no quería tomar tanto. El padre del bebé que tendría era el papá de su primer hijo, pero en cuanto se enteró del embarazo, la dejó. Ari regresó a los bares y sólo dejó de trabajar un pequeño periodo que cubrió unos cuantos días antes de dar a luz y menos de un mes después. Lili dejó de trabajar un par de veces y entró a trabajar en una cocina económica, pero regresaba a los bares en cuanto las dificultades económicas la acorralaban. Y es que por un lado, resulta común que las personas en general cuando cambian de empleo o emprenden algo nuevo, si no les funciona, regresen a lo que saben hacer, donde tienen conocidos, contactos y conocen la dinámica del trabajo; pero por otra parte, creo que ellas regresan a los bares también porque no salen del círculo de la vulnerabilidad, del nudo de opresión estructural. Siguen siendo jefas de familia, sin redes de apoyo en la ciudad, con relaciones de pareja desiguales, con oportunidades de trabajo limitadas, inestables y ubicadas en el último peldaño laboral.

En contraste, un aspecto que unía a 4 de las 5 mujeres indígenas que vivían en San Cristóbal y no trabajaban en restaurantes bares, era que habían llegado a la ciudad para estudiar y la educación había sido un elemento constante a lo largo de sus vidas. Una de ellas tenía una licenciatura, otra era promotora de salud, terminó la

preparatoria y su actividad laboral, que inició inmediatamente después de terminar el bachillerato, había estado estrechamente relacionada con el ámbito académico; la tercera había sido maestra para adultos y todavía trabajaba dando asesorías una vez a la semana, aunque su actividad laboral era variada.

Por otra parte la religión, aunque apareció sólo en las historias de dos de las mujeres que no trabajaban en cantinas, me pareció un elemento sobresaliente en sus vidas como instancia que las alejó de los restaurantes bares. Jose es bautista, salió de una comunidad de Chenalhó tras los conflictos generados por la matanza de Acteal. Debido a eso tuvo que dejar la primaria en su comunidad por dos años pero su padre la trajo a San Cristóbal para que la terminara. Tiempo después, cuando estaba estudiando la prepa y trabajaba en una tienda de ropa al mismo tiempo, en su trabajo la acusaron de robar mercancía y le exigían el pago de lo perdido. Jose cuenta cómo el pastor de iglesia le ayudó a solucionar y salir de ese problema:

“...asisto en un templo, yo fui a hablar con mi pastor, y yo le dije, mire me paso esto... me paso esto y me dijo: no te preocupes, yo voy a hablar con tu jefa. No sé qué le fue a decir y ya hablé [con él], y ve a dejar la llave que tienes, me dijo” (MMI-3).

El pastor había convencido a la dueña de la tienda de que Jose una había tomado la mercancía que faltaba. El día que fue a entregar la llave que tenía, la dueña le pidió que siguiera trabajando para ella, pero Jose ya no quiso y se despidió. Jose tiene actualmente 28 años. A continuación un pasaje en el que describe el tiempo que lleva en esa religión y el apoyo que recibe de la iglesia:

“El pastor se preocupa mucho también por los jóvenes, y entonces como yo tenía trece años desde que empecé a asistir a esa iglesia, porque estaba en la secundaria, no ya catorce, pues... yo quería empezar por los malos caminos, no, porque conocí a una amiga, y ella tenía muchos amigos, me presentaba a sus amigos y así, y este un día vamos al parque y vamos a pasear, y vamos a esto y vamos al otro, y ya me estaba gustando eso, pero su hermano de ella pertenecía a esa iglesia, me dijo, no Lucy tu no vas a ir a ningún lugar, ahorita no, era un día domingo, ahorita no vas a ir al parque,

ahorita vamos a ir a la iglesia... Me gustó pues, cuando llegamos la primera vez, me gusto, pues, el pastor era muy amable, y platicaba mucho conmigo, que como estaba, que cualquier cosa que yo le comentara, que no me sintiera sola en la ciudad, que porque él iba a estar al pendiente de mí, y así me dijo, y yo le digo bueno... y creo que a ese señor le sentí mucha confianza también y me decía, tienes dinero, tienes gasto, o a veces me daba despensa, entonces con eso me apoyé, y más en la universidad que a veces no tenía, me daba despensa, y me llegaba a ver en mi cuarto, que como estaba, como sigues, y me decía échale ganas, y nosotros vamos a orar por ti, que Dios te va a ayudar a salir adelante... Dios necesita mujeres profesionistas, él me decía así, pues así también era un apoyo moral, que me daba, y entonces se sentía que los apoyos pues se venían de todos lados" (MMI-3).

