



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS**

***“El espíritu de lucha femenino como factor importante en los  
movimientos sociales: Mujeres del campo, género y la  
cuestión campesina”***

**ANA ROSA DUARTE DUARTE**

***Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas***

***Directora: Dra. Margarita Zárate Vidal***

***Asesoras: Dra. Angeles Sánchez Brinças***

***Dra. María Luisa Tarrés Barraza***



**MEXICO, D. F.**

**DICIEMBRE 2001.**

# INDICE

<b>I. Introducción.....</b>	<b>3</b>
<b>II. El espíritu de lucha en perspectiva.....</b>	<b>8</b>
a. Poder y liderazgo.....	9
b. identidades de género.....	15
c. Identidad, etnicidad y espíritu de lucha.....	18
d. Socialización y constitución de la personalidad.....	19
<b>III. El espíritu de lucha y los movimientos sociales.....</b>	<b>22</b>
<b>IV. El espíritu de lucha: una nueva propuesta.....</b>	<b>26</b>
a. Personalidad colectiva o individualizada.....	26
b. La Subjetividad y las subjetividades.....	28
c. La construcción social de género.....	30
d. El espíritu de lucha: una mirada antropológica.....	33
e. La política y el sujeto político.....	36
f. La voluntad a poder y lo político.....	37
g. Sujeto, acción y política.....	38
h. Deseo y poder.....	40
<b>V. El espíritu de lucha: cuestiones teóricas y metodológicas.....</b>	<b>41</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>57</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>61</b>



## I. Introducción

Existen mujeres y hombres que emprenden acciones y actividades diversas o diferentes a las/os demás, a pesar de los riesgos que puedan implicar. Mientras que otras mujeres y otros hombres, aún estando en las mismas condiciones familiares<sup>1</sup>, sociales y políticas, entre otras, simplemente dicen “no puedo” y ni siquiera lo intentan. Se podría argumentar entonces, que las mujeres y hombres que realizan acciones diferentes tienen “algo” en común.

Sin embargo, no todas las actividades y acciones son iguales en cuanto a sus efectos en el sistema social, cultural, político, etc. Cuando se hace referencia a actividades y acciones diferentes o distintas, hay que considerar varias posibilidades, como: (a) cuando las actividades y acciones, ya sean riesgosas o no, son emprendidas con el fin de posicionarse en un nivel más alto en una jerarquía establecida; (b) cuando las actividades y acciones emprendidas, aunque sea de manera inconsciente, van en contra de las reglas y normas sociales de un sistema existente, ya sea para burlarse de ellas o para retarlas y cuestionarlas; (c) cuando las actividades y acciones emprendidas no contemplan, ni inconscientemente, un sistema existente, ni una jerarquía existente, pero que de todas maneras ponen en tela de juicio las reglas y normas sociales.

En el caso de (a) las actividades y acciones emprendidas siguen el juego del sistema, pues se basan en el supuesto de que el sistema de valores<sup>2</sup>, que es más profundo que las reglas y normas, es legítimo y sólo rompen con algunas normas y reglas para lograr su meta, por ejemplo, la compra de votos, la compra de un título profesional, la compra de favores institucionales, etc. También puede ser el caso de liderazgo en el que una persona lucha para lograr una posición socialmente valorada, pues a pesar de que rompe con alguna(s) norma(s), como los roles de género, sigue las mismas reglas del sistema establecido. Más adelante retomaré este tema.

<sup>1</sup> Es decir, económicas y/o etapa en el ciclo de vida.

<sup>2</sup> Estoy partiendo del supuesto de que los valores son anteriores a las normas y reglas, por lo tanto, es más factible cambiar las normas y reglas y posteriormente los valores. Por ejemplo, las leyes señalan que los individuos deben votar libremente y prohíben la compra de votos. Sin embargo, lo compran votos es una práctica cada vez más común en los procesos electorales, rompiendo de esta manera las normas y cambiando las reglas.

En el caso (b) las actividades y acciones son emprendidas precisamente porque el sistema, en toda su profundidad como conjunto de valores, normas y reglas, ha sido internalizado e integrado al espacio subjetivo. Por ejemplo, el individuo puede destacarse a través de una acción que va en contra de una regla o norma, como lo sería el caso de un niño rebelde que se orina en la cama, pues sabe que esto causa enojo a sus padres. Otro ejemplo es cuando un presidente de la república se sale de las normas en su discurso para destacarse personalmente. En este caso la prohibición es anterior y funciona como causa de la acción.

En el caso (c) las actividades y acciones son emprendidas en un espacio que se podría llamar tentativamente “pre-subjetivo” o “anterior” al sistema. Reconociendo que el espacio subjetivo nunca es impermeable, sino que funciona como un colador en cuanto a la actividad del “sujeto”. En otras palabras, en este caso el sistema no funciona como referente de las acciones (como en el caso b), sino que llega “posteriormente” para juzgarlas. En caso de que la acción o actividad sea sancionada o prohibida, este juicio se aplica posteriormente como reacción a la acción.

Las acciones y actividades de mujeres y hombres nunca se conforman completamente a las exigencias del sistema, aún cuando se aproximen. De la misma manera, las acciones nunca son totalmente individuales o colectivas, inconscientes o conscientes, racionales o irracionales, mecánicas o pensadas, etc., sino que son mezclas de todo. Por eso, Bourdieu (1991)<sup>3</sup> recomienda el reconocimiento de otras formas de acciones, fuera de la mecánica y racional, pues de lo contrario no podríamos comprender la lógica de las acciones. Reconocer las acciones únicamente como mecánicas o racionales nos lleva a una visión limitada.

La importancia de las actividades y acciones diferentes emprendidas por mujeres y hombres, es uno de los resultados de mis investigaciones anteriores en las que he encontrado numerosos ejemplos<sup>4</sup> que se acercan a mi propia experiencia. Como originaria de una pequeña comunidad de la zona

<sup>3</sup> Pierre Bourdieu. *El sentido práctico*. Taurus. Madrid, 1991.

<sup>4</sup> Estos ejemplos los trataré más ampliamente en el apartado de cuestiones metodológicas.

henequenera<sup>5</sup> de Yucatán, fui educada de manera tradicional. Mis padres son campesinos y hablantes de la lengua maya, y aunque aprendieron a comunicarse en español con otras personas, se comunicaban entre ellos y sus vecinos en maya. Sin embargo, también adoptaron acciones “modernas” o diferentes a la tradición, en cuanto a los roles de género, la educación escolar y la manera de vestir a sus hijos. Por lo tanto, podíamos argumentar que en las acciones de mis padres se contempla la influencia de lo “moderno” o fuera de lo “normal” y aunque sus acciones posiblemente no fueron riesgosas, pusieron los cimientos para las acciones de sus hijos. Pero todavía me estoy preguntando por qué o hasta qué grado nuestras acciones como hijos han sido diferentes, y con referencia a cuál de los dos sistemas: el campesino o el “moderno”.

Una de las razones por las cuales es tan difícil hablar de las actividades y acciones diferentes precisadas como el caso (c), y una de las razones por las cuales son tan poco tratadas en la literatura, es porque la cultura occidental en la que se ubica el sistema dominante hoy en día, siempre ha intentado hacer invisible estas actividades o invalidarlas. Sería pues, una tentación pensar que el sistema campesino en el que vivieron mis padres funcionaba como freno a las actividades diferentes, mientras que lo “moderno” daba posibilidades de emprender actividades diferentes. Sin embargo, he encontrado evidencias que sugieren que estas acciones diferentes, también podrían estar ligadas a creencias y prácticas que no necesariamente forman parte del sistema de valores moderno (como la moral, la religión, etc.).

Planteo que existe “algo” que posibilita las actividades y acciones diferentes, a lo que llamaré espíritu de lucha<sup>6</sup>; éste será el enfoque de la presente

---

<sup>5</sup> Se le denomina zona henequenera a los terrenos de 42 municipios que durante el auge del cultivo y comercialización del henequén (1890-1950) se dedicaron exclusivamente al monocultivo. Estos terrenos están ubicados en los alrededores de la ciudad de Mérida. El Estado de Yucatán está dividido en cinco zonas de producción, la ganadera, citrícola, maicera, pesquera y la henequenera.

<sup>6</sup> Lo que en lengua maya cotidiana se identifica con los vocablos *ik'*, traducido al español como: espíritu, vida, aliento, vida que le alienta, viento y espíritu vital, ánimo, fuerza, etcétera. También puede ser *pixan*, traducido al español como: alma que da vida al cuerpo del hombre, conciencia por el alma, esencia, etcétera. Se conoce también como *wol*, lo que en español se traduce como: voluntad, albedrío o libertad, tener voluntad o albedrío, etcétera (Diccionario Maya Cordemex 1980: 260, 659 y 926). En cuanto a lucha, en lengua maya se identifica con los vocablos *pa' muk'*, traducido al español como: lucha, bregar, competir, etcétera. También puede ser *p'isba*, traducido en español como: lucha, pelea, aventarse, resistir, tentar, probar, etcétera. Existe otro vocablo en maya que puede ser *yaltamba*, traducido al español como: luchar uno con otro, etcétera. (Juan Ramón Bastarrachea Manzano y William Brito Sansores, redactores). *Diccionario Maya Cordemex*. Ediciones Cordemex. Mérida Yucatán, 1980, pp. 527, 629, 693 y 966).

investigación. Cuando hablo de espíritu de lucha, me refiero al caso (c), en el que las acciones no están dirigidas a un fin o plan de vida<sup>7</sup>, un reconocimiento o legitimación, ni buscan el control de grupos<sup>8</sup> como ocurre en las acciones descritas en el caso (a), ni buscan contraponerse al sistema como en el caso (b). Pero como he señalado, esto no quiere decir que las acciones emprendidas no tengan consecuencias posteriores por salirse de las normas y tradiciones.

En esta investigación planteo conocer (1) qué es este espíritu de lucha, de dónde viene y cómo influye en la vida de las mujeres y hombres, de sus familias y en la sociedad, (2) examinar cómo influye y de qué manera se relaciona el espíritu de lucha con las nuevas subjetividades y (3) conocer cómo el espíritu de lucha influye en los diversos cambios sociales, culturales, y cómo se expresan en los movimientos sociales.

El sistema ha provocado diferencias en la manera de tratar a mujeres y hombres, situación a la que se enfocan los estudios de género realizadas por las académicas feministas y activistas. Muchos de estos estudios han desarrollado análisis bipolares y han trabajado básicamente en el polo de las mujeres, ignorando el polo de los hombres, argumentando que los hombres ocupan un lugar de privilegio. Estos enfoques no han permitido ver más allá de una relación bipolar, lo que ha dado lugar a visiones reduccionistas. Por consiguiente, para definir teóricamente el espíritu de lucha, requiere de una visión abierta, lo que me exige romper con los análisis bipolares y las visiones reduccionistas.

Este trabajo está dividido en cuatro apartados. En el apartado II se propone concebir el espíritu de lucha, como la "voluntad a poder" y se analizan varios estudios de género y poder. En el apartado III se cuestiona la visión reduccionista de las teorías de los movimientos sociales, en la que no se toma en cuenta las acciones silenciosas que cotidianamente están provocando cambios. En el apartado IV, hago una propuesta de conceptualización de espíritu de lucha, como voluntad a poder en la que el cuerpo expresa poder. En el apartado V se trata la

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, Bourdieu (op. cit., p. 89), cuando se refiere a la lógica de las acciones encaminadas al futuro, lo refiere como el plan de vida o proyecto que está encaminado a lograr ciertos objetivos propuestos, como: ser profesionista porque sus padres lo son, o proponerse para ser la presidenta/e de su municipio, ser maestra/o, ser lideresa o líder de un grupo u organización, ganar mucho dinero, entre otros.

<sup>8</sup> Como en el caso de las mujeres líderes.

dificultad que existe para abordar el espíritu de lucha, pues es una parte ausente de los estudios de género y propongo una manera de acercarme a la investigación empírica y por último tenemos un resumen a manera de conclusiones.

El espíritu de lucha en perspectiva

Las opciones diferentes que se han emprendido a lo largo de la historia. La capacidad para realizar actividades y acciones diferentes y enfrentar situaciones no sólo proceden, sino también se nutren de largo plazo, para ser producto de ese "algo" que nosotros llamamos a mi alrededor "humano" o "cuerpo" la manera de satisfacer una necesidad o deseo, como en el caso de... Para empezar también deben contar con sus propias normativas y voluntad a partir de concebida por Deleuze, de acuerdo a Merleau-Ponty "como una sensibilidad "kinaclada" en Butler (1987, p. 212)". Esta sensibilidad desarrollada en el cuerpo y sus relaciones le permite establecer eso que se llama a emprender las acciones, ejerciendo de esta manera su poder y capacidad de afectar o ser afectado que expresa el poder del cuerpo;

En un sentido, el poder nos proporcionará la lente a través de la cual analizaremos las múltiples interrelaciones potenciales como las relaciones familiares, de género y sociales, así como la etnia, la cultura y otras dimensiones de la subjetividad.

Para acercarme a la definición del espíritu de lucha, necesito repensar la categoría de género a través de poder, pero no en el sentido de poder jerárquico<sup>10</sup> como aparato de Estado, sino de poder definido por Warlick (1997)<sup>11</sup> entendido en Deleuze, como la capacidad de un cuerpo de afectar y ser afectado. Recordando que los cuerpos siempre son colectivos, aunque sea el cuerpo de un solo ser humano.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> John P. Dwyer, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Nineteenth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1997.

<sup>11</sup> "El espíritu" o la "incapacitación" importante de vivir en la Antropología política, por ejemplo, "antes" artículos del libro "El espíritu de la Lucha" (1997).

<sup>12</sup> En Warlick, "Sovereign Desire and Glorious Death: Law and power", Tesis de Doctorado, Universidad de Arizona, Tucson, 1997.

<sup>13</sup> "El otro problema", "... cualquier acto de la vida humana debe incluir un análisis de la empoderación humana y de las relaciones de poder de las que está imbuido", en Rosalind E. Echeverri-Gent, "Los entornos del cuerpo: Género, sexualidad y transformación del sujeto en una comunidad rural del centro de Veracruz", Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana (Ciudad de México), 1998.



## II. El espíritu de lucha en perspectiva

Propongo que el espíritu de lucha es un elemento importante del sujeto de las acciones diferentes que se han emprendido a lo largo de la historia. La capacidad para realizar actividades y acciones diferentes y enfrentar situaciones no sólo inmediatas, sino también de largo plazo, podría ser producto de ese “algo” que impulsa y mueve a mujeres y hombres a buscar la manera de satisfacer una necesidad o deseo, como en el caso (c). Para lograrlo también deben contar con sus propias herramientas y voluntad a poder, concebida por Deleuze, de acuerdo a Nietzsche, “como una sensibilidad desarrollada” en Butler (1987, p. 212)<sup>9</sup>. Esta sensibilidad desarrollada en el sujeto y sus relaciones le permite establecer eso que le ayuda a emprender las acciones, ejerciendo de esta manera su poder (capacidad de afectar o ser afectado que expresa el poder del cuerpo).

En este sentido, el poder nos proporcionará la lente a través de la cual podremos ver las múltiples interrelaciones potenciales como: las relaciones familiares, de género y sociales, así como la etnia, la cultura y otras dimensiones de la subjetividad.

Para acercarme a la definición del espíritu de lucha, planteo repensar la categoría de género a través de poder, pero no en el sentido de poder jerárquico<sup>10</sup> o como aparato de Estado, sino de poder definido por Wammack (1997)<sup>11</sup> basándose en Deleuze, como la capacidad de un cuerpo de afectar y ser afectado. Reconociendo que los cuerpos siempre son colectivos, aunque sea el cuerpo de un solo ser humano<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Judith Butler. *Subjects of desire, Hegelian reflections in twentieth-century France*. Columbia University Press. New York, 1987.

<sup>10</sup> De acuerdo a la conceptualización tradicional de poder en la Antropología política, por ejemplo, en los artículos del libro compilado por Llobera (1979).

<sup>11</sup> Byrt Wammack. *Between Deleuze and Chaac: bodies, space and power*. Tesis de Doctorado. Universidad de Austin-Texas. Texas, 1997.

<sup>12</sup> Es otras palabras, “... cualquier teoría de la acción social debe incluir un análisis de la corporización humana y de las relaciones de poder de las que esta embuida”, en Rosío Córdoba Plaza. *Los peligros del cuerpo: Género, sexualidad y construcción del sujeto en una comunidad rural del centro de Veracruz*. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. México, 1999.

Este enfoque va encaminado a cuestionar los supuestos más profundos de los estudios de género, sobre todo el supuesto del que partió el feminismo como lucha política<sup>13</sup>. Esta preocupación se debe a que, a pesar de que Moore (1994, p. 50)<sup>14</sup> propuso un avance al afirmar que las identidades de género son construidas y vividos y que en la diferenciación de lo femenino y lo masculino interviene la raza y la etnia, muchos estudios recientes caen en análisis reduccionistas y bipolares, pues terminan afirmando que hay una jerarquía de poder, en la que el hombre ocupa un lugar de privilegio. Debido a que la mayoría de las autoras y autores de los estudios de género privilegian a las mujeres en sus análisis y dejan fuera a los hombres como sujetos de análisis, en esta investigación<sup>15</sup> se considera también al hombre como sujeto y pieza importante para entender las acciones que expresan una capacidad de afectar y ser afectado.

#### a. Poder y liderazgo

Para definir teórica y metodológicamente el espíritu de lucha, hay que romper con algunas normas en las ciencias sociales. En primer lugar, es necesario romper con los modelos de análisis bipolares, tan comunes en los estudios de género. Estos análisis bipolares<sup>16</sup> partieron del supuesto que los hombres ocupan un lugar de privilegio<sup>17</sup> en la sociedad, a los que las mujeres también tienen derecho. Por lo tanto, los estudios se encaminaron a trabajar en el polo de las mujeres y dentro de los mismos esquemas masculinos. Por ejemplo, tanto para Martínez y Montesinos (1996, pp. 84, 94-98), como para Babb (1996)<sup>18</sup> la modernidad en México ha dado lugar a que cada vez sean más las mujeres que están ejerciendo el poder. Pero no

<sup>13</sup> En la que postula luchar por defender los derechos de la mujer para que deje de ser marginada, oprimida, subyugada, entre otros, pero defendiendo los derechos desde el supuesto polo de privilegio masculino.

<sup>14</sup> Henrieta Moore. *A passion for difference*. Polity Press. Gran Bretaña, 1994.

<sup>15</sup> Al igual que en la propuesta de Moore (op. cit.)

<sup>16</sup> Pues por un lado, están encaminados a cambiar la realidad de las mujeres y por otro lado, aspiran a que los hombres adquieran una visión igualitaria de los roles de los sexos en la cultura.