Hubo un tiempo en la ciudad en que a Jose le empezó a gustar salir a pasear, tener amigos, divertirse. Entonces conoció a un grupo de amigas que trabajaban en cocinas económicas, que salían con chicos y tenían muchos amigos. Aquí un extracto de su experiencia al respecto:

"... salía con ellas y me presentaban a todos sus amigos... Me presentaron a uno de sus amigos y me dijo que si quería ser su novia, y yo le dije que no, y por qué no, si todas tus amigas tienen novio [contestó el amigo]; y yo le dije no, no me gusta así, pero, que hasta a fuerzas me intento besar ese hombre, entonces me dio mucho miedo y le dije: ya no quiero salir con ustedes... bueno, ya era grande la señora, a lo mejor ya tenían sus veintiocho años y trabajaba en una cocina económica y era soltera, pero tenía a su novio... y ellas si se iban, se iban a tomar en bares, sí, pero como yo ya me dejé de ellas, yo ya no quiero salir con ellas, y más que me llevaron en la iglesia, como que dije pues, si hago esto me voy a echar a perder, pero ya iba en malos caminos" ((MMI-3).

Lia de 254 años, es otra entrevistada a la que indirectamente la religión la alejó de los restaurantes bares en San Cristóbal. También originaria de una comunidad en Chenalhó, Lia tiene poco tiempo viviendo en San Cristóbal, pero cuenta que la religión le hizo apartarse las experiencias relacionadas con el alcohol desde muy pequeña. Sus padres salían a trabajar fuera de su comunidad y desde los ocho años la dejaban a cargo de sus hermanos, casi sin dinero para su manutención. Cuando regresaban a casa sus padres acostumbraban a beber juntos y peleaban constantemente. Lia es adventista y narra así su experiencia en esa época:

“... solo en las tardes voy, como estudio en las mañanas [al templo], no puedo llegar, solo en las tardes, porque crecí ahí, desde los once años, acepté esa religión, no precisamente esa religión, sino a Dios, acepté y mis papás tomaban y tomaban, yo llegaba en la iglesia, me despreciaban por eso... Me acuerdo cuando salí de primaria pues este... mis papás estaban peleados, salí solita, sin que nadie estuviera ahí, ahí solita en la clausura [de sexto año de la escuela primaria] todo... pero sí, sí pude salir adelante, bueno no tanto, ahorita estoy estudiando... pero como le digo siempre a, a personas que si este, si me, cuando me preguntan a mí ¿Cómo lo has hecho? O ¿Cómo pudiste? Pues siempre le digo, que con la gracia de Dios, por el amor que me tiene, pues sí, estoy aquí, luchando, aunque si, la verdad a veces es muy difícil...” (MMI-4).

En las zonas y colonias predominantemente indígenas de la ciudad se puede encontrar templos e iglesias católicas y de diversas religiones cristianas. Robledo (2009) analiza la relación entre la religión y el ser mujer en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Retomando un concepto del clásico de la antropología inglesa, Víctor Turner, la autora explora los lazos de solidaridad que se crean entre la población que se congrega alrededor de las iglesias y templos en las zonas indígenas de la ciudad.

Turner examina los rituales de pasaje a la adultez en una tribu africana. Existe en el ritual un momento en el que los jóvenes no son niños, pero tampoco son adultos, denominado por el autor como periodo *liminal*. Se trata de una etapa ritual y vital, caracterizada por la solidaridad entre los participantes, por un compañerismo casi místico. A este contexto de solidaridad que se forma alrededor de los jóvenes, se le conoce como *communitas* (Turner, 1978). Las redes de ayuda mutua que se forman alrededor de muchas iglesias protestantes y otras pertenecientes a un ala progresista del catolicismo, son fuertes y resistentes. Sirven de guía y sustento precisamente en momentos críticos de la vida, en los que hay que tomar decisiones determinantes y esenciales.

Bibliografía

- Zarco Mera, Ángel (2009). *Migración y trabajo sexual indígena en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: implicaciones en salud sexual y reproductiva*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS-Unidad Sureste.
- Camus, Albert (1985). *El mito de Sísifo*, Ed. Losada Buenos Aires-Alianza Editorial, (Editions Gallimard, París, 1951), Barcelona, España.
- Bliss, Katherine Elaine, (2003). "Figuras revolucionarias: prostitutas, trabajo y comercio sexual en la Ciudad de México, 1900-1940", en Gutiérrez de Velazco, Luzelena, *Género y Cultura en América Latina. Arte, historia y estudios de género*, El Colegio de México.
- Gómez Jiménez Adabell (2009). "Las crianzas en San Cristóbal de las Casas", en Freyermuth-Enciso, Graciela y Meneses Navarro, Sergio (Coords.) *De crianzas, jaibas e infecciones. Indígenas del sureste en la migración*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México, D.F.
- Scott, James (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ediciones Era, México D.F.
- Robledo Hernández, Gabriela Patricia (2009). *Identidades femeninas en transformación: religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*, CIESAS, México.
- Turner, Víctor (1978). *La selva de los símbolos*, Editorial Siglo XXI.

CONCLUSIONES

Cuando me he referido a que los conceptos de violencia estructural y de interseccionalidad se complementan, lo digo porque Farmer plantea el estudio de la conexión entre ejes de opresión como el racismo, el género y la clase; pero desde mi punto de vista, los estudios sobre interseccionalidad, además de que citan la obra de Farmer y se refieren a formas distintas pero estructurales de opresión, abonan y dan una mirada más amplia a esta perspectiva teórica, al hacer énfasis y señalar la existencia simultánea de otras identidades opresivas como la ocupación, la orientación sexual, la etnia y los que puedan sumar diferentes grupos de población.

El papel que ha desempeñado la religión en la región Altos es paradójico. Ha sido motivo de violencia y muerte pero también vehículo de unión y solidaridad grupal y humana profundas.

Las relaciones asimétricas de género marcan las relaciones conyugales y comunitarias de las mujeres indígenas que trabajan en cantinas de San Cristóbal de las Casas

Actualmente el racismo no sólo es un problema visible y reconocido a nivel nacional, sino que sirve de trasfondo para el escenario de las relaciones interétnicas en San Cristóbal. Existen una serie de barreras que se expresan en distintos ámbitos sociales y espacios públicos de la ciudad, relacionadas con la manifestación de prejuicios étnicos y actos de discriminación y violencia en distintas interacciones entre mestizos e indígenas. Se trata de un añejo sistema jerárquico de castas, que si bien ha ido transformando con el tiempo dando paso a una mayor presencia y poder de negociación de la población indígena, sus raíces permanecen fuertes y robustas.

Debo confesar que en el transcurso de este proyecto, desde que en el trabajo de campo debía asignarle títulos a cada categoría de invitados, se me empezó a dificultar colocar tantas siglas en el grupo de las mujeres migrantes indígenas que fichan y/o realizan trabajo sexual, porque tenía que diferenciarlas de otras mujeres migrantes indígenas (que no fichan ni realizan trabajo sexual). Posteriormente, al escribir el capítulo de resultados, la dificultad se magnificó, porque estuve a punto de referirme a ellas en la escritura del último capítulo, con acrónimos como MMIFTS (Mujeres Migrantes Indígenas, que Fichan y/o realizan Trabajo Sexual) y a las Mujeres Migrantes Indígenas (que no fichan ni realizan trabajo sexual) como MMI, para que el lector pudiera diferenciarlas. Diferenciarlas también de los varones indígenas que migran, porque además resulta tedioso estar escribiendo títulos tan grandes a la hora de leer y escribir en cada ocasión que me refiera a ellos o a ellas. En el segundo capítulo menciono que la AWID (2004) plantea como una tarea importante de los estudios sobre interseccionalidad, precisamente el dar cuenta de la vida de mujeres (y yo añadiría hombres) cuyas vidas reflejan una mayor suma de identidades opresivas. La dimensión histórica que propone Farmer por otro lado, para los estudios sobre violencia estructural, resulta de especial importancia para entender la migración indígena y la dinámica interétnica regional pero principalmente la que se desenvuelve en el ámbito urbano de San Cristóbal de las Casas entre indígenas y mestizos. Una historia marcada por la dominación y la exclusión, pero también por una lucha constante entre ambos grupos étnicos y una resistencia terca y perseverante de los pueblos indígenas de la región. La revisión histórica de los procesos de urbanización de San Cristóbal, constata también que los pueblos indígenas no son comunidades cerradas y homogéneas, sino grupos dinámicos y en constante cambio, que tienen conflictos internos, que reagrupan y reconstituyen su identidad grupal permanentemente.

En las historias de las mujeres indígenas migrantes que fichan y o realizan trabajo sexual, se mezclan el racismo y la confluencia de otros ejes de opresión individual como el hecho de ser mujer, migrante, indígena, fichera, trabajadora sexual y pobre extrema. La violencia estructural y la interseccionalidad nos permiten concluir que

observar e interpretar la realidad de mujeres cuyas vidas expresan una suma de ejes de opresión, muestra también la confluencia de una historia grupal e individual de exclusión y vulnerabilidad.

Estos procesos estructurales, afectan de manera diferenciada a unas mujeres, unos más que otros, la vida de cada mujer entrevistada. No sólo porque algunas entrevistadas no trabajaban como ficheras y/o trabajadoras sexuales y otras son centroamericanas, sino porque el interior del grupo de mujeres que fue foco principal de nuestra atención, también lo que Farmer y las y los teóricos de la interseccionalidad llaman ejes de opresión, actúan de manera diferencial en la vida de unas y de otras.

Bibliografía

Association for Women's Rights in Development [AWID] (2004). *Interseccionalidad. Una herramienta para la justicia de género y la justicia económica*, Derechos de las Mujeres y cambio Económico, No. 9, agosto, Toronto, Ontario.