<sup>17</sup> Por ejemplo, en el trabajo de Gricelda Martínez V. y Rafael Montesinos. "Mujeres con poder: Nuevas representaciones simbólicas". *Nueva Antropología*, núm. 49, 1996, pp. 81-100, el poder es jerarquizado, por lo tanto, simbolizado tradicionalmente por el hombre. En este sentido, los autores consideran que la incursión de las mujeres en carreras universitarias le concedieron las habilidades y conocimientos requeridos para que puedan escalar las estructuras jerárquicas.

<sup>18</sup> Florencia E. Babb. "Negociando espacios domésticos y sociales: género y poder en la Nicaragua posterior a 1990". *Nueva Antropología*, núm. 49, 1996, pp. 117-151.

dan cabida a la posibilidad de que a muchas mujeres no les interesa alcanzar el poder y ocupar puestos más elevados en la jerarquía social. Precisamente esta manera de enfocarse al estudio del género de Martínez y Montesinos, al suponer que con la educación académica las mujeres van a escalar hasta alcanzar el poder que está en la cúpula y dominada por los hombres, ha impedido ver a las mujeres y hombres que emprenden acciones que van en contra de los valores socialmente establecidos, (como en el caso c), ejerciendo de esta manera un poder propio. Pero el poder de estas mujeres y hombres, no es un poder jerárquico, ya que no aplican la fuerza o control<sup>19</sup>, sino que se trata de un poder para emprender actividades y acciones diferentes ante las situaciones que se le presentan, aunque posteriormente venga la reacción de la sociedad, debido a que con sus acciones están violando las reglas y normas establecidas por la misma sociedad.

No es posible comprender este tipo de ejercicio de poder desde la antropología política, con su enfoque en el estudio de los procesos políticos, por ejemplo en los trabajos de Swartz, et. al. (1966, pp. 1-41)<sup>20</sup>, Llobera (1979)<sup>21</sup>, Lewellen (1983)<sup>22</sup> y Adams (1983)<sup>23</sup> donde poder es conceptualizado como la aplicación de la fuerza, la coerción física o ejercicio del control y mucho menos en la teoría de conflicto y persuasión. A diferencia de la concepción de poder en Swartz, et. al., Llobera, Lewellen y Adams, el poder que se expresa en las acciones de mujeres y hombres, como en el caso (c), nos lleva a pensar que existe algo más que una simple respuesta a necesidades de subsistencia<sup>24</sup>. Por

<sup>19</sup> Reconozco que a pesar de haber pasado una década de debates teórico acerca de poder, la mayoría de los autores que lo trabajan, aún siguen utilizándolo de acuerdo al lenguaje corriente. Sin embargo, considero que poder no es siempre sinónimo de dominio de unos sobre otros o del uso de la fuerza física, tampoco se refiere a persuasión, sino que existen formas de expresar poder como capacidad de hacer o emprender acciones, que no es lo mismo que la acción de persuadir. No podemos seguir encerrados en conceptos tradicionales, pues en Michel Foucault. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI. México, 1975., casi treinta años atrás ya había puesto en tela de juicio esta forma de lenguaje corriente.

<sup>20</sup> Marc Swartz, V.W. Turner and A. Tuden (Editores). *Political Anthropology*. Aldine. Chicago, 1966.

<sup>21</sup> José Llobera (compilador). *Antropología política*. Anagrama. Barcelona, 1979.

<sup>22</sup> Ted Lewellen. *Political Anthropology, an introduction*. Bergin y Garvey. New York, 1983.

<sup>23</sup> Richard Newbold Adams. *Energía y estructura, una teoría del poder social*. FCE. México, 1983.

<sup>24</sup> Definida por Alexander Chayanov. *La organización de la unidad económica campesina*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1974., p. 8), como una economía en la que no se puede determinar objetivamente los costos de producción, por ausencia de la categoría salario, por lo tanto, no hay ganancia. El campesino utiliza la fuerza de trabajo familiar y lo que recibe en pago es una redistribución que aparece corporeizada en bienes y servicios. Por consiguiente, la reproducción campesina esta basada en la provisión de un fondo para la subsistencia.



otra parte, en las acciones de las mujeres y hombres, tampoco se ve una necesidad de controlar el medio ambiente, la tecnología y a los grupos. Tampoco buscan el éxito a través de estrategias de dominación y de control, por lo tanto, no se pueden explicar a través de estas estrategias.

En otras palabras, el espíritu de lucha se puede conceptualizar como todo aquello que mueve a mujeres y hombres a utilizar su albedrío para emprender acciones, a pesar de las consecuencias que puedan tener. Cabe agregar que muchas veces son acciones que afectan al sistema de valores, normas y significados culturalmente aceptados. Esto podría significar que socialmente, con sus acciones las mujeres y los hombres con espíritu de lucha están socavando al poder culturalmente establecido, aún sin proponérselo.

Desde luego que este planteamiento de investigación no se ubica en la teoría de conflicto, que centra su interés en los valores, así como en los mecanismos para la redistribución y reconciliación de las partes (Swartz *ibid.*, p. 2). Tampoco se puede considerar como resistencia y complicidad (Moore *ibid.*, p. 50) en el sentido de formas de subjetividad o tipos de agencia de acuerdo a la diferencia de género. Cabe destacar, que en la mayoría de los trabajos acerca de poder, sus autoras/es enfocan sus estudios en el campo de la política como institución social. Un ejemplo es el trabajo de Ravelo (1996, p. 27)<sup>25</sup> quién retomando a Crozier y Friedberg (1990) subraya que, “una organización es el reino de las relaciones de poder, de influencia, de regateo y de cálculo”.

En este mismo sentido, Sánchez (1996, p. 28) y Ravelo consideran que, tanto las mujeres costureras de la ciudad de México, como las trabajadoras en las maquiladoras en Chihuahua, tienen relaciones sindicales conflictivas. Pues, a pesar de las diferencias y especificidades en cada sindicato, señalan que sus lideresas siguen el “estilo de hacer política de los sindicatos mixtos, masculinos o femeninos, centrados en el autoritarismo, la antidemocracia y el control sindical. Tanto los artículos de Ravelo como el de Sánchez se ubican dentro de lo que se

---

<sup>25</sup> Patricia Ravelo Blancas. “Protagonismo y poder: Sindicato de costureras 19 de septiembre”. *Nueva Antropología*, núm. 49, 1996, pp. 9-30.

reconoce tradicionalmente en la antropología política como teoría de conflicto y su resolución<sup>26</sup>.

El planteamiento de Ravelo se acerca al caso (b), donde poder se conceptualiza como la capacidad de un grupo<sup>27</sup> para realizar acciones que manifiesten y comuniquen su desacuerdo con un sistema de dominación debido a las restricciones. Sin embargo, la situación que nos ocupa en esta investigación, no tiene que ver necesariamente con grupos organizados, tampoco con la lucha por su autonomía o libertad, sino que se trata de acciones que afectan y podrían estar comunicando necesidades y deseos.

Cuando conceptualizamos las acciones de las mujeres y los hombres, como poder que posee cualidades inmediatas y cotidianas, podemos ver que cada individuo hace uso de cierto poder, que este poder está conectando y afectado por múltiples poderes. Asimismo, para Wammack (1997, p. 114) poder concierne a cuerpos y a su poder de afectar y ser afectado, pero no en el sentido de afectividad como sentimiento<sup>28</sup>. Además, el cuerpo en este caso, no es únicamente la parte biológica, sino al cuerpo vivido y pensado. Para referirse a cuerpo, Wammack (op. cit., p. 106) retoma a Deleuze y Spinoza, que conciben al cuerpo<sup>29</sup> como un complejo "hecho de pequeñas o infinidad de cuerpos simples que constituyen una relación particular". En este sentido, Wammack está hablando de cuerpos colectivos<sup>30</sup> que expresan una voluntad a poder.

Para una mejor comprensión de esta situación compleja, podemos contrastar a Cohen (1979, p. 71)<sup>31</sup>, quién se interesa más en el aspecto simbólico en la medida que las acciones influyen y son influidos por las relaciones de poder. Mientras que Wammack (op. cit., p. 114) subraya que poder concierne a cuerpos y

<sup>26</sup> Conocida también como la escuela de Manchester (Swartz, Turner y Tuden; op. cit., p. 2)

<sup>27</sup> En este caso, las costureras del sindicato 19 de septiembre.

<sup>28</sup> Afectar y ser afectado no es lo mismo que la afectividad en términos de Pablo Fernández Christlieb. *La afectividad colectiva*. Taurus. México, 2000, p. 52.

<sup>29</sup> Lo que para Córdoba (op. cit., p. 63) es vehículo para comunicar sentimientos, emociones, acatamientos y rebeldías.

<sup>30</sup> Para Alberto Melucci. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El colegio de México. México, 1999, p. 13, sería el "actor colectivo".

<sup>31</sup> Cohen Abner, "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder" en J. L. Llobera (compilador), *Antropología política*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1979, pp. 55-82.

su poder de afectar y ser afectado. No estoy considerando afecto como sinónimo de afectividad, sino que en esta investigación me refiero a la capacidad que se expresa en las relaciones intercorporales e intersubjetivas. Como he señalado, poder es algo que se constituye en el sujeto, pero no se institucionaliza como lo maneja Fernández (2000, pp. 52-60) en su libro *la afectividad colectiva*, en el que poder es algo que mueve y anima pero deshace colectividades. Tampoco en el sentido de Moore (1994, p. 63) en el que fantasías de poder son fantasías de identidad que resulta de las experiencias de género que dirigen el poder y relaciones políticas en diferentes niveles. Mas bien, poder aquí es la capacidad de un cuerpo de afectar y ser afectado en sus relaciones de vida cotidiana. Pero cuando Wammack habla de cuerpo no se refiere necesariamente a lo biológico, sino a cualquier cuerpo, debido a que todos los cuerpos están conformado por infinidad de otros cuerpos simples y por lo tanto, todos son colectivos.

Cabe destacar que en los estudios acerca de la participación social de mujeres y hombres no ha sido explorado suficientemente ese “algo” que motiva a mujeres y hombres a “luchar” y experimentar diferentes formas de actuar, aunque se salgan de lo socialmente reconocido como “normal” y/o “tradicional”. En este sentido, hay que romper también con las conceptualizaciones construidas por los estudios enfocados desde la perspectiva de liderazgo, emprendedoras y/o empresarias. En primer lugar, porque éstos se basan principalmente en la ideología del movimiento feminista de liberación, lo que ha orillado a sus autoras/es a suponer que las mujeres que dirigen y controlan grupos y/o establecieron sus propios negocios<sup>32</sup> dejaron de ser débiles y subordinadas para volverse fuertes e independientes, e incluso autónomas.

Sin embargo, tal como se describe en el caso (a), las acciones están encaminadas a una posición socialmente valorada. Por ejemplo, para Zárata (2000, p. 145)<sup>33</sup> liderazgo en la antropología se refiere a individuos fuertes con

<sup>32</sup> Y no profundizan en su análisis para darse cuenta que estas mujeres muchas veces sólo están siguiendo las reglas y normas que la sociedad capitalista ha impuesto, pues por una parte, los negocios que han emprendido generalmente son considerados por algunos economistas, como actividades que forman parte del sector informal de la economía. Por otra parte, sus actividades sociales generalmente son las reconocidas por la sociedad y de acuerdo a la moral y la religión.

<sup>33</sup> Margarita Zárata Vidal, “Participación política, migración y mujer en Michoacán” en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán (editoras). *Migración y relaciones de género en México*. GIMTRAP-UNAM. México, 2000.

capacidad de tomar decisión o de funcionar como el punto focal, es decir, quienes personifican el poder del grupo, para la toma de decisiones. Por su parte, Melucci (1999, p. 34) desde la teoría de acción colectiva, señala que el liderazgo se define por aquel que logra mayores beneficios en la distribución de los recursos. Astin y Leland (1991)<sup>34</sup> subrayan que los estudios sobre liderazgo generalmente se enfocan en el proceso de empoderamiento de algunas mujeres, que ante los cambios sociales han emprendido actividades colectivas y se benefician personalmente del poder del grupo. Para Adams (1983) el liderazgo se refiere a la capacidad de controlar el medio ambiente y la tecnología que los demás desean. Resulta problemático para esta investigación cuando se habla de un proceso de empoderamiento<sup>35</sup> lo que para Adams (ibid., p. 53), “significa dar poder a alguien y no ejercerlo por sí mismo”, así como hablar de control y de actividades colectivas.

Todas estas definiciones de liderazgo están situadas en el caso (a), dentro de lo tradicionalmente establecido y normal, y dejan fuera a aquellas mujeres y hombres que con sus acciones afectan los valores sociales y dejan entrever que esos valores no son una barreras en su vida, como lo sería en el caso de otras mujeres y otros hombres. Además, el poder que ejercen las mujeres y hombres en sus acciones no es impuesto, sino que es resultado de las relaciones que se establecen con otros sujetos de la sociedad.

En resumen, la mayoría de los autores trabajados conciben poder como: (1) algo jerárquico, muy distante de las mujeres y monopolizado por los hombres, pero al integrarse a actividades ajenas a las actividades domésticas, significa que están alcanzando un poder, (2) el conjunto de condiciones psicológicas, sociales y culturales que intervienen en el proceso de la toma de decisiones, (3) la capacidad de un grupo para realizar acciones que manifiesten y comuniquen su desacuerdo con el sistema de dominación, (4) fantasías de poder como fantasías de

---

<sup>34</sup> Helen S. Astin y Carole Leland, “In the spirit of the times: three generations of women leaders” en *Women of influence, women of vision: a cross-generational study of leaders and social change*. Jossey and Bass publishers. San Francisco, 1991.

<sup>35</sup> Para algunos autores, el poder de liderazgo que ejercen tanto mujeres como hombres son resultado de la influencia de algunas instituciones sociales, políticas, gubernamentales, no gubernamentales, que adoptan el papel de misioneros y llegan a otorgar “poder” a mujeres y hombres de las áreas catalogadas como las “más necesitadas de apoyo” para que se puedan desarrollar. Y generalmente conciben las condiciones en las que viven las mujeres y los hombres de las áreas rurales, como las más adecuadas para que sean desarrolladas como la sociedad moderna.



identidades, y (5) los trabajos más comunes son aquellos que están enfocados a la política como institución social y no a las acciones que expresan voluntad a poder, que es la propuesta que propongo seguir.

## **b. identidades de género**

En los estudios de género, la identidad es un enfoque importante en los últimos años, y algunas autoras como Lamas<sup>36</sup> (1996, p. 29)<sup>37</sup> plantea que las identidades de género no quedan fijas en la primera infancia, pues la integridad de todo yo se reafirma y redefine constantemente en contextos diferentes. Existen otros trabajos en el que sus autoras/es señalan que cuando el individuo sale de su fase edípica, surge la identidad de género. En otros trabajos se concluye que la identidad de género se inicia desde el momento de nacer, pues la gente que rodea a la recién nacida o recién nacido, se comportan de acuerdo a los significados culturales del sexo biológico del nuevo ser y para Moore (1994) las identidades de género son construidas y vividas. Estos estudios presentan la identidad como una construcción social, pero dentro de un sistema establecido, y aunque señalan que se va actualizando, sin embargo, parece que esa actualización sólo ocurre dentro de lo socialmente permitido.

Hay que destacar que los estudios de género surgieron con el propósito de romper la visión biologicista que imperaba en los estudios feministas. Sin embargo, no rompieron con los análisis bipolares y reduccionistas basados en la diferencia<sup>38</sup> y consideran que las mujeres deben tener las mismas oportunidades de privilegio que los hombres. Esto significa, que no están rompiendo con los esquemas establecidos, sino que únicamente proponen imitarlos.

En este contexto de análisis bipolares entre hombres y mujeres en los estudios de género ¿cómo abordar a aquellas mujeres y hombres que realizan acciones diferentes y resuelven situaciones cotidianas, sin ser necesariamente lideresas y/o empresarias o emprendedoras, sino posiblemente un poco de todo?

<sup>36</sup> Propuesta que hace basándose en el psicoanálisis, asociada al postestructuralismo y al teórico Jaques Lacán.

<sup>37</sup> Marta Lamas (compiladora). *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. Porrúa-PUEG. México, 1996.

<sup>38</sup> Lo que para Moore (op. cit.) son construcciones sociales, pero frente a un contrario, es decir, con referencia al otro.

Cuando consideramos la identidad de género como una camisa de fuerzas, tanto para las mujeres como para los hombres, limita nuestra comprensión de la complejidad de relaciones que establecen las mujeres y hombres que no se sujetan a las reglas y normas sociales establecidas.

Estoy partiendo de una conceptualización de poder, como una capacidad del sujeto para hacer cosas, aunque sea fuera de lo que socialmente se espera. Por lo tanto, cuando hablo de mujeres y hombres con espíritu de lucha, lo hago tomando en cuenta que sus acciones podrían estar comunicando la disfunción del sistema socio-cultural, como en el caso (c). No podría argumentar que estas acciones están dirigidas a la autonomía, como señala Ravelo, sino que surgen de la autonomía. Sin embargo, esto no significa que las mujeres y hombres con espíritu de lucha, estén luchando por su autonomía del "sistema de dominación" (sistema capitalista), como sugiere Ravelo (1996, p. 22). Tampoco me refiero a una autonomía en términos de un "yo" con autodomínio o autogobierno como lo definen varias feministas políticas<sup>39</sup>, más bien se trata del caso (c), en el sentido en que el sistema no funciona como referente para las acciones, sino que llega posteriormente para juzgarlas.

En este sentido, me refiero a la autonomía del espíritu de lucha de los sistemas socio-culturales, pues precisamente es éste el que motiva a las mujeres y hombres a emprender las acciones, a pesar de los valores sociales y culturales que en muchos casos se vuelven ataduras. Según Butler (1987, p. 207), para Deleuze, así como para Nietzsche, el ideal de la autonomía está mejor satisfecho por la voluntad a poder, que en la falsa apariencia de autonomía del sujeto hegeliano, quién es reactivo como en el caso (b).

Si partimos de que los valores son cualidades que los seres humanos atribuyen a las cosas, también es necesario subrayar que estos valores y sus niveles de asimilación entre los sujetos que participan en un contexto cultural, no son necesariamente congruentes con los intereses de la sociedad actual. Además, los motivos para hacer ciertas cosas, tampoco corresponden necesariamente al

---

<sup>39</sup> Esto implica individualismo y/o voluntarismo.

complejo de intereses sociales. Por lo tanto, hay que enfocar nuestro interés en lo que motiva a los sujetos a emprender acciones, que muchas veces van en contra de los intereses sociales. Asimismo, las mujeres y hombres, como en el caso (c), que socavan los valores e intereses sociales vigentes, no necesariamente esperan un reconocimiento, ni esperan que sus acciones sean legitimadas, que reciban un consentimiento de la familia, de la comunidad o de la sociedad, pero tampoco esperan un castigo o una prohibición.

Esta investigación nos aleja cada vez más de la concepción de poder de Adams (op. cit., p. 51), quién, parafraseando a Levi-Strauss, señala que "en el consentimiento se encuentra el origen del liderazgo, y el consentimiento provee la única medida de legitimidad", es decir "poder". Sin embargo, podríamos retomar parte del argumento de Adams (op. cit., p. 67), aunque dándole otro sentido para proponer que el espíritu de lucha podría tener parte de su base en un proceso de interacciones entre sujetos con otros sujetos en un espacio subjetivo. En el esquema de Adams (op. cit., pp. 77-82) el espíritu de lucha también podría ser reconocido como parte del poder informal, ya que las acciones podrían estar rompiendo con los valores en la vida cotidiana sin confrontar al sistema.

Desde luego que las mujeres y hombres con espíritu de lucha ejercen un poder, pero no un poder asignado y ni siquiera están buscando ejercer un dominio o autoridad. Además, sus acciones no están necesariamente encaminadas hacia el éxito, en el sentido de control como lo plantea Adams, sino que su éxito está en actuar y resolver una situación, satisfacer un deseo<sup>40</sup> o simplemente experimentar. Y de nuevo, este planteamiento, queda totalmente fuera del planteamiento de Adams (op. cit., p. 80) cuando se refiere a la líder o el líder como alguien que ejerce un poder asignado, a discreción de los miembros del grupo u organización al que pertenece, y que puede llegar a tener un poder independiente e incluso lo suficientemente grande.

---

<sup>40</sup> Pero no en el sentido de fantasías en Moore (1994) donde se supone que todo depende de la manera el sujeto haya construido su identidad.

Si concebimos el poder de las mujeres y hombres con espíritu de lucha como informal y producto de una serie de relaciones intersubjetivas en los ámbitos familiares, comunales y sociales, hay que tomar en cuenta el momento histórico, político, social, geográfico y espacial en el que se constituye como sujeto social. Todo lo anterior podría explicarnos porqué algunos sujetos pueden realizar determinadas acciones y otros no pueden.

### **c. Identidad, etnicidad y espíritu de lucha<sup>1</sup>**

Para muchos estudiosos el comportamiento de los seres humanos en la sociedad se puede explicar enfocándose a la comprensión del proceso de construcción de la identidad<sup>41</sup>. Para otros, la pertenencia de los individuos a un grupo étnico determina su pertenencia o exclusión como miembros de un grupo social. Para Bourdieu (op. cit., p. 92) "los hábitos son principios generadores y organizadores de las prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a un fin..." Lo cierto es que la pertenencia de un individuo al grupo social depende de que sus acciones estén de acuerdo con las pautas de conducta aprendidas en su propia cultura, mientras que su exclusión ocurre cuando sus acciones sean consideradas como desviaciones conductuales. Pero estos modelos analíticos no nos explican qué es ese "algo" que mueve a muchas mujeres y muchos hombres a realizar ciertas acciones, a pesar de los riesgos sociales que puedan implicar.

El marcado interés por la objetividad científica ha llevado a algunos autores a proponer conceptos abiertos, pero su temor al subjetivismo los lleva a cerrarlo nuevamente, por ejemplo Alberti<sup>42</sup> (1994, pp. 31-44)<sup>43</sup> quién concibe la identidad como una construcción dinámica en la que los individuos interaccionan con la sociedad. Sin embargo, también señala que "...la identidad de las mujeres es producto de su propia interpretación y reconstrucción de su historia, pero a través del contexto discursivo en el que están inmersas". En la primera parte de esta

---

<sup>41</sup> Por ejemplo en Moore (1994).

<sup>42</sup> Esta definición la hace basándose en Serret, Parsons, Lacán, Goffman y Canclini.

<sup>43</sup> Pilar Alberti Manzanares. "La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica". *Antropológicas*, Nueva época, núm. 10, 1994, pp. 31-46.



propuesta, la autora intenta abrir las posibilidades, pero inmediatamente después cierra las posibilidades a un sujeto pasivo.

En cuanto a los estudios sobre etnicidad, los autores reconocen que existen grupos culturalmente diferenciados, como los grupos indígenas a los que investigadores como Aguirre (1967)<sup>44</sup> ubican en regiones de refugio, en el sentido de conservar su modo de vida tradicional, social y cultural. Estos grupos han persistido a pesar de las políticas de colonización impuestas durante varios siglos. Además su lucha política generalmente está orientada a defender sus derechos a decidir sobre su futuro de pertenencia o exclusión de la sociedad más amplia, pero sin rechazar todo lo que viene de afuera.

Por ejemplo, en Yucatán, las influencias de las políticas de modernización empezaron en la zona henequenera desde fines del siglo XIX con la industrialización del ágave para su comercialización con el extranjero. El resto del Estado también estaban recibiendo las influencias de los cambios en la zona henequenera, sin embargo los cambios no seguían el mismo ritmo. Por ejemplo, la zona maicera, ubicada al oriente del Estado, se ha caracterizado por su cultura de tradición, ya que aún conservan sus prácticas ceremoniales, familiares y políticas tradicionales, así como su lengua nativa "el maya", su vestido, su organización familiar y de producción basada en la milpa<sup>45</sup>. Pero también han integrado elementos de la sociedad moderna, mismos que le permiten subsistir en la sociedad contemporánea<sup>46</sup>.

#### **d. Socialización y constitución de la personalidad**

Existen otros acercamientos al estudio del tema femenino en el que sus autores se han enfocado desde la perspectiva del proceso de socialización, conceptualizado por Berger y Luckman (1979)<sup>47</sup> como un proceso en el que se define y delimita la personalidad de los individuos, y en el que la familia es la principal institución

<sup>44</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán. *Regiones de refugio*. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1967.

<sup>45</sup> Donde cultivan principalmente maíz, calabaza, frijoles, ibes, chiles, camotes, yuca, y otros tubérculos para el consumo familiar.

<sup>46</sup> Este tema será retomado en el apartado de cuestiones teóricas y metodológicas.

<sup>47</sup> Peter Berger y Thomas Luckman. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires, 1979.

transmisora y reforzadora de los valores dominantes en la cultura. Además tiene el papel de establecer las bases con las que el individuo enfrenta la cultura ajena a la suya. Para Salles (1992, p. 172)<sup>48</sup>, la socialización es un conjunto de procesos que ocurren en la relación entre una recién nacida o recién nacido y el "otro", lo que proporciona al individuo un marco de identificación.

Otras autoras (Serret, et. al. 1991, p. 415)<sup>49</sup>, señalan que el proceso de socialización muchas veces mantiene a la mujer y al hombre en una posición tradicional y obstaculizan la adopción de nuevos roles en la sociedad contemporánea. Mientras que para mí (Duarte 1987)<sup>50</sup> la socialización es un proceso de aprendizaje de las normas y valores culturales que se inicia en la niñez, momento en que se reciben las bases que normarán su comportamiento como adultos, continúa en la adolescencia, juventud, y como ancianos se dedican a vigilar y castigar los desafíos a las enseñanzas culturales.

Sin embargo, esta perspectiva nos plantea la idea de un proceso que encapsula a cada sujeto. Al respecto, Rubin (1996, p. 76)<sup>51</sup> retomando a Honey, la creación de la femineidad de las mujeres en el curso de la socialización es un acto de brutalidad psíquica que deja un inmenso resentimiento por la supresión a la que fueron sometidas. Esta conceptualización es considerada en esta investigación como aquellos sujetos que luchan para realizarse y de esa manera salen de ese encapsulamiento y desafían las reglas o normas, como en el caso (b). Aunque para hacerlo muchas veces toman como pretexto o punto de partida una necesidad familiar, pero no se conforman con la satisfacción de esa necesidad. Por lo tanto, siguen adelante y luchando aunque no sepan exactamente porqué luchan, ya que tampoco cuentan con un plan de vida. Al final

---

<sup>48</sup> Vania Salles. "Las familias, las culturas, las identidades. (Notas de trabajo para motivos de discusión)", en José Manuel Valenzuela Arce (coordinador, *Decadencia y auge de las identidades*. El Colegio de la Frontera Norte. Tijuana, 1992, pp. 163-190.

<sup>49</sup> Estela Serret, Miriam Alfie y María García. "El problema de la desigualdad sexual". *Sociológica*, núm. 15, 1991, pp. 415- 435.

<sup>50</sup> Ana Rosa Duarte Duarte. *Mujer campesina, proceso de socialización y cambio cultural: Chocholá Yucatán*. Tesis de Licenciado en Antropología Social. Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida Yucatán, 1987.

<sup>51</sup> Gayle Rubin. "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo", en Marta Lamas (compiladora), *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. Porrúa-PUEG. México, 1996.

de cuentas, el plan de vida es una limitante para mujeres y hombres, tal es el caso de las lideresas y/o empresarias.

El plan de vida también es resultado del proceso de socialización, pero en él, los individuos básicamente se limitan a imitar las actividades profesionales u ocupacionales de sus padres y otros parientes e incluso aceptar las sugerencias e imposiciones, por temor a un futuro inseguro o por temor a fracasar en el experimento. Cabe destacar que durante la enseñanza de los valores, normas y reglas culturales, no todos los sujetos son afectados de la misma manera, pues de acuerdo a mi experiencia personal hay diferentes niveles de aprehensión.

En este sentido, las mujeres y hombres con espíritu de lucha no se limitan a seguir un plan de vida, sino que aprovechan las situaciones coyunturales para expresar sus inquietudes y ejercer su derecho a satisfacer un deseo como sujetos. Esto complejiza aún más la comprensión de la situación social de las mujeres y hombres en la sociedad contemporánea, lo que para Rosaldo (1993)<sup>52</sup> significa que es necesario redefinir el papel del investigador como observador indiferente y solitario, para encontrar nuevas maneras de abordar la situación de nuestros sujetos de estudio.

Cabe destacar que en el campo de la antropología, por mucho tiempo los antropólogos y los antropólogos feministas y otros pensadores creyeron que los movimientos feministas y otros movimientos sociales han cambiado la vida de las mujeres pasivas, débiles, oprimidas y subordinadas. Por ejemplo, Martínez y Martínez (op. cit., p. 97) indican que los movimientos feministas y otros movimientos sociales han cambiado el imaginario colectivo y ha efectuado cambios en la vida cotidiana de las mujeres. Esto es un ejemplo de los trabajos

<sup>52</sup> Renato Rosaldo. *Cultura y verdad. Nuevas propuestas de análisis social*. Grijalbo-CNCA. México, 1993.

### III. El espíritu de lucha y los movimientos sociales

Partiendo del presupuesto de que no todas las actividades y acciones de mujeres y hombres son totalmente individuales, pero tampoco totalmente colectivas, propongo que las acciones diferentes emprendidas por las mujeres y hombres están contribuyendo a cambiar los “significados y los valores” en el uso algunas formas culturales entre los sujetos en las poblaciones, participando de esta manera en los cambios sociales (Adams op. cit., p. 67). Sin embargo, estas acciones de los sujetos están poco consideradas en la teoría sobre los movimientos sociales<sup>53</sup>, ya que sólo consideran las acciones motivada por una racionalidad de necesidades y fines, en cuanto a un grupo, una clase, etc.

Al igual que Melucci (op. cit., p. 9), reconozco que existe “un vínculo entre las movilizaciones colectivas visibles y las formas menos evidentes de acción...” como es el caso de las acciones diferentes emprendidas por mujeres y hombres, referidas como caso (c). Sin embargo, incluso en los estudios reciente de acción colectiva, “en términos de movilización de los recursos, estructura de la oportunidad o elección racional” para (Melucci op. cit., p. 14) se enfocan en los aspectos visibles e ignoran aquellas acciones que por silenciosas no son reconocidas en la teoría, a pesar de su importancia en los cambios sociales.

Cabe destacar que en el campo de la antropología, por mucho tiempo las antropólogas y los antropólogos feministas y otros pensadores creyeron que los movimientos feministas y otros movimientos sociales han cambiado la vida de las mujeres pasivas, débiles, oprimidas y subordinadas. Por ejemplo, Martínez y Montesinos (op. cit., p. 92) indican que los movimientos feministas y otros movimientos sociales han cambiado el imaginario colectivo y ha efectuado cambios en la vida cotidiana de las mujeres. Este es un ejemplo de los trabajos

<sup>53</sup> Al respecto, encuentro que Melucci, tiene las mismas preocupaciones que yo, y también propone repensar los enfoques teóricos acerca de los estudios de los movimientos sociales y la acción colectiva, de acuerdo a las exigencias de la sociedad actual. Además, encuentro muy acertados sus señalamientos en cuanto al error epistemológico que cometen aquellos que están en contra de lo novedoso y los promotores de nuevos paradigmas, ya que los primeros intentan subrayar sus diferencias con respecto al pasado, mientras que los segundos destacan la continuidad y posibilidad de comparación (1999, p. 13).



que presentan el problema de primera causa, al considerar que los movimientos sociales son la primera causa del cambio del imaginario colectivo y que su cambio afecta la vida cotidiana. Lo que no toman en cuenta es a aquellos sujetos que también son agentes de cambio, como el caso de las mujeres y hombres que a lo largo de la historia han luchado por lo que realmente desean. Y, de esta manera también contribuyen a cambiar el imaginario colectivo, a pesar de que no necesariamente caben dentro de lo que usualmente consideramos como movimientos feministas o sociales.

Tanto para Foweraker, (1999, pp. 54-55)<sup>54</sup> como para otros autores<sup>55</sup>, las movilizaciones en América Latina ha cambiado, sobre todo el de mujeres, pues claramente sugirieron las mujeres que su “lucha” no era por objetivos políticos o ambiciones y tampoco respondían a alguna doctrina particular de la iglesia, programa de partido e ideología. El autor, basándose en Caldeira, agrega que las mujeres descubrieron que al comprometerse en la política diariamente se modificó su vida. Y retomando a Jelín, señala que las mujeres se dieron cuenta que su vida privada comenzó a invadir el mundo público y su existencia social se convirtió en política. Además empezaron a ver nuevas formas de organización autónoma, donde sus propias voces serían escuchadas. Más allá de los sucesos locales en la lucha por su empobrecimiento e indigencia su movilización causó un cambio en sus vidas. Sin embargo, toda esta argumentación está basada en el sistema político y en movilizaciones colectivas.

Además, las teorías de los movimientos sociales parten del supuesto de que las mujeres con agencia son aquellas que surgen de los movimientos sociales, como en el caso (a). Por ejemplo, los trabajos compilados por Massolo (1994, p. 34) en los que sus autoras/es indican las “potencialidades de los espacios locales para que las mujeres puedan formarse como actores sujetos sociales y políticos que se proyectan a la esfera pública...”. Pero no consideran la

---

<sup>54</sup> Joe Foweraker. *Theorizing social movements*. Pluto Press. London, 1995.

<sup>55</sup> Al igual que para Rosaldo (1993), Alejandra Massolo (compiladora). *Los medios y los modos: participación política y acción colectiva de las mujeres*. El Colegio de México. México, 1994, Melucci (1999) y Silvia Bolos. *La constitución de los actores sociales*. Universidad Iberoamericana. México, 1999.

agencia de mujeres y hombres, cuyas acciones silenciosas en la vida cotidiana se convierten en políticas, como en el caso (c). En palabras de Massolo (op. cit., p. 35) esto sería que debido a "la estrecha y convencional definición de la política y el hacer política" ha impedido ver los medios y los modos informales de la acción femenina que ha ido diversificando la participación de las mujeres en la esfera pública y de la injerencia política. Pero el enfoque cerrado de las teorías de los movimientos sociales, no permiten ver a otros sujetos sociales que silenciosamente están realizando acciones que también afectan a la sociedad.

Para Melucci (op. cit., p. 25) la reflexión teórica sobre movimientos sociales es mucho más pobre que la de los actores políticos<sup>56</sup>, sobre todo ante la multiplicación de nuevas formas de acción colectiva que están exigiendo instrumentos de análisis adecuados. Ante esta situación Melucci propone que "una acción colectiva no puede explicarse sin tomar en cuenta cómo se movilizan los recursos internos y externos, cómo se constituyen y se mantienen las estructuras organizacionales y cómo se garantizan las funciones de liderazgo" (op. cit., p. 42). Incluso llega a proponer la importancia de conocer el proceso de constitución de los actores colectivos que participan en los movimientos sociales, sin embargo, a lo largo de su trabajo no se preocupa por conocer qué motiva a ese actor colectivo a emprender sus acciones.

De hecho, no existirían ni movimientos sociales ni los movimientos feministas, si no existiera un "algo" que motiva a muchas mujeres y muchos hombres a luchar. Considerando lo anterior, esta investigación considera las acciones políticas de algunas mujeres y hombres, pero no desde la perspectiva del sistema político como institución, sino como sujetos sociales que realizan acciones en situaciones particulares, sin confrontar las reglas y normas sociales. Muchas de las acciones de las mujeres y los hombres con espíritu de lucha se pueden presentar ante situaciones difíciles, pero no necesariamente, en las que

---

<sup>56</sup> Un ejemplo de los más recientes trabajos acerca de los actores políticos, en el de Bolos (1999, p. 15) en el que se propone "...reflexionar acerca del papel que la política ha ocupado para poder analizar estos espacios y expresiones sociales de política extra-institucional y su relación con los sistemas de partido". En este trabajo su autora, básicamente se enfoca en el tema de las movilizaciones sociales en el ámbito urbano. Además toma en cuenta qué es lo que motiva a los actores a participar en las acciones colectivas, lo que no ocurre en otros trabajos.

tienen que optar por utilizar ciertas acciones que impulsan cambios con dimensiones que ni siquiera ellas/os se imaginaron. Esta investigación se enfoca a conocer el espíritu de lucha de mujeres y hombres, que aún sin ser reconocidos socialmente como mujeres y hombres con agencia, luchan y promueven cambios en la sociedad.

Los cuerpos que se constituyen en sujetos cada día, dentro de una colectividad y no se reduce a lo individual o la familia, tampoco es generalizable a la sociedad, cultura, cuerpo político, o clase. Además, estoy hablando de cuerpos blancos que expresan su poder, pero que al mismo tiempo son blancos de múltiples poderes que lo influyen de manera ambigua y polivalente, haciendo este poder difuso y cambiante.<sup>57</sup>

#### a. Personalidad colectiva e individualizada

Exista una corriente que propone que el proceso de desarrollo del ser humano es hacia la individualización, por ejemplo la antropología que por su naturaleza, (Quare 2000, pp. 84-85)<sup>58</sup> se ha ocupado por entender cómo se constituye la personalidad del individuo que permite o limita su participación y sus acciones en una cultura. Por ejemplo, en el trabajo de Margaret Mead (1961)<sup>59</sup> se destaca el comportamiento diferenciado entre hombres, mujeres, niños y niñas en la sociedad samoana, mientras que Linton (1971)<sup>60</sup> enfocó su estudio hacia los papeles que los individuos desempeñan en las sociedades primitivas, cuya economía se basaba en la recolección y la caza.

La personalidad en Linton (op. cit., pp. 92-93) es "el conjunto organizado de los procesos y estados psíquicos del individuo" es continuo y dinámico y se expresa a través de los procesos de desenvolvimiento, crecimiento y transformación. La personalidad es resultado de un proceso de aprendizaje en el

<sup>57</sup> Con este mismo sentido, Córdova (1993: cit., p. 63) indica que "poder no está situado únicamente en los llamados aparatos de Estado, sino que también tiene una cualidad inercial y cotidiana que hace que cada individuo haga uso de dicho poder y así, a su vez, ejerza múltiples poderes que lo influyen de manera ambigua y polivalente".

<sup>58</sup> Ana Rosa Quare Durrón, *Las mujeres campesinas y el cambio cultural: el caso de dos organizaciones en la zona de Tepic*, Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., 2000.

<sup>59</sup> Margaret Mead, *Polifonía y cultura en Samoa*, México, 1961.

<sup>60</sup> Ralph Linton, *Cultura y personalidad*, FCE, México, 1971.

#### IV. El espíritu de lucha: una nueva propuesta

Cuando hablo de mujeres y hombres con espíritu de lucha, no lo hago desde la perspectiva del cuerpo individual humano, sino en el sentido de Wammack (op. cit.), como cuerpos que se constituyen en sujetos cada día, dentro de una colectividad y no se reduce a lo individual o la familia, tampoco es generalizable a la sociedad, cultura, cuerpo político, o clase. Además, estoy hablando de cuerpos humanos que expresan su poder, pero que al mismo tiempo son blancos de múltiples poderes que lo influyen de manera ambigua y polivalente, haciendo este poder difuso y cambiante<sup>57</sup>.

##### a. Personalidad colectiva o individualizada

Existe una corriente que propone que el proceso de desarrollo del ser humano es hacia la individualización, por ejemplo la antropología que por su naturaleza, (Duarte 2000, pp. 84-85)<sup>58</sup> se ha preocupado por entender cómo se constituye la personalidad del individuo que permite o limita su participación y sus acciones en una cultura. Por ejemplo, en el trabajo de Margaret Mead (1961)<sup>59</sup> se destaca el comportamiento diferenciado entre hombres, mujeres, niños y niñas en la sociedad samoana, mientras que Linton (1971)<sup>60</sup> enfocó su estudio hacia los papeles que los individuos desempeñan en las sociedades primitivas, cuya economía se basaba en la recolección y la caza.

La personalidad en Linton (op. cit., pp. 92-93) es “el conjunto organizado de los procesos y estados psíquicos del individuo” es continuo y dinámico y se expresa a través de los procesos de desenvolvimiento, crecimiento y transformación. La personalidad es resultado de un proceso de aprendizaje en el

<sup>57</sup> En este mismo sentido, Córdoba (op. cit., p. 63) indica que poder no está situado únicamente en los llamados aparatos de Estado, sino que “el poder tiene una cualidad inmediata y cotidiana que hace que cada individuo haga uso de cierto poder y sea, a su vez, objeto de múltiples poderes que tiran de él de manera ambigua y polivalente”.

<sup>58</sup> Ana Rosa Duarte Duarte. *Las mujeres campesinas y el cambio cultural: el caso de dos organizaciones en la zona henequenera*, Tesis de Maestría en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, D.F., 2000.

<sup>59</sup> Margaret Mead. *Adolescencia y cultura en Samoa*. Paidós. México, 1961.

<sup>60</sup> Ralph Linton. *Cultura y personalidad*. FCE. México, 1971.



que la sociedad impone pautas de conducta a sus miembros. Para Linton (op. cit., p. 23) "la gente se apega a las costumbres de su sociedad lo mismo por el deseo de aprobación que por temor al castigo". En contraposición a esto, las mujeres y hombres con espíritu de lucha adoptan acciones que en primera instancia no parecen estar esperando una aprobación y tampoco parecen temerle al castigo.

Agrega Linton (op. cit., p. 25) que existen tres tipos de necesidades psíquicas universales: la emotiva, la seguridad y la experimentación de cosas nuevas, esta última encuentra su mayor expresión en el fenómeno del aburrimiento. El espíritu de lucha se puede situar precisamente en el campo de la tercera necesidad psíquica de Linton (la experimentación), ya que las mujeres y hombres con espíritu de lucha podrían ser sujetos que no se apegan a las costumbres, valores y normas tradicionales de su sociedad, tampoco desean que sus acciones sean aprobados, aunque tengan que enfrentar los posibles castigos a sus acciones. Además es posible que sus acciones sean resultado del hastío de las reglas y normas en la familia, o del tedio de las costumbres, la rutina, entre otras situaciones que lo hayan llevado a valorar otras cosas y crear nuevas necesidades.

Para Linton (op. cit., pp. 27-29) el hombre "es un producto final de un proceso evolutivo cuya tendencia general se ha orientado hacia la individualización cada vez mayor" en contraste a los insectos. Creo que el problema central del trabajo de Linton es su concepción evolucionista como proceso en el que el ser humano tiene que desarrollarse, por lo tanto, en su análisis concibe al individuo pasivo. Para Linton (op. cit., p. 39), la manera en la que un sujeto responde a una situación determinada, muestra a menudo su enseñanza, mientras que su personalidad y sus predisposiciones no se revelan mediante las respuestas culturalmente modeladas, sino mediante las desviaciones de las pautas culturales. En este sentido, las acciones de las mujeres y hombres con espíritu de lucha podrían ser consideradas como desviaciones o discrepancias de las enseñanzas culturales en la familia, en la población y en la sociedad.

Para comprender el comportamiento de las mujeres y hombres con espíritu de lucha, será necesario enfocarse en sus acciones discrepantes como sujetos.

En términos de Wammack (op. cit., p. 327) basándose en Deleuze, las acciones de las mujeres y hombres con espíritu de lucha serían acciones de sujetos con una síntesis disyuntiva, es decir, con una subjetividad diferente resultado de caminar con un pie en caminos distintos. Para que un sujeto logre una posición social dentro del sistema establecido, como en el caso (a), tiene que lograr una armonía vertical de los elementos sociales y para ello debe elegir entre una multiplicidad, pero los elementos siempre convergen a un mundo singular, a través de una síntesis conjuntiva.

Según Wammack (op. cit., p. 327) la síntesis conjuntiva significa que el sujeto es todavía sedentario, ya que permanece con lo aprehendido y aceptable, excluye todo lo de afuera. Sin embargo, considera que un vagabundo puede concebirse como una nueva armonía, pues los elementos siempre divergen, así que se establecen a través de una síntesis disyuntiva, logrando de esta manera una subjetividad diferente. En este sentido, las mujeres y hombres con espíritu de lucha también podrían ser considerados como una subjetividad con síntesis disyuntiva y por lo tanto, una construcción colectiva.

## **b. La Subjetividad y las subjetividades**

Para entender la subjetividad hay que tomar en cuenta el cuerpo en su relación con otros cuerpos para establecer los límites entre uno mismo y el otro. Serret (1992)<sup>61</sup> parafraseando a Lacán llega a la conclusión de que la subjetividad<sup>62</sup> se constituye sobre la base de tres conceptos: lo real (como lo natural, sin orden), lo simbólico (entendido como pensamiento conceptual) y por último, lo imaginario (como la forma en que el individuo percibe aquello que le preexiste como mundo real). Sin embargo, esta concepción nos presenta lo real como algo que es virgen, cuando lo real también es una construcción social y lo simbólico se construye con base en las percepciones de lo que se presenta como real en cada sociedad, lo

<sup>61</sup> Estela Serret. "Género, familia e identidad cultural. Orden simbólico e identidad femenina", en José Valenzuela Arce (coordinador), *Decadencia y auge de las identidades*. El Colegio de la frontera Norte de Tijuana. Tijuana, 1992, pp. 149-161.

<sup>62</sup> Cuando hablo de subjetividad, no me refiero al subjetivismo contra la que esta luchando la ciencia, sino que me refiero a una construcción social y política.

que a su vez influye también en la manera en que los sujetos perciben y construyen sus realidades y subjetividades. Debido precisamente a la complejidad de comportamientos de mujeres y hombres en la sociedad contemporánea, no podemos hablar de una subjetividad, sino de varias subjetividades, ya que cada individuo es afectado de diferentes maneras por las pautas de comportamiento social.

Por otra parte, la subjetividad no es fija ni rígida, sino que es sumamente flexible debido a las múltiples acciones de los agentes sociales, así que una manera en la que se podría considerar estos cambios es a través de la resignificación simbólica. Martínez y Montesinos (op. cit., pp. 85-87) proponen estudiar precisamente a través de este proceso de resignificación simbólica, la participación de las mujeres en actividades anteriormente considerados del dominio masculino. Sin embargo, será necesario extender su concepto de resignificación, pues su análisis está limitado a una conceptualización de género bipolar y de "poder" como algo jerárquico y "ejercido a través de la violencia física o simbólica". Pero si consideramos la resignificación simbólica como el resultado de los procesos de cambio podría tener mejores posibilidades para comprender la multidimensionalidad y multidireccionalidad de la situación actual de hombres y mujeres.

Lo último nos acerca más a nuestra preocupación principal en esta investigación ¿qué es ese espíritu de lucha que mueve a mujeres y hombres que luchan por un deseo? En otras palabras, ¿cómo es esa voluntad a poder realizar acciones, a pesar de los riesgos que esto implica? Butler (op. cit., p. 211) argumenta basándose en Deleuze que *"la voluntad a poder no es exclusivamente de la capacidad humana, sino el dinamismo internamente diferenciado de la vida"*. Esto quiere decir, que la voluntad a poder no nace del sujeto, al contrario, *"El sujeto no necesita luchar para adecuarse para enfrentar al mundo, sino debe entregarse a lo que es más grande que sí mismo – la voluntad a poder, la vida creativa"*.

### c. La construcción social de género

La tradición histórica, social y moral del capitalismo trajo como herencia cultural nuevas formas de feminidad y masculinidad. La categoría de género que define lo femenino y lo masculino como una construcción social, prometió nuevas posibilidades de romper con el supuesto del determinismo biológico. Por ejemplo, los trabajos de Lamas (1996, p. 111) y Scott (1996, p. 266)<sup>63</sup> propusieron que la categoría de género, surgió como un rechazo al determinismo biológico, empleado como sexo o diferencia sexual. De la misma manera se propusieron luchar para que se reconozcan los valores, deseos y comportamientos como un complejo proceso individual y social, al igual que el género.

Sin embargo, en la práctica académica y política, la categoría de género no provocó cambios significativos en la manera de enfocarse al tema femenino, pues sus autoras/es continuaron tomando al hombre en su posición de privilegio, como punto de partida para analizar el papel de las mujeres. Además algunas autoras/es se limitaron a ponerse a la moda, simplemente sustituyendo la palabra "mujer" por la de "género" sin salirse de los problemas teóricos y metodológicos de un análisis bipolar. Incluso Lamas (1996, pp. 9-10) reconoce que las personas que utilizan la categoría de género, generalmente lo vinculan a las mujeres.

Scott (op. cit., p. 271) subraya que género es una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado. Para entender cómo se constituye el género, no es suficiente enfocarse exclusivamente en las actividades o roles tradicionalmente "asignados" a cada sexo, sino habría que analizar las relaciones de poder (en el que el poder se concibe como capacidad de hacer) tomando en cuenta tanto hombres como mujeres. Para Butler (1996, p. 325)<sup>64</sup> Foucault basa su teoría de la sexualidad y la historia de los cuerpos en la voluntad a poder y la genealogía de la moral en Nietzsche, en el que se muestra como se puede reducir los valores que parecen naturales a sus orígenes culturales. En esta investigación utilizaré la

<sup>63</sup> Joan W. Scott. "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Marta Lamas (compiladora), *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. Porrúa-PUEG. México, 1996.

<sup>64</sup> Judith Butler. "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Witting y Foucault", en Marta Lamas (compiladora), *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. Porrúa-PUEG. México, 1996.



categoría de género para enfocar los procesos en los que se constituye al mismo tiempo lo femenino y lo masculino, pero sólo como una más de las muchas herramientas necesarias para analizar la constitución de la subjetividad de las mujeres y hombres con espíritu de lucha, o en su caso la voluntad a poder, a través de la multiplicidad de relaciones sociales.

La diversidad teórica de las dos últimas décadas refleja la complejidad de las redes de relaciones establecidas por las mujeres y hombres, no sólo mexicanos, sino de América Latina. La participación de los antropólogos en el estudio del tema femenino ha ofrecido alternativas a las perspectivas universalizadoras y etnocéntricas. A fines de los setenta y principios de los ochenta, la antropología social contó con un marco de análisis poderoso dirigido a entender las relaciones de manera dicotómica entre hombres y mujeres asociando a la naturaleza con la mujer y a la cultura con el hombre.<sup>65</sup> Sin embargo, continúa atrapada en su enfoque dicotómico, público-privado, público-doméstico, así como “estratégico” y “práctico” cuando se trata de sujetos políticos<sup>66</sup>. Asimismo, en un momento Lamas (op. cit., p. 104) llevó a cabo un análisis crítico de la universalización de la subordinación femenina, lo que enriqueció la teoría antropológica.

Para Zárate<sup>67</sup> (2000, p. 138) y para mí, Duarte (2000) lo que la antropología no ha podido ver es que no todas las relaciones entre mujeres y hombres son dicotómicas, sino que tienen una multitud de posiciones en sus relaciones familiares y sociales, así como una gran variedad de formas para resolver esas relaciones. Scott (1996, p. 286) propone rechazar la oposición binaria, mediante una deconstrucción genuina de la diferencia sexual. Además indica la autora que debemos someter continuamente a crítica las categorías que utilizamos y a la autocrítica de nuestros análisis.

<sup>65</sup> Retomada por Margarita Zárate de Moore. *En busca de la comunidad: identidad recreadas y organización campesina en Michoacán*. El colegio de Michoacán y UAM. México, 1998, p. 185.

<sup>66</sup> situación que plantea Zárate (1998: 185-188) cuando analiza el papel de las comuneras de UCEZ michoacanas.

<sup>67</sup> Estos son planteamientos que Zárate (2000: 138-139) retoma de Eriksen.

En mis investigaciones<sup>68</sup> anteriores he encontrado mujeres cuyo comportamiento y experiencia no caben dentro de los modelos antropológicos<sup>69</sup>, ni de los modelos “machistas<sup>70</sup>”, ni de los modelos presentados como “alternativos” por algunos autores que han criticado el modelo machista desde una perspectiva feminista. Un ejemplo es el de las categorías “derechos individuales” y “justicia” que ofrecen bases para reconceptualizar las relaciones domésticas, y proveen una alternativa basada en la crítica feminista de la familia patriarcal (Mann; 1994, p. 7)<sup>71</sup>. Sin embargo, a pesar de sus diferencias, estos modelos parten del mismo supuesto, que el mundo de la mujer es necesariamente inferior al mundo masculino en todas sus dimensiones.

Para algunos autores<sup>72</sup> las lagunas en la antropología se deben a que los antropólogos simplemente aplican su propia experiencia de vida a las culturas que son “objetos” de sus estudios. Moore (1988)<sup>73</sup>, por ejemplo, escribe que los antropólogos suponen que las relaciones asimétricas de sus propias sociedades, también están presentes en otras culturas y, por lo tanto, las encuentran.

Otros autores como Bourdieu (op. cit.) sugieren que no es simplemente una cuestión de ceguera de la antropología, sino de qué es lo que quieren encontrar los propios antropólogos. Es interesante observar, por ejemplo, que en la mayoría de la literatura antropológica, cuando se refieren a agentes de cambio, casi siempre se refieren a los hombres, para quienes “supuestamente” nada está prohibido, mientras que las mujeres que enfrenten cada prohibición generalmente son descritas como “débiles o pasivas”. En palabras de Rubin (1996, p. 85) lo normal en la personalidad femenina es masoquismo y pasividad.

En este sentido, es cada vez más difícil ignorar que existen muchas mujeres y hombres que por razones desconocidas, se han destacado por su

<sup>68</sup> Duarte: 1987, 1992, 1996, 1998, 1999 y 2000.

<sup>69</sup> Cuando hablo de modelo antropológico, me refiero a esa obsesión por enfocarse al análisis de la diferencia en las relaciones entre mujeres y hombres de manera bipolar, sin dar cabida a otras formas de conceptualizar sus relaciones.

<sup>70</sup> Definido en Zárate y retomado de Arízpe, se manifiesta con la dominación masculina de la familia y la toma de otras decisiones familiares, junto con la imposición de restricciones sobre la libertad social, sexual y económica de las mujeres.

<sup>71</sup> Patricia S. Mann. *Micro-politics: Agency in a postfeminist era*. University of Minnesota Press. Mineapolis, 1994.

<sup>72</sup> Como en Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona, 1973.

<sup>73</sup> Henrieta L. Moore. *Feminismo y antropología*. Polity Press. Gran Bretaña, 1988.

audacia para lanzarse a realizar acciones que no forman parte, ni de sus responsabilidades tradicionales, ni de las actividades planeadas para ellas/os por las instituciones, ya sean gubernamentales, las ONGs, o las instituciones sociales y culturales como: la familia, el matrimonio, la masculinidad, la feminidad, etc. Básicamente me refiero a las mujeres y hombres que a lo largo de la historia han demostrado gran interés por participar en actividades consideradas socialmente “no tradicionales” o “no normales”, y a veces “no aceptables”, como las del caso (c).

Planteo que las acciones de las mujeres con espíritu de lucha están encaminadas a poner en tela de juicio las representaciones dominantes de género e impulsan cambios sociales importantes. Para ello, muchas mujeres adoptan estrategias, como el de politizar sus necesidades básicas, pero en realidad no sólo necesitan agua y pan, sino que con sus acciones están desafiando los significados de los roles de género que les han asignado. Las mujeres y hombres con espíritu de lucha también podrían ser resultado de un proceso de construcción social, mientras que para Deleuze, según Butler (1996, p. 205), podría ser resultado de una actividad generativa en contradistinción a la moralidad del esclavo en Nietzsche. Las principales características de las mujeres y hombres con espíritu de lucha son: no tienen un plan de vida, no buscan un reconocimiento social de sus acciones, no buscan el control de grupos, no luchan únicamente por satisfacer una necesidad familiar y tampoco se limitan a participar en actividades previstas socialmente para cada sexo, sino que tienen una gran diversidad de formas de arreglar y resolver sus situaciones.

#### **d. El espíritu de lucha: una mirada antropológica**

Para entender la subjetividad de las mujeres y hombres en la sociedad contemporánea hay que introducir un aspecto muy importante que es lo político en las acciones de los sujetos. Para Smith, (1979, p. 14)<sup>74</sup> la antropología política es una rama de la antropología social y cultural que se desarrolló como el estudio de

<sup>74</sup> Michael G. Smith. "Prólogo: el estudio antropológico de la política", en J. L. Llobera (compilador), *Antropología política*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1979.

las diversidades de organizaciones políticas primitivas, así como la diversidad de perspectivas antropológicas sobre la organización social. Lewellen indica (1983, pp. 1-12) que la antropología política estuvo influenciada por evolucionistas, el particularismo histórico, estructuralismo francés, funcionalismo sicobiológico, neoevolucionismo, estructural funcional, la escuela de Manchester y procesos de acercamiento y teoría de la acción.

Por su parte, Colson (1979, p. 23)<sup>75</sup> subraya que Radcliffe Brown propuso que para *"estudiar organización política tenemos que tratar con el mantenimiento o establecimiento del orden social, dentro de un marco territorial, por el ejercicio organizado de la autoridad coercitiva a través del uso, o de la posibilidad de uso, de la fuerza física"*. Asimismo Colson (op. cit., p. 24) señala que Gluckman propuso una sociología del conflicto en el que combina los discernimientos de Durkheim y los de Simmel, lo que adquirió relevancia para el trabajo antropológico. Esto hizo que a fines de los cincuenta aparecieran estudios antropológicos que se enfocaban a partidos políticos nacionales y su impacto en los eventos políticos locales.

Por otra parte, Cohen (op. cit., pp. 58-62) encontró que las relaciones económicas son relaciones de poder y por lo tanto, relaciones esencialmente políticas, ya que forma una parte principal del orden político en cualquier sociedad. Agrega que tradicionalmente la antropología estudia las relaciones económicas de parentesco y ritual, pero retomando a Turner señala que, tanto el parentesco como el ritual están compuestos de símbolos y complejos simbólicos, que pueden clasificarse como: símbolos cognitivos (porque hacen que los hombres sean selectivos hacia ciertos fines), afectivos (porque afectan emociones y sentimientos), intencionales (porque impulsan a los sujetos a actuar). Indica el autor que todos nosotros somos potencialmente creadores de símbolos, como resultado de la interacción entre nosotros y la realidad social.

---

<sup>75</sup> Elizabeth Colson. "Antropología política", en J. L. Llobera (compilador) *Antropología política*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1979, pp.19-23.



Por consiguiente, aquellos sujetos que crean, movilizan y articulan pueden llegar a ser líderes al conseguir que sus símbolos sean adoptados por grupos. Existe pues cierto grado de creatividad artística en el líder político, quién con una serie de tácticas puede lograr controlar a los grupos. Pero creo que también existe cierto grado de creatividad en las mujeres y hombres con espíritu de lucha, pues ponen en tela de juicio el sistema, lo que en sí es político, aunque no sea para controlar a nadie más.

Hay que destacar que la antropología política según el trabajo de Swartz (op. cit., p. 8) centra más su atención en los procesos más que en los grupos y mucho menos en los cuerpos colectivos entre los cuales ocurre la acción. Lo anterior significa que un estudio político sigue el desarrollo del conflicto de poder y el proceso de liderar, más que examinar a los grupos, su linaje, pueblos o países. (Swartz, ibidem.) retoma a Parsons para decir que el poder descansa en la legitimidad. Agregan que el poder de los pueblos oficiales depende de la expectación de los pobladores. El poder es simbólico y un medio generalizado que opera independientemente de circunstancias particulares, sanciones, situaciones o individuos. Para Swartz (ibid., pp. 14-15) el poder es consensual, no basado en coerción. En este sentido, poder es legítimo y a la vez acción social. La obediencia basada en el poder consensual es motivada por la creencia de que en el futuro, el oficial, la agencia o el gobierno, cumplirán las expectativas de los obedientes.

Es verdad que la antropología política se involucra en el estudio de áreas pequeñas de la vida política y hace un estudio a profundidad. Pero como hemos podido ver, se enfoca más en jerarquía de poder que el poder mismo y su relación al sujeto. El reto pues en la antropología política es analizar la implicación dinámica del simbolismo o de la costumbre, en las relaciones de cambio del poder entre individuos y grupos. Desde luego que las normas, reglas y conceptos abstractos como el honor y el prestigio, el rango, la justicia, el bien y el mal son tangibles gracias al simbolismo. Sin embargo, tal y como hemos señalado en apartados anteriores, existen otros aspectos de las relaciones sociales como el espíritu de lucha, que para estudiarlo tenemos que reinventar nuestras técnicas y metodologías.

### e. La política y el sujeto político

Tenemos que ir más allá de la concepción tradicional de "la política" en el sistema político de partidos, el Estado, la Nación, así como los movimientos colectivos y sindicatos. Desde luego que existen intentos por romper con estos esquemas de análisis dicotómicos, por ejemplo, en la antropología es una de las posturas más discutidas<sup>76</sup> actualmente, y aunque no está resuelta en los círculos teóricos, algunas autoras señalan posibles salidas metodológicas<sup>77</sup>. Una de las más importantes para esta investigación, viene desde la postura de lo político, en la que algunas/os feministas se han apoyado en la consigna "lo personal es político", argumentando que todas las circunstancias personales están estructuradas por factores públicos (Pateman 1996, pp. 46-47)<sup>78</sup>. En otras palabras, todas las circunstancias personales son políticas, pues vienen a socavar al sistema<sup>79</sup>.

Sin embargo, nuevamente estamos ante una postura de que las mujeres y los hombres son pasivos y sólo reaccionan ante agentes externos. Esta postura no toma en cuenta que hay acciones políticas, pero no desde la perspectiva del sistema político como institución. Me refiero a las diversas acciones que los sujetos sociales – algunas mujeres y hombres –, realizan en situaciones particulares, evitando de esa manera confrontar las reglas y normas sociales, y muchas veces las sanciones correspondientes. Muchas de las acciones de las mujeres y hombres se presenta ante situaciones difíciles, en las que tienen que optar por utilizar otras estrategias que muchas veces impulsan cambios con dimensiones que ni siquiera ellas/os se imaginaron. Estos agentes de cambio podrían ser las mujeres y hombres con espíritu de lucha.

También hay trabajos en el tema político que se pueden ubicar dentro de la corriente de desarrollo y negociación política, entre las agencias de gobierno y las

<sup>76</sup> Algunos ejemplos son los trabajos de Moore, 1988 y 1994, así como el de la Antropóloga mexicana Lamas (compiladora), 1996.

<sup>77</sup> Tal es el caso de los trabajos de Rubin (1996), Scott (1996) y Lamas (1996)

<sup>78</sup> Carole Pateman. "Críticas feministas a la dicotomía público/privado", en Carme Castells (compiladora), *Perpectivas feministas en teoría política*. Paidós. Barcelona, 1996.

<sup>79</sup> Para Massolo (op. cit.: 34) estos son acciones contestatarias, movimientos y organizaciones independientes, etc.

comunidades rurales. Por ejemplo, Villareal (1996, pp. 4-5)<sup>80</sup> en el que señala que para algunos antropólogos, un proceso político es una actividad pública y está encaminado a lograr objetivos y metas. Pero generalmente sólo los líderes quienes pueden tener una idea clara de los objetivos públicos, mientras que los otros miembros de las agrupaciones sólo se enteran a través de murmullos. En el mismo sentido, Babb (1996, p. 129) señala que las mujeres en Nicaragua “*están dirigiendo sus prácticas, perfeccionadas a través de más de una década de actividad revolucionaria, hacia negociaciones individuales y colectivas por un mayor espacio social y político*”. Pero esto no significa que estén siguiendo las líneas ideológicas del feminismo<sup>81</sup>, ya que tienen sus formas muy peculiares de emprender o no las acciones.

#### **f. La voluntad a poder y lo político**

He mencionado en párrafos anteriores que es posible que las mujeres y hombres con espíritu de lucha no tengan como objetivo principal luchar por el reconocimiento social de sus acciones y tampoco busquen el poder para controlar grupos, sino que utilizan su poder para emprender acciones. Precisamente en este sentido, es cuando la acción lo hace convertirse en un sujeto político. Una posibilidad que quiero explorar para acercarme a las acciones del sujeto político es la propuesta teórica de Wammack (1997)<sup>82</sup> acerca de la voluntad a poder, como una cualidad importante en las relaciones intersubjetivas. Además hay que recordar que para Wammack (ibid., p.114), el poder está en la capacidad de un cuerpo de afectar y ser afectado, en este sentido las acciones de las mujeres y hombres con espíritu de lucha podría ser una línea de escape para los sujetos.

Precisando un poco más el término de espíritu de lucha se podría conceptualizar como acciones micro-políticas, pero no en el sentido de agencia

<sup>80</sup> Magdalena Villareal. “Secretos de poder: El Estado y la mujer campesina”. *Nueva Antropología*, núm. 49, 1996, pp. 9-30.

<sup>81</sup> El desinterés de las mujeres por el feminismo como ideología, generalmente no concilia con los medios y modos de hacer política, (Massolo, op. cit.).

<sup>82</sup> Basándose en Deleuze y Nietzsche.

individual<sup>83</sup>, definida por Mann como la lucha por el reconocimiento social de sus acciones acompañados por un discurso. Más bien, siguiendo a Foucault (1975), me refiero a acciones micro-políticas, en la medida en que día con día, tanto mujeres como hombres adoptan acciones que están erosionando y fortaleciendo las múltiples formas de control social (la moral, la religión, etc.). Además muchas de estas acciones son salidas políticas<sup>84</sup> o líneas de escape a circunstancias particulares y no siguen las formas tradicionales de la consciencia política que busca el reconocimiento social en el discurso dominante. Este último punto es fundamental para marcar la diferencia entre la conceptualización del espíritu de lucha y la de liderazgo, así como el de empresarias/os y/o las de emprendedoras/os

Las mujeres y hombres con espíritu de lucha podrían ser: (1) no luchan por una autonomía individual en términos de partidos políticos, sino porque sus acciones rompen algunos valores sociales que se han vuelto ataduras sociales, (2) los valores y sus niveles de asimilación no son necesariamente congruentes y compartidos con los intereses del sistema, (3) los motivos no son necesariamente idénticos al complejo de los intereses sociales, (4) no esperan un reconocimiento por sus acciones, tampoco esperan obtener un consentimiento familiar y social. Pero también podía ser resultado de negociaciones de intermediación, consigo mismas/os y con su familia o conceptualizado como parte del poder informal. Por lo tanto, hay que enfocarse a las múltiples realidades que implican intereses normativos, conflictivos, conocimiento diversificado y fragmentado, así como enfocar en los sujetos que con sus acciones desafían los valores sociales.

### **g. Sujeto, acción y política**

El espíritu de lucha generalmente es “nativo y autónomo”. Cuando digo “autónomo”, no me refiero al concepto de “autonomía” que forma parte de la literatura de género (definido por varias feministas políticas como un “yo” con

<sup>83</sup> Definida por Mann (1999) como el compromiso individual de elegir acciones que puedan contribuir a negociar los cambios en las relaciones sociales vigentes en una sociedad particular. En la obra de esta autora predomina un planteamiento individualista y voluntarista propios de la teoría feminista de la liberación.

<sup>84</sup> Se trata de las decisiones que un sujeto social tiene que adoptar, para no confrontarse con las instituciones sociales.



autodominio o autogobierno, etc.), sino a la “autonomía” del espíritu de lucha de las instituciones sociales y políticas. En este sentido, las mujeres y hombres con espíritu de lucha, no son aquellos que están batallando con los contrarios para ser independientes y/o libres, sino que son aquellos sujetos que realizan acciones al margen de las instituciones sociales y políticas. Tampoco son necesariamente aquellos sujetos que llegan a destacarse en sus propias comunidades como curanderas, presidentas de grupos productivos, mediadoras políticas, activistas comunitarias, instructoras comunitarias, sino también las trabajadoras domésticas, vendedoras ambulantes, jefas de familia, esposas, divorciadas, madres solteras e incluso sexoservidoras, entre otros papeles. Lo más importante es que sus acciones no están encaminadas a hacerse ricas, para que las aplaudan, para controlar grupos de mujeres u hombres, etc. (1987, pp. 205 y 213) basándose en

Las acciones de las mujeres y hombres con espíritu de lucha exhiben una capacidad o poder para hacer lo que hacen. En este sentido, Wammack (op. cit., p. 115) presenta una crítica de la concepción tradicional de poder, retomando a Deleuze, quién a su vez encuentra en Foucault una nueva concepción de poder que derroca el privilegio reconocido del Estado, pues el poder no está localizado en la maquinaria del Estado, “*más bien el mismo Estado aparece como el conjunto de efectos particulares de las relaciones de poder que componen el cuerpo social*”. Agrega el autor que “*esta diferencia no es trivial, pues pone en tela de juicio las estrategias políticas tradicionales con respecto al Estado. Más importante, porque sugiere que la forma particular de Estado es inmanente en el diagrama particular [de relaciones de poder]<sup>85</sup> de los cuales emergen*”.

Abunda Wammack, que para Deleuze, la esencia de un cuerpo (esto es el grado de poder) es meramente sentidos y valores que están determinados por relaciones de fuerzas entre las partes componentes y la cualidad de estas fuerzas determinadas por la voluntad a poder. El modelo presupuesto del cuerpo presupone una voluntad o cualidad de fuerzas, a diferencia del modelo encapsulado en presupuestos de un poder transcendente – la idea en la mente de

---

<sup>85</sup> Lo que esta entre paréntesis es algo que agregué.



un hombre o Dios. El poder trascendente encierra en sí mismo al cuerpo e impide que exprese un grado de poder. *“Un cuerpo que es exclusivamente distinguido extrínsecamente es “creado” y por lo tanto, no existe independiente de un poder externo y trascendente. Solamente un cuerpo que tiene una distinción intrínseca tiene una existencia inmanente y por lo tanto, una esencia singular o grado de poder”* (p. 118). En este sentido las mujeres y hombres con espíritu de lucha son cuerpos con distinción intrínseca, con una existencia inmanente que expresa un grado de poder “propio”.

#### **h. Deseo y poder**

El espíritu de lucha podría ser una expresión de una voluntad a poder satisfacer un deseo. Lo que en términos de Butler (1987, pp. 205 y 213) basándose en Deleuze, es *“una respuesta productiva a la vida en la cual la fuerza e intensidad del deseo se multiplica y se intensifica en el transcurso de un intercambio con la alteridad”*. El deseo no es un producto de la falta o la carencia, lo que es creado, planeado y organizado a través de una producción social, como ocurre en la sociedad religiosa, donde deseo se vuelve carencia debido a una continua puesta de condiciones sociohistóricas que recrea y refuerza la propia negación del deseo o fantasías (Moore 1994, p. 63).

Butler (op. cit., p. 206), señala que Deleuze argumenta que la negatividad del deseo es una construcción social encaminada a racionalizar una situación social de jerarquía y demanda, mientras que la voluntad a poder tenga una visión más allá de los límites de deseo. La voluntad a poder provee un modelo alternativo de deseo que está basado en la plenitud de vida y la familiaridad insensata más allá de la negatividad de la propia consciencia. Este deseo representado es modelado por Deleuze en la voluntad a poder, noción de Nietzsche y recuperado también por Spinoza quien plantea que entre una política moderna y un contexto cultural se vuelve el recurso afectivo de cambio. Para Deleuze la voluntad a poder en Spinoza es el principal deseo a persistir en el ser humano y en el que se cristaliza su poder.

## V. El espíritu de lucha: cuestiones teóricas y metodológicas

Reconozco que existen muchas dificultades para definir teórica y metodológicamente el espíritu de lucha y precisamente por su dificultad está ausente en la mayoría de la literatura. En los estudios del tema femenino se puede distinguir varios enfoques como: los que tratan a la mujer como objetos y no como sujetos; los estudios feministas y liberales, que consideran a las mujeres como víctimas, pasivas y subordinadas, y proponen que deben de ser reconocidas política y socialmente en los ámbitos “masculinos”. También existen otros estudios con enfoques no tradicionales que reconocen las habilidades de las mujeres para actuar con agencia, sin embargo, no consideran cuáles son los motivos de esa agencia.

El tema femenino ha sido explorado por las ciencias sociales y otras disciplinas, como la antropología la sociología, la psicología, la historia y la geografía, entre otras. Sin embargo, aunque existen varios estudios, por lo general no contemplan los motivos de las acciones que están fuera de las que tienen un fin social. Según Rosaldo (op. cit., p. 192), debido al afán de la antropología por la objetividad científica, ha empujado a los etnógrafos a “estudiar los patrones que se pueden ver y a dejar aquello que es borroso...” Y es precisamente esta parte borrosa en la que me interesa porque creo que el espíritu de lucha se ubica en lo borroso e ignorado de la vida cotidiana. Por ejemplo, hay importantes diferencias entre lo que se expresa en Maya y lo que se expresa en Español en cuanto a acciones, y estas diferencias nos podrían ayudar a acercarnos a una definición más precisa del espíritu de lucha.

En la vida cotidiana no vamos a encontrar a alguien que se describa como una mujer o un hombre con espíritu de lucha o que nos diga “yan in wol u tial ka p’istambalnaken yolal in palaj” (“tengo el ánimo para pelear por mis hijos”) o “yan in wol u tial ka yantalbanaken u tial ka in beet in xpresidentai in kajalá” (“tengo el ánimo para quebrantar la fuerza para ser la presidenta de mi pueblo”), como en el caso (a). Lo que quiero destacar aquí es que en la vida cotidiana nadie se expresa

así, y si les preguntamos si se consideran con espíritu de lucha o si se definen así, lo más probable es que ni siquiera hayan pensado en eso.

Las expresiones que si son las más comunes en lengua maya es cuando dicen "ootzil, mina'an u yol ("wol") u tial ka u p'at u yichamó kex tu beeta'a balo'ob tí" (*"pobrecita, no tiene ánimo [voluntad, fuerza, etc.] para dejar a su esposo aunque no la trate bien"*) en el caso de una mujer o en el caso de un hombre: "ootzil, mina'an u yol ("wol") u tial ka u p'at le x'ch'upó quex tu beeta'a balo'ob tí" (*"pobrecito, no tiene ánimo [voluntad, fuerza, etc.] para dejar a su esposa aunque no lo trate bien"*). Como podemos ver, el término Wol, significa el impulso, el motor en los seres humanos.

Estas referencias ambiguas están replicadas en el Diccionario Maya Cordemex (1980, pp. 266, 659 y 926) en el que se define "espíritu" con varios términos en lengua maya. Entre estos, el más reconocido y utilizado cotidianamente es la palabra "wool" que para su traducción al Español se utiliza varias palabras como: aliento, ánimo, fuerza, lo que da vida..., esencia, albedrío, tener voluntad. También es utilizado para referirse a la salud, pues cuando alguien está enferma/o se dice "chan k'oojan in wool" (*"tiene poco ánimo, aliento y/o fuerza"*).

En el mismo Diccionario Maya Cordemex (1980, pp. 629, 693 y 966) se refiere a "lucha" a través de varios vocablos, de los cuales "p'isba" y "yantalba" son los más comunes. En Español estos se traducen como pelea, acometer, aventurarse, quebrantar la fuerza, tentar, probar, luchar uno con otro, etcétera. Lo que nos lleva a plantear que el espíritu de lucha es algo que no se ve ni se siente, sino que es imperceptible.

Para investigar la complejidad de las múltiples posibilidades abiertas por varias de las definiciones, requeriría una investigación con un ámbito más amplio que la presente. Por lo tanto, sólo me enfocaré en las siguientes definiciones como manera de abordar el espíritu: wool como ánimo o albedrío y p'isba como aventurarse o experimentar. Cabe señalar que éstas definiciones tentativas son

las que más he escuchado en el transcurso de mi trabajo de campo, lo que no significa que sean realmente todas.

Durante los últimos trabajos de investigación que realice Duarte (1992, 1999 y 2000)<sup>86</sup> enfocados a la participación de las mujeres campesinas en las UAIM, tanto con las mujeres participando en las actividades agrícolas, como con las que están dedicadas a las actividades del bordado, encontré una escasa participación y apatía hacia la organización. A pesar de que el programa las concebía como “socias” de la organización, con derecho a recibir créditos y con organizaciones establecidas en su propia comunidad, no demostraron mucho interés en permanecer en los grupos.

Una de las conclusiones más importantes de mi investigación Duarte (2000, p. 256) fue que las mujeres del campo tienen una gran capacidad y perspicacia para emprender acciones, que las reglas y normas de las instituciones sociales no logran controlar totalmente, ya que permanecen latentes. Sólo requieren incentivos para que sus inquietudes afloren. Además, la capacidad de poder femenina y masculina está muchas veces de acuerdo a las situaciones y condiciones sociales y culturales que tenga que enfrentar y la manera en que concibe sus necesidades.

Asimismo Villareal (op. cit., p. 76)<sup>87</sup> señala que los secretos de poder entre los funcionarios del Estado y los grupos de mujeres campesinas que se organizan en el Programa UAIM, estuvo en el momento en que el Estado estableció su control y las mujeres tuvieron que reconocer que estaban obteniendo satisfactores a sus necesidades y soluciones a algunos problemas en su vida cotidiana. Sin embargo, el Estado no logró un control total, pues a pesar de que lograron conocer algunos elementos de su identidad, no tomaron en cuenta que no es algo rígido, sino

<sup>86</sup> Mis propias investigaciones son las de 1992 y la tesis de Maestría del 2000 y la de 1999 fue una investigación colectiva, Ana Rosa Duarte Duarte, Byrt Wammack y Elsy Mena. Mujeres artesanas, género y proyectos productivos: retos y oportunidades. GIMTRAP-PEMSA. México, D.F., 1999.

<sup>87</sup> Esta autora también estudió la organización de mujeres campesinas en la UAIM, uno de los Programas del Gobierno Federal para apoyar al campo, iniciado en 1979 y casi concluido en 1994, pero según mis investigaciones siguen vigentes en la vida cotidiana de las mujeres, a pesar de que oficialmente recibe otro.



maleable. Esta es una situación generalizada en el ámbito nacional, de acuerdo a otros trabajos como el de Mingo<sup>88</sup> (1996)<sup>89</sup>.

En este contexto de discusión teórica y metodológica planteo mi preocupación por aquellas mujeres que se destacaron de manera excepcional, durante mis investigaciones anteriores (Duarte 1985-2000) sobre todo porque sus acciones tienen efectos importantes, no solamente para otras mujeres de sus comunidades, sino también para los hombres. En este sentido, me parece que estas acciones podrían ser algunas expresiones de un espíritu de lucha. Sin embargo, no estoy proponiendo que los ejemplos que presento a continuación, sean casos de mujeres y hombres con espíritu de lucha, sino que son algunos casos que más me llamaron la atención y despertaron el deseo de conocer qué es ese "algo" que motiva a hombres y mujeres a emprender acciones diferentes, como en el caso (c). Estos ejemplos son:

- (1) Una de mis entrevistadas de 62 años de edad, casada y con una familia extensa formada por cinco familias, no solamente impulsó la formación de una UAIM, sino también la convirtió en una empresa familiar. Además logró tener una participación en las diferentes actividades del partido (PRI) en el poder y ha sido regidora. Siempre se ha declarado priista, sin embargo, no distingue en qué ala del partido está. En la vida comunitaria, organiza los gremios y otras festividades religiosas, familiares y comunitarias. Por otra parte, a ninguna de sus hijas o nietas le ha llamado la atención dedicarse a las actividades del partido, a pesar de que ella ha intentado impulsarlas llevándolas a las reuniones y otras actividades del partido.

En este sentido, la mujer en este ejemplo sus acciones caben en los casos (a) y (b), pues muchas de sus acciones emprendidas siguen el juego del sistema y sólo rompen con algunas reglas y normas para lograr sus objetivos y también ha logrado controlar grupos, sobre todo cuando fue regidora. Al mismo

<sup>88</sup> Araceli Mingo. "El sinuoso camino de las organizaciones productivas campesinas", *Estudios sociológicos*, núm. 40, 1996, pp. 75-95.

tiempo, la situación se complejiza aún más, debido a que también es el caso de una mujer temida por la mayoría de las mujeres que forman parte de la UAIM, respetada por algunas mujeres y hombres con las que han establecido relaciones de compadrazgo y admirada en algunos círculos políticos. Existen otras personas que se reservan sus comentarios, ya que de ella reciben juguetes, despensas y enseres domésticos que reciben de las autoridades estatales.

(2) Una joven soltera de 17 años de edad que, aunque no pertenece formalmente a las organizaciones como la Triple SSS como su madre y hermana mayor, para la producción de prendas de bordado, ha organizado a las tres para que funcionen como una empresa familiar. Ella es la que organiza la producción y comercialización de las prendas. Además está participando como becaria en una maquiladora, aunque no le agrada el trabajo, y prefiere dedicarse a vender prendas en el Parque Municipal de Valladolid y otros lugares, porque eso le ofrece mayores posibilidades de establecer relaciones con muchas personas de las que podría aprender cosas nuevas.

Desde luego que las acciones de esta joven de 17 años de edad no tiene nada que ver con los casos (a) y (b), pero sí encontramos más elementos del caso (c).

(3) Una partera soltera de 58 años de edad que, recibió en sus sueños el don para ser partera y lo convirtió en actividad económica. Nunca se casó, pues lo consideró innecesario. Además, sus padres le enseñaron a trabajar en el campo y por eso consideraba que un esposo no era indispensable para ella. Esta mujer se declara priista a pesar del problema que tuvo cuando fue encargada del dispensario médico de su propia población por dos años, pero sólo estuvo ocupando el puesto durante 1 año y fue despedida y acusada de fraude por sus propios paisanos. Actualmente tiene una participación muy fuerte en la economía de subsistencia familiar, trabajando como partera y en las actividades de la milpa, de la cría de cerdos, para el bordado o para

mejoramiento y reparación de los espacios habitados. Prefiere invertir sus ingresos en actividades de subsistencia, que ponerlo en el Banco, porque ahí se lo roban.

Esta mujer cabe en el caso (b), pues rompe con normas y reglas al decidir no casarse, pero también cabe en el caso (c), al preferir trabajar en las actividades del campo y la milpa, donde invierte sus ingresos como partera, así como seguir adelante a pesar de algunos problemas, como el del rechazo de sus propios vecinos en la población.

- (4) Una trabajadora doméstica, madre y esposa de una familia nuclear, viajaba desde 1991, cinco días a la semana para realizar sus actividades en la ciudad de Mérida, con la finalidad de que sus cuatro hijos (tres mujeres y un varón) estudiaran por lo menos la secundaria para mejorar sus condiciones de vida en el futuro. Actualmente, se queda en casa porque tres de sus hijos trabajan en la maquiladora local y llevan sus ingresos a la familia. Cabe señalar que aunque sus hijos trabajan en la maquiladora, no están haciendo los trabajos “duros” del campo o doméstico. Además sigue impulsando a su hija menor para estudiar hasta el nivel que desee.

Este es un ejemplo que tiene elementos del caso (c), pues a pesar de haber decidido quedarse en casa, es muy posible que lo vivido este influyendo en la subjetividad de sus hijas/os.

- (5) Desde luego que hay otras mujeres que están rompiendo las barreras familiares, sociales comunitarias y culturales, como el de las trabajadoras domésticas que han extendido sus labores cotidianas en el hogar a otros espacios, principalmente urbanos, con la finalidad de obtener ingresos. Muchas de estas mujeres, continúan trabajando a pesar de que sus ingresos no son tan indispensables como lo fue en el momento en que sus hijos eran pequeños y estudiaban. Este es un ejemplo de aquellas mujeres que si nos basamos en sus discursos, llegaríamos a la conclusión de que el sistema es su referente, sin embargo, sus acciones caben más en el caso (c).



También existen otros ejemplos de mujeres que no se destacan por sus actividades económicas y/o políticas, sino a través de otras actividades en beneficio de sus familias y/o comunidades como, por ejemplo, las mujeres de las poblaciones que durante mis investigaciones, organizaron varias acciones. Un ejemplo fue el cierre de la carretera que hicieron un grupo de mujeres que pertenecía a una UAIM, para obligar a las autoridades ejidales a descargar en el parque (a falta de un local propio) las despensas navideñas que les correspondía, en lugar de descargarlas en la Comisaría.

Hay otras mujeres que desde la intimidad de sus hogares están impulsando acciones para cambiar la situación de la sociedad actual. Cabe destacar que no veo a las mujeres con espíritu de lucha únicamente como las que salen del hogar y se integran a las actividades económicas, sino que también aquellas que deciden quedarse en casa y apoyar a sus hijas/os para que cambien su plan de vida, de acuerdo a las oportunidades que se les presenta. Por ello, los encaminan a la educación, en busca de empleos diferentes a los tradicionales, etc.

Muchas mujeres campesinas dicen: “estoy luchando para que mis hijos salgan adelante”, pero la lucha a la que se refieren no significa confrontación entre contrarios. Hay que destacar es que existen muchos de estos discursos que son armados y han circulado de generación en generación, lo que hace aún más compleja la comprensión de la situación de las mujeres en general y en particular de las campesinas. Por ejemplo, durante la investigación de campo de una tesista en 1998 (Bazán 2000), las 11 mujeres que trabajan en el servicio doméstico que entrevistó, comentaron que el motivo de su trabajo fuera del hogar es para sacar adelante a sus hijos. Exactamente esas fueron las respuestas que me dieron las mujeres que pertenecían a las UAIM durante mi investigación de campo en 1989 y 1995.

Lo anterior me ha llevado a sospechar que tal vez existen otros motivos por el que las mujeres salen de casa, pues no necesariamente salen a trabajar para obtener ingresos. Por ejemplo, hay mujeres que viajan de diferentes poblaciones para asistir a las reuniones que realiza el partido. Por lo tanto, salen de casa desde la mañana y regresan por la tarde y un comentario que generalmente



comparten con la familia es “en algún momento vamos a conseguir beneficios de esas reuniones, pero hay que seguir trabajando”. Otro caso es el de las vendedoras de verduras, frutas, flores, etcétera, que todos los días viajan a la ciudad y se establecen en las banquetas. Generalmente no vende la producción familiar, sino que reciben un pequeño porcentaje que depende de la cantidad que pueda vender y de ahí tiene que comprar su comida, pagar su pasaje y pagar el uso de los sanitarios.

Tanto en el caso de las mujeres que asisten a las reuniones del partido, como el de las vendedoras, lo interesante es observar las relaciones que establecen con otras personas (mujeres y/u hombres) con quienes se identifican y comparten experiencias. Generalmente establecen pláticas con sus compañeras, con sus clientas/es y se les ve tranquilas y muy propias. De todo lo anterior podemos proponer que el espíritu de lucha está presente cuando las mujeres efectúan cambios y/o emprenden nuevas prácticas.

Propongo pues, que el espíritu de lucha no es resultado exclusivo de lo moderno, sino que es algo que ha estado presente en todas las etapas de la sociedad, así como en todos los espacios. Es por ello, que ni “lo tradicional”, “lo normal” o “lo moderno” son por si solos determinantes para que algunas mujeres y hombres emprendan acciones diferentes o no.

Todo lo anterior nos lleva a la conclusión de que las acciones relacionadas con el espíritu de lucha no son datos inmediatos, y aunque son acciones que comunican relaciones significativas no son tangibles<sup>90</sup>. Pero ahí están esas acciones cotidianas donde se puede percibir que mujeres y hombres hacen cosas que afectan las pautas, normas y valores sociales y se exponen a ser castigadas/os por la sociedad. En estas acciones “luchar” cotidianamente significa hacer cosas, pero sin llegar a la confrontación o pelea entre contrarios o competencia entre mujeres y hombres. El “espíritu” es ese aliento, ánimo o albedrío para hacer cosas, que van en contra de la flojera, la desidia, el desaliento o desánimo, la apatía. Es importante señalar que las personas que presentan

<sup>90</sup> Por lo tanto, es preciso trascender las apariencias para poder entender estas acciones.

signos de flojera, desaliento, desánimo, se les considera como personas que podrían estar enfermas/os.

En este sentido, podríamos entender el espíritu de lucha como una capacidad, pero al mismo tiempo un *potencial* o *poder* para hacer cosas que socialmente son consideradas como *tabú*, porque “no se puede”, “no puedo”, “no se debe” o “no debo”. Al mismo tiempo, el espíritu de lucha es algo que mueve a los sujetos a hacer cosas, muchas veces inesperadas socialmente.

Lo anterior nos remite a otras preguntas como ¿qué papel juega “lo tradicional” para mujeres y hombres que emprenden acciones diferentes? Sobre todo si partimos de una definición de “lo tradicional” tanto en Zucker<sup>91</sup> (1995)<sup>92</sup> como la mía, (Duarte, 2000) en la que consideramos que es el conjunto de actividades, comportamientos y actitudes que toda buena mujer y buen hombre deben exhibir en sus relaciones familiares, sociales y culturales de acuerdo a sus concepciones de “honor”, “dignidad”, “vergüenza” y “deshonra”. El honor y la dignidad tienen una carga significativa muy fuerte y el sujeto que lo transgrede, no sólo se pone en evidencia como sujeto, sino a toda su familia, incluso de generaciones posteriores. Lo tradicional muchas veces se queda en el inconsciente del individuo y se convierte en ataduras.

Asimismo, no podemos dejar de cuestionarnos ¿qué papel juega “lo moderno” en las acciones diferentes de mujeres y hombres que “sí pueden?” tomando en cuenta que “lo moderno” (Duarte, 2000) es todo aquello que ha resultado de las políticas de modernización en nuestro país y que va en contra de lo tradicional. La política de modernización se ha infiltrado hasta en los rincones más apartados de la sociedad mexicana, influyendo en los aspectos de la vida material. También han influido en comportamientos y pautas culturales, aunque no necesariamente lo han logrado, pues aún muchos grupos que conservan sus

---

<sup>91</sup> Eleonor Andrea Zucker. *Ideology at work: yucatec maya women, employment and motherhood in transition*. Tesis de Maestría en Antropología. University of California. Los Angeles, 1995.

<sup>92</sup> La autora señala que entre las actividades tradicionales de las mujeres, además de realizar las actividades de la casa y otras que desde los siete años de edad empezaban a aprender, también aprendían a no debían visitar a vecinas y amigos. Esto último es algo que también aprendí en casa, pues mi madre siempre me dijo que “las mujeres no tienen amigas y mucho menos amigos. Sus amigas son la jícara, el vaso y la taza a quienes les podemos contar nuestros sentimientos más profundos y nunca nos van a traicionar, a diferencia de nuestras vecinas, quienes en el momento menos esperado podrían divulgar lo que les hayamos confiado y eso generalmente puede crearnos problemas muy fuertes.

pautas culturales como sujetos que pertenecen a un contexto cultural específico, donde los valores se rigen de acuerdo a su contexto geográfico. Lo moderno ha llegado con la televisión en la que nos pintan una vida diferente y construyen nuevas necesidades. Sin embargo, tampoco es determinante para las acciones emprendidas, como en el caso (c).

Es imposible ignorar lo que es "lo normal" definido como todo lo que es aceptable en un grupo social, aunque no necesariamente este de acuerdo con las creencias tradicionales. Rubin (1996, p. 76) retomando a Freud, señala que existen tres salidas para que las niñas salgan de su fase edípica (1) Reprimir totalmente su sexualidad, (2) protestar y (3) aceptar su situación, firmar su contrato social y alcanzar su normalidad. Por consiguiente, lo normal es todo aquello que le interesa a la sociedad que los sujetos aprendan y se quede en el inconsciente. Además, tanto "lo tradicional" como "lo normal" en cada sociedad no son cuestiones fijas, sino que se van acomodando de acuerdo a las condiciones sociales, culturales e históricas.

Reconozco que los papeles, tanto femeninos como masculinos, considerados "normales" y/o tradicionales han variado a lo largo de la historia y que las formas de participación han cambiado también. Pero aún persiste la necesidad de luchar por la dignidad y el honor, tanto para las mujeres como para los hombres. A pesar de eso, siempre han existido mujeres y hombres que a lo largo de la historia han demostrado gran interés por participar en actividades consideradas no "tradicionales" o no "normales" por sus contemporáneos, como en el caso (c). Por lo tanto, este estudio se centrará en conocer ese "algo" que motiva e impulsa a las mujeres y hombres a capitalizar algunas inquietudes y a convertirlas en acciones y de esta manera impulsar cambio en la sociedad.

En este apartado quiero retomar las reflexiones de dos críticos de los estudios en antropología cultural, Bourdieu y Rosaldo, autores que hacen propuestas sugerentes para la orientación de esta investigación. Bourdieu (op. cit., p. 47) por ejemplo, subraya que de todas las oposiciones que intentan dividir a la ciencia social, la más ruinosa es la que se establece entre el subjetivismo y el



objetivismo, ya que el objetivismo induce a una marcada discontinuidad entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico. Pero de todo esto, agrega Bourdieu (ibid, p. 53) lo no analizado en todo análisis científico es la relación subjetiva del científico y la relación objetiva que implica esta relación subjetiva. Desde luego que la antropología no ha sido la excepción, pues como disciplina y en su afán por la cientificidad, ha llevado a muchos antropólogos a proponer modelos analíticos aplicados a una supuesta realidad. Esto ha impedido ver las partes borrosas de los objetos de estudio y que los objetos de conocimiento son contruidos y no pasivamente registrados.

Rosaldo (op. cit., pp. 31- 43) señala que "para el análisis social las fronteras se han movido de un lugar marginal a uno central" y están emergiendo no sólo de los límites reconocidos, sino de las intersecciones menos formales como la de género, generación, edad, status y experiencias únicas. Agrega el autor que las verdades eternas y generalizaciones en la antropología han sido derrocadas por la contracultura de los movimientos sociales, feministas, homosexuales, medio-ambientalistas y otros grupos marginales. Reconoce Rosaldo (ibid., pp. 42-46) que las teorías pueden cambiar, pero las etnografías siguen en el corazón de la antropología, pues ha sido su contribución cultural más importante.

A pesar de todo lo expuesto anteriormente, hay que reconocer que desde sus orígenes la antropología ha tratado de explicar las diferencias entre la naturaleza humana, la racionalidad, la cultura y las diferentes formas de organización de sociedades no capitalistas. Como disciplina la antropología cuenta también con una larga tradición de interés por los temas: estructura de parentesco, los hábitos sexuales, las interpelaciones en el núcleo familiar, la distribución de los espacios habitacionales, el ciclo de vida, el matrimonio, la maternidad y la socialización infantil. Basándome en todo lo anterior, puedo afirmar (Duarte, 2000) que la antropología por su naturaleza siempre ha estado cerca de los análisis de género. Sin embargo, uno de los principales problemas de los estudios antropológicos ha sido su necesidad de conocer al "otro", es decir, centrar su interés en el estudio de grupos humanos diferentes a la persona que investiga. En



este sentido, el “otro” para la mujer es el hombre y de ésta manera se ha acercado al estudio de la problemática femenina.

Muchos de los estudios acerca del tema femenino en los setenta partieron del movimiento feminista encaminado a acabar con la subordinación, desigualdad y opresión de las mujeres, y luchar por su emancipación y la construcción de una nueva sociedad sin discriminación. Para Castells (1996, pp. 22-25)<sup>93</sup>, esto ha dado pie a propuestas teóricas feministas en las que se mezclan diversas dimensiones como la política, la práctica y lo normativo. Basándose en Jaggar (1996), Castells identifica tres grandes enfoques o perspectivas en estas teorías feministas: (1) aquellas que están situadas en la política y que pugnan por la libertad e igualdad de las mujeres con los hombres, (2) las que sostienen que la opresión de la mujer es consecuencia del capitalismo y el patriarcado y (3) las que consideran que el patriarcado es una situación que los hombres han resuelto a su favor y por ello pueden controlar los cuerpos, la sexualidad y los procesos reproductivos de las mujeres.

Cabe destacar que estos enfoques toman al hombre como punto de referencia para analizar el papel de las mujeres y suponen que la mayoría de los hombres gozan de privilegios, a diferencia de las mujeres. Desde luego que hay análisis con matices diferentes, como los de Whitehead, Pool, Strathern y Hagen, así como el de Collier, Rosaldo, Llewelyn y Ortner<sup>94</sup>, pero mantienen la perspectiva del análisis bipolar hombre-mujer en donde el hombre es el centro. Ante esta situación mi preocupación principal es: ¿Porqué suponen que todas las mujeres tienen las mismas necesidades y preocupaciones? ¿Porqué suponen que todos los hombres son y tienen que ser los más fuertes, los que no sufren, los que tienen más poder en el ámbito familiar, comunal y social? Y ¿porqué suponen que la identidad de género siempre se construye de manera jerárquica en todas las sociedades?

<sup>93</sup> Carme Castells (compiladora). *Perspectivas feministas en teoría política*. Paidós. Barcelona, Buenos Aires y México, 1996.

<sup>94</sup> Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead. “Indagaciones acerca de los significados sexuales”, en Marta Lamas (compiladora), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Porrúa. México, 1996.

Otro problema que he detectado en las teorías feministas es haber aceptado conceptos universales del pensamiento moderno como: la opresión, la ciudadanía, la democracia, el poder jerárquico, la autonomía del sujeto, el individuo, la etnia, la clase, la imparcialidad y la racionalidad, entre otros conceptos, lo que no ha permitido ver la riqueza y diversidad de las relaciones sociales y demás comportamientos entre hombres, mujeres, niños, niñas, abuelos, abuelas, como sujetos que con sus acciones expresan sus creencias, necesidades y derechos en la vida cotidiana. Retomando la propuesta de Castells (op. cit., pp. 17-18), una de las principales preocupaciones de esta investigación es la reconceptualización de estos conceptos universales. Para ello será necesario tomar en cuenta la especificidad de cada grupo social, su etnia, espacio geográfico y el momento histórico en el que ocurren los hechos sociales, sus prácticas religiosas y comunitarias, así como los discursos públicos y/o privados.

Para realizar esta investigación, propongo llevar a cabo mi investigación de campo en la población de K'anxoc, comisaría de la ciudad de Valladolid Yucatán, con una población de menos de 500 habitantes, ubicada al oriente del estado de Yucatán. La propuesta está fundada en los objetivos de la investigación, pues en primer lugar, es una de las poblaciones mayas que participaron fuertemente en el movimiento indígena armado conocido como la "Guerra de Castas". Y aún en la actualidad son considerados como una población de rebeldes y aguerridos, por las personas de otras comisarías circunvecinas como Tixhualactún y Xocén. Durante la "Guerra de Castas" muchos de los indígenas se ocultaron en los bosques para evitar ser dominados y sometidos al proyecto de nación, así lo recuerdan muchas personas mayores que en aquel entonces eran niñas y niños.

En la elección de K'anxoc para mi investigación de campo, también estoy considerando que desde tiempo atrás, los habitantes de la región oriente del estado de Yucatán se dedicaron al cultivo de maíz con el proceso de *tumba, rosa y quema*, por lo tanto, su organización social y cultural continúa siendo milpera. Su comunicación cotidiana lo hacen básicamente a través de la lengua maya, incluso entre los niños pequeños y sólo los niños que están en los últimos grados de la primaria o los jóvenes de la secundaria, así como los que emigran a trabajar a

Cancún, pueden hablar en lengua española. Sus prácticas religiosas están fincadas en la Santa Cruz Tun o Cruz Parlante y en la religión católica, pues no es lo mismo la Cruz de la Iglesia Católica que la Cruz Tun. Además tienen métodos de curación muy tradicionales de las que se encargan las curanderas/os, parteras y los H'meno'ob.

Actualmente, las mujeres pertenecen a grupos organizados como: la UAIM, Triple SSS y otro tipo de organizaciones colectivas, con la finalidad conseguir créditos para producir hipiles. También hay otros programas gubernamentales como PROCAMPO que proporciona apoyos económicos a los campesinos para trabajar la milpa. Más recientemente surgió el programa PROGRESA, que otorga apoyos económicos para mujeres del medio rural que están embarazadas o con hijos lactantes, así como becas escolares para niñas y niños que están en el nivel escolar de preescolar y para estudiantes de primaria a partir del tercer grado y concluyendo en el sexto grado de la primaria. Desde luego que también existen becas para estudiantes de secundaria e incluso de escuelas técnicas.

Las mujeres y hombres de K'anxoc han luchado y siguen luchando por su territorio y su modo de vida, por lo tanto, sus prácticas políticas y religiosas están relacionadas con sus actividades principales, con la familia, con la población y con otras poblaciones vecinas. Expresan una necesidad de aprender a leer y escribir para tener más posibilidades de tener un mejor nivel de vida, así como dominar la lengua española para desenvolverse mejor en la sociedad más amplia. Sin embargo, aún los que sí hablan español lo hacen utilizando la estructura de la lengua maya<sup>95</sup>, por lo tanto, prefieren hablar en maya o buscan la ayuda de otras personas que pueden entender mejor el español.

Esta situación ha persistido<sup>96</sup> a pesar de la televisión, radio, las carreteras, la iluminación eléctrica, programas de apoyo al campo del gobierno estatal y federal, pero sobre todo, después de más de 50 años de existencia de la política

---

<sup>95</sup> Con esto no estoy diciendo que sea algo exclusivo de las poblaciones, pues incluso los de las ciudades del Estado nos expresamos de esa manera, pero lo que es más evidente en las pequeñas comunidades es el uso de los artículos, pronombres personales y posesivos. Esto me da la impresión muchas veces que no están entendiendo totalmente, sobre todo los términos muy urbanos.

<sup>96</sup> Contraviniendo las predicciones de los desarrollistas cuando pensaron que las culturas estaban en extinción ante las políticas de desarrollo social, económico y cultural.



educativa socialista de Cárdenas. Ante esta situación no podemos pasar por alto que los cambios no van en un solo sentido, sino que son procesos complejos y matizados. En consecuencia, para acercarnos a conocer las acciones de las mujeres y hombres con espíritu de lucha, no podemos hacerlo a través de modelos analíticos, o como Bourdieu (op. cit.; p. 29) señala hay que cuestionar los instrumentos de objetivación, como los esquemas, cuadros sinópticos, planos, mapas, genealogías y transcripciones escritas. Para lograr nuestro objetivo es necesario utilizar un análisis crítico.

Con la finalidad de hacer una precisión teórica en cuanto al espíritu de lucha es sumamente importante tomar en cuenta que existen discursos armados y socialmente reconocidos, que han prevalecido y circulado por generaciones. Por lo tanto, el análisis de los materiales discursivos, historias y otros discursos, ya sea en el ámbito doméstico o en la vida social serán los materiales básicos para buscar respuestas a mi planteamiento.

Villareal (op. cit., pp. 77-78) argumenta que *“se requiere partir del análisis de los actores mismos, de sus vidas, sus representaciones y sus anhelos”* mientras que Long, subraya que es importante reconocer que se está hablando *“de realidades múltiples, las cuales implican intereses normativos y potencialmente conflictivos, además de cuerpos de conocimiento diversificados y fragmentados”*. Metodológicamente es sugerente para esta investigación, la propuesta de estas autoras, ya que para comprender el proceso de constitución de la subjetividad de mujeres y hombres con espíritu de lucha y explicar sus acciones, será necesario enfocarnos precisamente en los sujetos que realizan esas acciones desafiando los valores sociales.

Los discursos más comunes en las mujeres como: estoy luchando por mis hijos y por mi familia y aunque la necesidad se resuelva, muchas veces continúan sus labores económicas. Lo anterior me ha llevado a sospechar que tal vez existen otros motivos por el que las mujeres salen de casa, pues no necesariamente salen a trabajar para obtener ingresos. También propongo que para conocer cómo se constituye el espíritu de lucha en las mujeres y hombres en la sociedad actual es necesario llevar un registro de historias cotidianas, pues creo



que sería una buena posibilidad de escuchar lo que quieren contar y no lo que quiero que me digan.

A manera de conclusión propongo que espíritu de lucha es una expresión de la voluntad a poder, concebida por Deleuze, de acuerdo a Leroi a Nietzsche en Butler (1987, p. 212): "como una sensibilidad desarrollada", lo que para Wammack (1997) es una cualidad importante en las relaciones intersubjetivas. Por lo tanto, el espíritu de lucha es la capacidad del cuerpo a expresar poder, a través de acciones que no tienen como referente el sistema, por lo tanto, sus acciones son "anteriores" al sistema, tal como se plantea en el caso (c).

Cuando hablamos de cuerpo no nos referimos únicamente a la parte biológica, sino al cuerpo vivido y pensado, en el mismo sentido en que Wammack (1997, p. 106), basándose en Deleuze y Spinoza, lo concibe como complejo "hecho de pequeñas o infinidad de cuerpos simples que constituyen una relación particular" constituyendo de esta manera los cuerpos colectivos que expresan poder. En este sentido las mujeres y hombres con espíritu de lucha son esos cuerpos que expresan poder, a través de acciones que transgreden el sistema de valores, es decir, las y los que "sí pueden", mientras que para otras mujeres y hombres los valores sociales se han vuelto ataduras y se quedan en "no puedo".

Además, son sujetos con acciones políticas, pero no en el sentido de política partidista, sino como expresión de su autonomía del sistema. De acuerdo con Adams (1983, p. 67), el espíritu de lucha, también podría ser resultado de negociaciones o de intermediación, consigo mismas/os y con su familia, así como podar informal y por lo tanto, podrían estar presentes en la vida cotidiana. Al considerar que poder posee cualidades inmediatas y cotidianas, nos permitirá ver como cada individuo hace uso de cierto poder, y que este poder está conectando y afectado por múltiples poderes.

Para comprender el espíritu de lucha será necesario enfocarse en las acciones discrepantes como sujetos. Lo que en términos de Wammack (1997, p. 327) basándose en Deleuze, serían acciones de sujetos con una síntesis disyuntiva, es decir, con una subjetividad diferente resultado de caminar con un

## Conclusiones

A manera de conclusión propongo que espíritu de lucha es una expresión de la voluntad a poder, concebida por Deleuze, de acuerdo a Nietzsche en Butler (1987, p. 212) “como una sensibilidad desarrolla”, lo que para Wammack (1997) es una cualidad importante en las relaciones intersubjetivas. Por lo tanto, el espíritu de lucha es la capacidad del cuerpo a expresar poder, a través de acciones que no tienen como referente el sistema, por lo tanto, sus acciones son “anteriores” al sistema, tal como se plantea en el caso (c).

Cuando hablamos de cuerpo no nos referimos únicamente a la parte biológica, sino al cuerpo vivido y pensado, en el mismo sentido en que Wammack (ibid., p. 106), basándose en Deleuze y Spinoza, lo concibe como complejo “hecho de pequeñas o infinidad de cuerpos simples que constituyen una relación particular” constituyendo de esta manera los cuerpos colectivos que expresan poder. En este sentido las mujeres y hombres con espíritu de lucha son esos cuerpos que expresan poder a través de acciones que transgreden el sistema de valores, es decir, las y los que “sí pueden”, mientras que para otras mujeres y hombres los valores sociales se han vuelto ataduras y se quedan en “no puedo”.

Además, son sujetos con acciones políticas, pero no en el sentido de política partidista, sino como expresión de su autonomía del sistema. De acuerdo con Adams (1983, p. 67), el espíritu de lucha, también podría ser resultado de negociaciones o de intermediación, consigo mismas/os y con su familia, así como poder informal y por lo tanto, podrían estar presentes en la vida cotidiana. Al considerar que poder posee cualidades inmediatas y cotidianas, nos permitirá ver como cada individuo hace uso de cierto poder, y que este poder está conectando y afectado por múltiples poderes.

Para comprender el espíritu de lucha será necesario enfocarse en las acciones discrepantes como sujetos. Lo que en términos de Wammack (1997, p. 327) basándose en Deleuze, serían acciones de sujetos con una síntesis disyuntiva, es decir, con una subjetividad diferente resultado de caminar con un

pie en caminos distintos. Es decir, cuando hablo de mujeres y hombres con espíritu de lucha, lo hago tomando en cuenta que sus acciones podrían estar comunicando la disfunción del sistema socio-cultural, como en el caso (c).

En otras palabras, las acciones de las mujeres y hombres con espíritu de lucha están encaminadas a poner en tela de juicio las representaciones dominantes de género e impulsan cambios sociales importantes. Por lo tanto, las mujeres y hombres con espíritu de lucha son: aquellas/os que no tienen un plan de vida, ni buscan reconocimientos sociales para sus acciones, tampoco buscan el control de grupos, ni luchan únicamente por satisfacer una necesidad familiar, pero tampoco se limitan a participar en actividades previstas socialmente para cada sexo, sino que tienen una gran diversidad de formas de arreglar y resolver sus situaciones.

Para lograr los objetivos de este tipo de trabajo es necesario tomar en cuenta en a lo largo del proceso de la investigación, la propuesta de Bourdieu (op. cit., p. 53) de no perder de vista mi relación como sujeto y la relación objetiva que implica esta relación. También es de suma importancia no perder de vista que existen discursos armados socialmente en todos los ámbitos de las relaciones, los que han prevalecido y transmitido por generaciones. Por consiguiente, el análisis de los materiales discursivos, historias y otros discursos, ya sea en el ámbito doméstico u otros espacios sociales serán los materiales básicos en nuestro análisis.

Tomando en cuenta lo anterior propongo en primer lugar, un primer acercamiento a la comunidad de K'anxoc para presentarme con las autoridades ejidales, representantes de la iglesia católica y otras religiones, así como los representantes de otras instituciones gubernamentales y no gubernamentales, con la finalidad de establecer las relaciones necesarias en esa zona para trabajar y también para conocer algo sobre la estructura social e institucional de la comunidad. De esta manera propongo establecer un mapa de relaciones entre las diferentes fuerzas políticas y sociales vigentes y yo como investigadora.

Una segunda etapa en la investigación será introducirme en la vida cotidiana de la comunidad y hacer una serie de registros etnográficos sobre sus prácticas religiosas, comunitarias, familiares y sociales, con la finalidad de aprender las reglas del juego que rigen ahí. Es decir, identificar los principales problemas políticos y sociales que hayan tenido y que aún estén vigentes en la comunidad. Además será necesario identificar las principales fuerzas políticas que rigen la vida de la comunidad y de las familias. En este escenario pretendo identificar a algunas familias involucradas en actividades que pueden estar impulsando cambios y trabajar la vida cotidiana de éstas familias. Al mismo tiempo me encaminaré a identificar a las mujeres y hombres luchadores y enfocarme a trabajar con ellas/os en su vida cotidiana.

Desde luego que no se trata de ir al campo con un modelo de mujeres u hombres con espíritu de lucha y encontrarla a fuerzas, sino que se trata de que sean sujetos que se reconozcan y sean reconocidos socialmente. En este sentido, las unidades de análisis serán la comunidad, las diferentes organizaciones sociales y los grupos domésticos. Los sujetos de estudio serán las mujeres y hombres con espíritu de lucha. Para encontrarlas/os me tengo que basar en lo que la propia comunidad reconozca como sujetos extraños y que están causando problemas en el mayor de los casos, para trabajar en su vida cotidiana. Una de las características del espíritu de lucha es que no es algo consciente en las mujeres y los hombres, sino que permanece en el inconsciente. Por lo tanto, el reto aquí es ¿cómo estudiar algo del que el sujeto no es consciente? Siguiendo la sugerencia de Moore, citada por Zárate (1998, p. 184), así como el argumento de Wammack (1997) para entender lo que significan las actitudes y comportamientos femeninos, voy a seguir una metodología de crítica al prejuicio masculino presente en la literatura antropológica. La manera de proceder es estudiar y describir lo que vea que las mujeres hacen, a diferencia de lo que los hombres (etnógrafos e informantes) y otras mujeres dicen que hacen. Además, debemos registrar y analizar las declaraciones, percepciones y actitudes de las propias sujetos en su vida cotidiana.



Durante la investigación empírica me enfocaré en: (1) definir el espíritu de lucha enfocándome en primer lugar, en las mujeres y los hombres que la propia comunidad reconocen como sujetos transgresores de las reglas y normas sociales, (2) identificar los papeles que desempeñan las mujeres en la reproducción y combinación de las redes sociales y políticas, tanto formales como informales, (3) identificar a las mujeres y hombres con espíritu de lucha, (4) como se reproduce el espíritu de lucha, (5) lo que se constituye como una necesidad familiar y la manera en que las mujeres con espíritu de lucha lo adoptan y lo utilizan como bandera de lucha, (6) la relación entre el espíritu de lucha y las acciones que han adoptado las mujeres para saber si son acciones que aprendieron de su madres o de algún familiar cercano, (7) lo que tienen en común las mujeres con espíritu de lucha, por ejemplo: los cambios, las continuidades y las rupturas, así como si sus acciones se ajustan a lo tradicional o a lo moderno, (8) encontrar la relación entre el espíritu de lucha y las diferentes identidades de género, (9) la relación entre el espíritu de lucha y las formas políticas, religiosas y comunitarias, (10) la relación entre el espíritu de lucha y los movimientos sociales (¿qué buscan las actoras con sus acciones?, por ejemplo, y ¿hasta dónde quieren ir?).

Las estrategias metodológicas que utilizaré en esta investigación pertenecen al campo de los estudios cualitativos e incluyen el análisis de historias personales y colectivas, declaraciones, entre otras. Consideraré varias técnicas a utilizar durante la investigación empírica como: la participación en la vida cotidiana, pláticas cotidianas en casa, iglesia y otros espacios, visitas a domicilio, entrevistas y abiertas, trabajos grupales, observación, registros, fotografía, grabaciones de vídeo, y otros materiales y herramientas audiovisuales, así como el diario de campo. Asimismo, durante el proceso de investigación decidiré el uso de las herramientas a emplear y de acuerdo a las necesidades en cada etapa.

campesinas en México: conclusiones a partir del estudio de ocho casos".  
Revista Latinoamericana de Estudios Educativos, vol. XIX, núm. 1. Centro de  
Estudios Educativos, México, 1989.

ASTIN, Helen S. y Carole LELAND. *women of influence, women of vision: a cross-  
generational study of leaders and social change*. Jossey and Bass publishers  
San Francisco, 1991.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Richard Newbold. *Energía y estructura, una teoría del poder social*. FCE. México, 1983.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Regiones de refugio*. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1967.
- AILLÓN GÓMEZ, Tania. "Perspectivas de género y limitaciones estructurales". *Nueva Sociedad*, núm. 135, 1995, pp. 66-77.
- ALBERTI MANZANARES, Pilar. "La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica". *Antropológicas*, Nueva época, núm. 10, 1994, pp. 31-46.
- ALMEIDA SALLES, Vania y Marielle P. L. MARTÍNEZ. "Reflexiones en torno a la situación de la mujer campesina". *América Indígena*, vol. XXXVIII, núm. 2, 1978, pp. 273-277.
- ANGELO, Gloria. *Nuevos espacios y nuevas prácticas de las mujeres en una situación de crisis: hacia el surgimiento y consolidación de un movimiento social de mujeres, el caso de Chile*. Cuadernos de la morada. Santiago de Chile, 1990.
- ARANDA BEZAURY, Josefina. "Políticas públicas y mujeres campesinas en México", en Soledad González Montes (Coordinadora), *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. El Colegio de México. México, 1993, pp. 171-222.
- ARANDA, X. *Para no mirar la cerca en redondo. Tejedoras de Putaendo*. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Santiago, Chile, 1991.
- ARIAS, P. "Three Microhistories of Women's Work in Rural Mexico", en H. Fowler-Salami, y M. Kay Vaughan (editoras), *Women of the Mexican Countryside, 1850-1990*. The University of Arizona Press. Tucson, Estados Unidos, 1994.
- ARRIAGA, G. et. al. "Un diagnóstico participativo de grupos y organizaciones campesinas en México: conclusiones a partir del estudio de ocho casos". *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. XIX, núm. 1. Centro de Estudios Educativos. México, 1989.
- ASTIN, Helen S. y Carole LELAND. *Women of influence, women of vision: a cross-generational study of leaders and social change*. Jossey and Bass publishers. San Francisco, 1991.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Richard Newbold. *Energía y estructura, una teoría del poder social*. FCE. México, 1983.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Regiones de refugio*. Instituto Indigenista Interamericano. México, 1967.
- AILLÓN GÓMEZ, Tania. "Perspectivas de género y limitaciones estructurales". *Nueva Sociedad*, núm. 135, 1995, pp. 66-77.
- ALBERTI MANZANARES, Pilar. "La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica". *Antropológicas*, Nueva época, núm. 10, 1994, pp. 31-46.
- ALMEIDA SALLES, Vania y Marielle P. L. MARTÍNEZ. "Reflexiones en torno a la situación de la mujer campesina". *América Indígena*, vol. XXXVIII, núm. 2, 1978, pp. 273-277.
- ANGELO, Gloria. *Nuevos espacios y nuevas prácticas de las mujeres en una situación de crisis: hacia el surgimiento y consolidación de un movimiento social de mujeres, el caso de Chile*. Cuadernos de la morada. Santiago de Chile, 1990.
- ARANDA BEZAURY, Josefina. "Políticas públicas y mujeres campesinas en México", en Soledad González Montes (Coordinadora), *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. El Colegio de México. México, 1993, pp. 171-222.
- ARANDA, X. *Para no mirar la cerca en redondo. Tejedoras de Putaendo*. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Santiago, Chile, 1991.
- ARIAS, P. "Three Microhistories of Women's Work in Rural Mexico", en H. Fowler-Salami, y M. Kay Vaughan (editoras), *Women of the Mexican Countryside, 1850-1990*. The University of Arizona Press. Tucson, Estados Unidos, 1994.
- ARRIAGA, G. et. al. "Un diagnóstico participativo de grupos y organizaciones campesinas en México: conclusiones a partir del estudio de ocho casos". *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. XIX, núm. 1. Centro de Estudios Educativos. México, 1989.
- ASTIN, Helen S. y Carole LELAND. *Women of influence, women of vision: a cross-generational study of leaders and social change*. Jossey and Bass publishers. San Francisco, 1991.

- COTTLE de RIVAS, P. "Proyectos productivos de mujeres. Reflexiones a partir de la experiencia", en *La necesidad tiene cara de mujer: recorridos en una experiencia de generación de ingresos*. Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza. Bolivia, 1991.
- De KWANT, V. y R. GUILLÉN. "Perspectiva de los proyectos productivos con las mujeres rurales", en P. Portocarrero (compiladoras), *Estrategias de desarrollo: intentando cambiar la vida*. Flora Tristán Ediciones. Lima, 1991.
- DUARTE DUARTE, Ana Rosa. *Mujer campesina, proceso de socialización y cambio cultural: Chocholá, Yucatán*. Tesis de Licenciado en Antropología Social. Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida, Yucatán, 1987.
- *Mujeres campesinas, cambio cultural y unidades de producción en Yucatán*. Informe final de investigación. Unidad de Ciencias Sociales del Centro Regional de Investigaciones "Dr. Hideyo Noguchi", Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida, Yucatán, 1992.
- "La Mujer ante los retos de la sociedad contemporánea", en Esteban Krotz (coordinador), *Cambio cultural y resocialización en Yucatán*. Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida, Yucatán, 1996.
- *Mujeres campesinas y cambio cultural en Yucatán*. Informe a Conacyt. Mérida, Yucatán, 1998.
- *Las mujeres campesinas y el cambio cultural: el caso de dos organizaciones en la zona henequenera*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, D.F., 2000.
- DUARTE DUARTE, Ana Rosa, Byrt WAMMACK y Elsy MENA. *Mujeres artesanas, género y proyectos productivos: retos y oportunidades*. GIMTRAP-PEMSA. México, D.F., 1999.
- FEIJOÓ, María del Carmen. "Pobreza", en D. H. Maffía y Clara Kuschnir (compiladoras.), *Capacitación política para mujeres: género y cambio social en la Argentina actual*. Feminaria. Buenos Aires, 1994.
- FERNÁNDEZ CHRISTLEIB, Pablo. *La afectividad colectiva*. Taurus. México, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar nacimiento de la prision*. Siglo XXI. Mexico, 1975.
- FOWERAKER, Joe. *Theorizing social movements*. Pluto Press. London, 1995.
- LOBERA, José (compilador) *Antropología política*. Anagrama. Barcelona, 1979.



- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva Imagen. México, D.F., 1982.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona, 1973.
- GIANTOTTEN, V. y T. de WIT. "Promoción rural. Mitos, realidad y perspectivas", en A. Mingo y S. Schmelkes (compiladoras), *La educación de adultos en América Latina*. Centro de Estudios sobre la Universidad-UNAM. México, 1991.
- GODELIER, Mauricio. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo XXI. Madrid, 1980.
- GONZÁLEZ MARÍN, Ma. Luisa. "Mujer y trabajo", en *Actividad y trabajo femenino, información y análisis de la coyuntura económica. Momento económico 84*, Instituto de investigaciones económicas. UNAM. México, 1996, pp. 5-8.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aida y Héctor ORTIZ ELIZONDO. "Las demandas de las mujeres indígenas en Chiapas". *Nueva Antropología*, núm. 49, 1996, pp. 31-39.
- JELÍN, Elizabeth (compiladora). *Ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos sociales latino-americanos*. UNRISD. Ginebra, 1987.
- KRAEMER, G. *Utopía en el agro mexicano. Cuarenta proyectos de desarrollo en áreas marginadas*. Universidad Autónoma de Chapingo. México, 1993.
- LAMAS, Marta (compiladora). *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. Porrúa-PUEG. México, 1996.
- LARA FLORES, Sara Ma. "Las obreras agrícolas: un sujeto social en movimiento". *Nueva Antropología*, núm. 30, 1986, pp. 88-114.
- LECLEIR, Eduard and H. K. SCHNEIDER (editores). *Economic anthropology*. Holt, Rinchard and Winston. New York, 1968.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. FCE. México, D. F., 1964.
- LEWELLEN, Ted. *Political Anthrpology, an Introductioin*. Bergin y Garvey. New York, 1983.
- LINTON, Ralph. *Cultura y personalidad*. FCE. México, 1971.
- LÓPEZ de MARISCAL, Blanca. *La figura mexicana en los narradores testigos de la conquista*. El Colegio de México. Nuevo León, 1997.
- LLOBERA, José (compilador). *Antropología política*. Anagrama. Barcelona, 1979.

- MANN, Patricia S. *Micro-Politics: Agency in a Postfeminist Era*. University of Minnesota Press. Minneapolis, 1994.
- MARTÍNEZ MONDRAGÓN, Adriana. "El papel de la mujer campesina en el proceso productivo", en *Memoria: Primer encuentro nacional, mujer, cultura y sociedad*. COESPO. Puebla, 1992, pp. 386-388.
- MARTÍNEZ V., Gricelda y Rafael MONTESINOS. "Mujeres con poder: nuevas representaciones simbólicas". *Nueva Antropología*, núm. 49, 1996, pp. 81-100.
- MASSOLO, Alejandra (compiladora). *Los medios y los modos: participación política y acción colectiva de las mujeres*. El Colegio de México. México, 1994.
- McKEAN, C. "Empresas pequeñas y microempresas: su eficacia e implicaciones para la mujer", en M. Berger y M. Buvinic (compiladores), *La mujer en el sector informal. Trabajo femenino y microempresa en América Latina*. Nueva Sociedad/Idis-Quito. Venezuela, 1988.
- MEAD, Margaret. *Adolescencia y cultura en Samoa*. Paidós. México, 1961.
- MELUCCI, Alberto. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México. México, 1999.
- MINGO, Araceli. "El sinuoso camino de las organizaciones productivas campesinas". *Estudios Sociológicos*, núm. 40, 1996, pp. 75-95.
- MORA LEDESMA, Isabel. "Las aguacateras de Caltzonzin: mujeres indígenas en circuitos comerciales extralocales", en Gail Mummert y Luis Alfonso Ramírez Carrillo (editores). *Rehaciendo las diferencias: identidades de género en Michoacán y Yucatán*. El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Yucatán. Zamora, 1998.
- MOORE, Henrieta L. *Feminismo y antropología*. Polity Press. Gran Bretaña, 1988.
- *A passion for difference*. Polity Press. Gran Bretaña, 1994.
- MUJERES POR LA DIGNIDAD Y LA VIDA. *Los proyectos productivos y la autonomía económica de las mujeres*. San Salvador, 1993.
- MUMMERT, Gail y Luis Alfonso RAMÍREZ CARRILLO (editores). *Rehaciendo las diferencias: identidades de género en Michoacán y Yucatán*. El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Yucatán. Zamora, 1998.

- ORTNER, Sherry B. y Harriet WHITEHEAD. "Indagaciones acerca de los significados sexuales", en Marta Lamas (compiladora), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Porrúa. México, 1996.
- PATEMAN, Carole. "Críticas feministas a la dicotomía público/privado", en Carme Castells (compiladora), *Perpectivas feministas en teoría política*. Paidós. Barcelona, 1996.
- PHILLIPS, Anne. *Género y teoría democrática*. UNAM. México, D.F., 1996.
- RAMOS ESCANDÓN, Carmen. "Demandas de género y crisis política en el México de hoy", en Lola G. Luna y Mercedes Vilanova (compiladoras), *Desde las orillas de la política*. Universidad de Barcelona. Barcelona, 1996.
- RAVELO BLANCAS, Patricia. "Protagonismo y poder: Sindicato de costureras 19 de septiembre". *Nueva Antropología*, núm. 49, 1996, pp. 9-30.
- ROSALDO, Renato. *Cultura y verdad. Nuevas propuestas de análisis social*. Grijalbo-CNCA. México, 1993.
- RUBIN, Gayle. "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo", en Marta Lamas (compiladora), *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. Porrúa-PUEG. México, 1996.
- SABINE, George H. *Historia de la teoría política*. FCE. México, D.F., 1998.
- SAHLINS, Marshall. *Economía de la edad de piedra*. Akal. Madrid, 1977.
- SALLES, Vania, "Las familias, las culturas, las identidades. (Notas de trabajo para motivos de discusión)", en José Manuel Valenzuela Arce (coordinador), *Decadencia y auge de las identidades*. El Colegio de la Frontera Norte. Tijuana, 1992, pp. 163- 190.
- SCOTT, Joan W. "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Marta Lamas (compiladora), *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. Porrúa-PUEG. México, 1996.
- SERRET, Estela, Miriam ALFIE y María GARCÍA. "El problema de la desigualdad sexual". *Sociológica*, núm. 15, 1991, pp. 415- 435.
- "Género, familia e identidad cultural. Orden simbólico e identidad femenina", en José Valenzuela Arce (coordinador), *Decadencia y auge de las identidades*. El Colegio de la Frontera Norte de Tijuana. Tijuana, 1992, pp. 149-161.
- SMITH, Michael G. "Prólogo: el estudio antropológico de la política", en J. L. Llobera (compilador), *Antropología política*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1979.

STEFANO, Chistine Di. "Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía: algunas consideraciones desde el feminismo", en Carne Castells (compiladora), *Perpectivas feministas en teoría política*. Paidós. Barcelona, 1996.

SWARTZ, Marc, V.W. TURNER and A. TUDEN (editores). *Political Anthropology*. Aldine. Chicago, 1966.

VILLAGOMEZ VALDÉS, Gina y Wilbert PINTO GONZÁLEZ, "La mujer en la economía familiar", en *Capitalismo y vida rural en Yucatán*. Departamento de Estudios y Sociales del Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hideyo Noguchi". Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida, Yucatán, 1984, pp. 265-275.

VILLAREAL, Magdalena. "Secretos de poder: el Estado y la mujer campesina". *Nueva Antropología*, núm. 49, 1996, pp. 9-30.

WAMMACK, Byrt. "Espaço, corpos e cotidiano: uma exploração teórica". *Lugar Comum: estudos de mídia, cultura e democracia*, núm. 1, (marzo). NEPCOM, Río de Janeiro, 1997.

----- *Between Deleuze and Chaac: Bodies, Space and Power*. Tesis de Doctorado. University of Texas-Austin. Texas, 1997.

WILSON, Débora S. y Christine MONEERA LEANNEN (editoras). *Genders, representation, technologies*. University of New York Press. Estados Unidos, 1997.

ZÁRATE VIDAL, Margarita. *En busca de la comunidad: identidad recreadas y organización campesina en Michoacán*. El Colegio de Michoacán y Universidad Autónoma Metropolitana. México, 1998.

----- "Participación política, migración y mujer en Michoacán", en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán (editoras), *Migración y relaciones de género en México*. GIMTRAP-UNAM. México, 2000.

ZÚCKER, Eleonor Andrea. *Ideology at work: yucatec maya women, employment and motherhood in transition*. Tesis de Maestría en Antropología. University of California. Los Angeles, 1995.



PROPUESTA TENTATIVA PARA EL CAPITULADO PARA LA TESIS  
DOCTORAL

EL ESPÍRITU DE LUCHA FEMENINO COMO FACTOR IMPORTANTE  
EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES: MUJERES DEL CAMPO,  
GÉNERO Y LA CUESTIÓN CAMPESINA.

Mtra. Ana Rosa Duarte Duarte

INTRODUCCIÓN. El problema de investigación, principales supuestos teóricos y metodológicos, las complicaciones que se enfrentaron durante el proceso de investigación, las estrategias adoptadas, así como las principales conclusiones a los que haya arribado todo el proceso, contexto regional, la comunidad de estudio, antecedentes históricos y los principales cambios políticos y sociales vigentes en la lucha agraria.

CAPÍTULO I. El contexto teórico y empírico en el que se plantea esta investigación, análisis crítico de algunos de los principales acercamientos teóricos y metodológicos al problema de investigación, revisión crítica de los conceptos de "deseo", "voluntad de poder", subjetividad y los principales modelos de análisis a utilizar en el estudio del espíritu de lucha.

CAPÍTULO II. Las mujeres y hombres con espíritu de lucha y su relación con su entorno históricos, social y cultural. El contexto territorial, económico y político que enmarca sus relaciones en la familia, grupo doméstico, comunidad y social en general. El papel que juega la religión, educación escolar, etc. para prevenir o dar lugar al surgimiento del espíritu de lucha.

CAPÍTULO III. Las mujeres y los hombres de la comunidad en relación con mujeres y hombres con espíritu de lucha, el papel de las mujeres y los hombres con espíritu de lucha en la reforma agraria, programas de gobierno, ONG, en la política ejidal y comunal, discusión acerca de los diferentes significados de comunidad, movimientos sociales y cambios sociales que forman la memoria colectiva de la sociedad contemporánea.

CAPÍTULO IV. El papel de lo tradicional y normal en el proceso de constitución de la subjetividad de las mujeres y hombres en general y de las mujeres y hombres con espíritu de lucha, las diferentes maneras de enfrentar los desafíos y sumisión a los significados relevantes del género, el término de campesinas/os y los significados de comunidad, pueblo, el lenguaje, el vestido, así como prácticas ceremoniales familiares y colectivas.

CAPÍTULO V. El espíritu de lucha y el cambio social, el pasado y presente de las mujeres y hombres con espíritu de lucha, principales desafíos sociales de las mujeres y hombres con espíritu de lucha en la sociedad contemporánea, principales deseos y aspiraciones de las mujeres y hombres con espíritu de lucha.

CAPÍTULO VI. Proceso de constitución de la subjetividad y voluntad de poder de mujeres y hombres con espíritu de lucha en el medio rural, discusión acerca de los principales modelos de subjetividad, cuerpo y cuerpos colectivos.

CONCLUSIONES

BIBIOGRAFÍA